

Annotation

Учебник подготовлен коллективом известных российских ученых преподавателей Российского государственного гуманитарного университета и ряда других ведущих вузов, сотрудников научных учреждений Российской Академии наук.

Учебник содержит изложение истории философии и рассмотрение ее основных областей. При этом многие вопросы, входящие в вузовский курс философии, освещены достаточно подробно, что позволит студентам и преподавателям специализированных вузов углубленно изучить философские проблемы применительно к своей специальности.

Второе издание переработано и дополнено рядом новых глав. Рекомендуются как для студентов, начинающих изучать вузовский курс философии, так и для аспирантов, преподавателей; всех интересующихся современным уровнем рассмотрения проблем истории философии и ее теоретических областей.

-
- [Философия:](#)
 -
 - [Предисловие](#)
 - [Введение](#)
 - [Часть I](#)
 - [Раздел 1. Философия в Древнем мире](#)
 - [Глава 1.1. Философия Древней Индии](#)
 - [Глава 1.2. Философия Древнего Китая](#)
 - [Глава 1.3. Античная философия](#)
 - [Раздел 2. Философия средних веков и Возрождения](#)
 - [Глава 2.1. Средневековая философия Запада](#)
 - [Глава 2.2. Классическая арабо-мусульманская философия](#)
 - [Глава 2.3. Философия эпохи Возрождения и Реформации](#)
 - [Глава 3. Философия нового времени \(от Декарта до Канта\)](#)

- [Глава 4. Немецкая классическая философия](#)
- [Глава 5. Постклассическая философия XIX века](#)
- [Глава 6. Философия К. Маркса](#)
- [Глава 7. Русская философия](#)
- [Часть II](#)
 - [Глава 1. Онтология: проблема бытия в философии](#)
 - [Глава 2. Эпистемология: философское учение о знании](#)
 - [Глава 3. Философия науки](#)
 - [Глава 4. Мирозрение, категории философии и научная картина мира](#)
 - [Глава 5. Философия истории](#)
- [Часть III. Философия и общество](#)
 - [Глава 1. Социальная философия](#)
 - [Глава 2. Философия политики](#)
 - [Глава 3. Философия права](#)
 - [Глава 4. Философия экономики](#)
 - [Глава 5. Философия техники](#)
- [Часть IV. Философия человека](#)
 - [Глава 1. Философская антропология](#)
 - [Глава 2. Философия культуры](#)
 - [Глава 3. Философия религии](#)
 - [Глава 4. Философия творчества](#)
 - [Глава 5. Философия любви](#)
- [Часть V. Философия XX века](#)
 - [Глава 1. Основные направления современной западной философии](#)
 - [Глава 2. Прагматизм](#)
 - [Глава 3. Аналитическая философия и рационализм XX века](#)
 - [Глава 4. Феноменология](#)
 - [Глава 5. Экзистенциальная философия](#)
 - [Глава 6. Философская герменевтика](#)
 - [Глава 7. Классический и современный психоанализ](#)
 - [Глава 8. Философия кризиса](#)
 - [Глава 9. Философия феминизма](#)
 - [Глава 10. Постмодернизм](#)
- [Сведения об авторах](#)

- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)
 - [12](#)
 - [13](#)
 - [14](#)
 - [15](#)
 - [16](#)
 - [17](#)
 - [18](#)
 - [19](#)
 - [20](#)
 - [21](#)
 - [22](#)
 - [23](#)
 - [24](#)
 - [25](#)
 - [26](#)
 - [27](#)
 - [28](#)
 - [29](#)
 - [30](#)
 - [31](#)
 - [32](#)
 - [33](#)
 - [34](#)
 - [35](#)
 - [36](#)

- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)
- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)

- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)
- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)

- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)
- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)

- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)
- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)

- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)
- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)

- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)
- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)

- [259](#)
 - [260](#)
 - [261](#)
 - [262](#)
 - [263](#)
 - [264](#)
 - [265](#)
 - [266](#)
 - [267](#)
 - [268](#)
 - [269](#)
 - [270](#)
 - [271](#)
 - [272](#)
 - [273](#)
 - [274](#)
 - [275](#)
 - [276](#)
 - [277](#)
 - [278](#)
-

Философия: учебник

Рецензенты: кафедра социальной философии Российского университета Дружбы народов им. П. Лумумбы (зав. кафедрой доктор филос. наук, проф. П.К. Гречко), зам. гл. редактора журнала "Вопросы философии" доктор филос. наук Б.И. Пружинин

Рекомендовано Министерством образования Российской Федерации

Предисловие

Предлагаемый вниманию читателей Учебник представляет собой введение в философию и содержит изложение истории философии и рассмотрение ее основных областей. Знакомство с книгой позволит получить представление о предмете философии, о наиболее известных философских учениях прошлого и о состоянии современной философии.

Учебник написан коллективом авторов на основе чтения ими курсов философии на различных факультетах Российского государственного гуманитарного университета и ряде других ведущих российских вузов. Книга предназначена прежде всего студентам и соответствует стандартам и требованиям, предъявляемым к курсу философии. Вместе с тем Учебник подготовлен авторами с некоторым "запасом". Сегодня на разных факультетах университетов, в вузах различного профиля изучаются разные по объему курсы философии, предлагаются разные подходы к преподаванию этой дисциплины: с акцентом на истории философии или систематическом рассмотрении ее проблем. Кроме того, в наши дни гораздо больше студентов выбирают такие специальности, как экономика, социология, право, политология, в связи с чем им полезно познакомиться с философской проблематикой своих дисциплин. Упомянутый выше запас в содержании Учебника позволит преподавателям выбрать из него те разделы, которые больше соответствуют объему и целям курса, профилю вуза. В полном же объеме учебник ориентирован на годовой курс философии.

Авторы стремились сделать изложение материала интересным и доступным. Но стремление к простоте при изучении философии имеет свои пределы, поскольку сама философия — далеко не простая вещь.

Учебник может быть также рекомендован для тех, кто поступает в аспирантуру или изучает аспирантский курс философии. По охвату материала книга в целом соответствует таким курсам. Там же, где этого недостаточно, читателю поможет литература, рекомендованная для дополнительного чтения.

Авторы посчитали нужным сопроводить изложение историко-философского и теоретического материала короткими сведениями ("портретами") о жизни и творчестве западных и российских философов. Это позволило сделать историко-философский раздел Учебника более полным: не только расширив информацию о персоналиях, но и экстраполировав историко-философскую проблематику на разделы, построенные в проблемном ключе.

Данное издание Учебника — второе. Первое издание вышло в 1996 году. При доработке авторы учли замечания и советы, полученные от преподавателей философии, а также включили в учебник несколько новых глав.

Учебник снабжен именным и предметным указателями, что также поможет при изучении курса.

Работа подготовлена коллективом исследователей — преподавателей Российского государственного гуманитарного университета, сотрудников Института философии и ряда других ведущих институтов Российской Академии наук: Введение — доктор филос. наук Губин В.Д., доктор филос. наук Филатов В.П.; часть I, главы 1.1 и 1.3 — канд. ист. наук Пименов А.В., глава 1.2 доктор филос. наук Лукьянов А.Е., главы 2.1 и 2.3 — доктор филос. наук Неретина С.С., глава 2.2 — доктор филос. наук Кирабаев Н.С., главы 3, 4, 6 — доктор филос. наук Алешин А.А., глава 5 — доктор филос. наук Губин В.Д., глава 7 — доктор филос. наук Сербиненко В.В.; часть II, глава 1 — доктор филос. наук Губин В.Д., главы 2, 3 — доктор филос. наук Филатов В.П., глава 4 — доктор филос. наук Алешин А.А., доктор филос. наук Филатов В.П., глава 5 — канд. филос. наук Стрелков В.И.; часть III, глава 1 — доктор филос. наук Козлова Н.Н., глава 2 — доктор ист. наук Гаджиев К. С., глава 3 — доктор филос. наук Медушевский А.Н., глава 4 — доктор филос. наук Филатов В.П., глава 5 — доктор филос. наук Сидорина Т.Ю.; часть IV, глава 1 — доктор филос. наук Губин В.Д., глава 2 — доктор филос. наук Ионин Л.Г., глава 3 доктор филос. наук Кимелев Ю.А., главы 4, 5 — доктор филос. наук Губин В.Д., доктор филос. наук Некрасова Е.Н.; часть V, глава 1 — доктор филос. наук Губин В.Д., главы 2, 3 — доктор филос. наук Грязное А.Ф., главы 4, 5 — канд. филос. наук Стрелков В.И., главы 6, 10 — канд. филос. наук Малахов В.С., глава 7 — доктор филос. наук Лейбин В.М., глава 8 — доктор филос. наук Сидорина Т.Ю., глава 9 — канд.

филос. наук Воронина О.А.; именной и предметный указатели —
Бандуровский К.В.

Введение

Термин "философия" и характер ее вопросов

Слово "философия" существует уже две с половиной тысячи лет. На древнегреческом языке оно означает "любовь к мудрости". Философами называли себя люди, которые стремились к мудрости, пытаясь ответить на наиболее общие, "предельные" вопросы, касающиеся устройства мира и места в нем человека. Их интересовало, к примеру, "что лежит в основе всего существующего в мире?", "какие силы и законы управляют порядком мироздания?", "какова природа человеческой души?", "как отличить истинное знание от случайного мнения?", "что такое благо и справедливость?", "могут ли люди создать совершенное общество?".

На такие вопросы очень трудно, даже невозможно дать однозначные, удовлетворяющие всех ответы. Поэтому вместе с возникновением философии начался и нескончаемый, продолжающийся до наших дней, спор между философами по подобным проблемам. Многие считают, что этот спор, или критический диалог, и является сутью философии. Именно так понимал философию знаменитый древнегреческий философ Сократ, посвятивший всю свою жизнь поиску истины в философских дискуссиях.

Множественность пониманий философии

Существует множество определений философии и толкований того, что она собой представляет и в чем состоит ее ценность. Иногда от философии ожидают глубочайших откровений и считают ее областью занятий необыкновенных людей. Иногда философствование объявляют бесполезными раздумьями о чем-то туманном и далеком от жизни.

Древнегреческий философ Платон полагал, что философия является познанием сущего, или вечного, непреходящего. Его ученик Аристотель понимал ее как исследование причин и принципов вещей. Философы поздней античности стоики, эпикурейцы — видели в философии искусство достойной и гармоничной жизни, достигаемое посредством разума. Мыслители христианского средневековья рассматривали философию как мирскую мудрость — необходимую ступень к достижению божественной мудрости, открываемой в теологии.

Родоначальники новоевропейской философии Фрэнсис Бэкон и Рене Декарт полагали, что ее ядром является учение о методе, с помощью которого достигается истинное и полезное знание. Величайший из философов последних столетий Иммануил Кант отличал философию в ее школьном понимании — как систему философских знаний — от подлинного философствования, стремящегося уяснить отношение познания и действия к существенным целям человеческого разума. Необычайно высоко оценивали значимость философии последователи Канта — Иохим Фихте и Георг Гегель. Для них философия выступала средоточием всей человеческой культуры.

"Квинтэссенцией культуры" считал философию и Карл Маркс.

Однако он полагал, что она не должна оставаться областью отвлеченных академических занятий. Ее основное предназначение — изменить несправедливый социальный мир, стать оружием действия.

С конца XIX в. вслед за философами-неокантианцами многие стали понимать философию как теоретическое мировоззрение — систематическое размышление, в котором человек, находящийся в мире, пытается понять и мир и самого себя. В свете кризисных событий, охвативших Европу после первой мировой войны, философы-экзистенциалисты поставили в центр философии фундаментальные проблемы экзистенции — существования человека в истории, обществе, мире.

Большинство философов, как мы видим, оценивали философское мышление весьма высоко. Но были и другие точки зрения. В середине прошлого века французский философ Огюст Конт заявил, что прежняя философия относится к отжившему, спекулятивно-метафизическому, типу мышления. Поэтому нужна новая философия, которая должна

отказаться от своего прошлого и превратиться в позитивное научное мышление, стать общей наукой, суммирующей наиболее важные результаты других наук. С иных позиций "подкоп" под возвышенный образ философии предпринял один из крупнейших мыслителей XX в. Людвиг Витгенштейн. Он доказывал, что философские проблемы обычно представляют собой смесь логической путаницы, языковых ошибок и расстройства мышления. Поэтому, решая ту или иную проблему, философ должен с помощью скрупулезного анализа выявить истоки ошибок и путаницы и вернуться к здравому смыслу.

Итак, философия многолика, и трудно совместить разные ее образы и понимания.

Философия и культура

Какое место занимает философия в культуре и в жизни людей? Для того чтобы ответить на этот вопрос, философию обычно сравнивают с наукой, религией и искусством.

Большинство представителей философской мысли не считают философию наукой. Определенное сходство с последней философии придает то, что в ней, как правило, используются рациональные способы рассуждений. Но в философии в отличие от конкретных наук — математики, физики, биологии, экономики нет определенных и общепризнанных знаний и результатов. Философии не присуще прогрессивное развитие. Можно говорить, что физика или медицина ушли далеко вперед со времен древнегреческих ученых Архимеда и Гиппократов. Но было бы ошибкой утверждать, что современная философия намного превосходит философствование Платона и Аристотеля. Правда, некоторые области философии, тесно связанные с науками, соотносят свои построения с тем, что достигнуто науками в соответствующую эпоху, и потому заметно обогащают свое содержание.

Но в целом источники и смысл философствования имеют другое происхождение. В философии речь идет о целостности бытия, о таких сторонах и глубинах человеческого сознания, которые не могут быть предметом научного познания. Своей устремленностью к

фундаментальным вопросам человеческого бытия, загадкам сознания и души человека философия сближается с религией и искусством.

Так же, как искусство и религия, философия пытается разбудить человека, ибо большинство людей, погруженные в свои мелкие дела и заботы, и не подозревают о существовании иного мира, другой, истинной жизни, когда человек действительно живет, а не прозябает в скуке повседневного унылого существования. Еще Платон сравнивал такое существование с жизнью в пещере. Большинство людей, говорил он, подобны связанным узникам, которые сидят в пещере спиной к выходу. Они видят перед собой на стене только тени проходящих сзади людей, проезжающих повозок, и им кажется, что то, что они видят, — это и есть истинный и единственно возможный мир. Если их повернуть лицом к свету, к истинному миру, они зажмурятся и отвернутся, не способные узнать этот мир. Цель философии — помочь людям постичь истинный мир.

Так же, как и религия, и искусство, философия считает своим главным делом спасение человека. Философия — это учение о спасении, о том, как жить человеку, чтобы оставаться человеком, как сохранить свое человеческое достоинство перед постоянными социальными бурями и катаклизмами, перед лицом неизбежности смерти.

В отличие от искусства философия обращается прежде всего не к чувствам, а к разуму; а в отличие от религии она считает, что другая, истинная, бодрствующая жизнь возможна здесь и сейчас, в этом мире. Это не потусторонний идеал, возможный только после божественного преображения мира.

В отличие от религии в философии отсутствуют догматы. Она не призывает к безоговорочной вере в те или иные принципы — философия пытается обосновать их рациональными аргументами. Как и искусство, философия использует символы, метафоры, образы, но главным ее инструментом является язык теоретических понятий и категорий. Если в произведении искусства идеалы и замыслы творца предстают в образах индивидуальных героев и событий, то в философском трактате идеи, как правило, выражаются в форме систематических рассуждений общего, безличного характера.

При всеобщности с другими областями человеческой культуры философию отличает не столько предмет изучения, сколько способ

рассмотрения того или иного смысложизненного вопроса. Чем же отличается философ от религиозного учителя и от писателя, когда он обращается к фундаментальным вопросам бытия? Своеобразие его позиции не в том, что именно он считает истиной, а в том, какими средствами он эту истину отстаивает.

История каждой религии знает примеры борьбы со скептиками и вольнодумцами. Эта борьба может принимать самые разные формы, но сущность ее остается неизменной: несогласных, отказывавшихся пойти на компромисс, исключают из числа приверженцев данной традиции. Человек, не признающий учения, не имеет права оставаться в рядах общины — таков последний, решающий довод в религиозном споре.

Писатель обосновывает свои представления о человеке и мире иначе. Его главный аргумент — художественная убедительность. Образами, стилем, изображением человеческих переживаний он воздействует на читателя. И нередко случается так, что идеи, высказанные в художественной форме, в другом изложении теряют свою убедительность.

Так в чем же состоит своеобразие философии? Ни ссылка на авторитет традиции, ни сила литературного изложения не могут считаться для нее весомыми аргументами. Философ стремится показать, что его ответы на фундаментальные вопросы человеческого существования верны не потому, что люди обязаны с ними согласиться, и не потому, что эти ответы дал именно он, а просто-напросто по той причине, что они на самом деле являются правильными, независимо от того, кто их сформулировал. При этом выводы, к которым приходит философ, доступны любому здравомыслящему человеку. Для этого требуется лишь одно: рассуждать непредвзято и непротиворечиво. Философа же интересует не только результат, но и то, как он достигнут, инструменты, которые использовались при его достижении.

Конечно, отношение философии к религии и искусству сложнее любой схемы: мыслитель может принадлежать к той или иной религии и отстаивать ее ценности; нередко философы выражали свои воззрения в художественной форме. Но не ссылка на авторитет и не яркие образы, а доказательство играет основную роль в философских построениях.

Несмотря на свою тысячелетнюю историю, философия представляет собой достаточно поздний продукт культуры. Для возникновения в той или иной национальной культуре собственной философии требуется высокое развитие литературы и искусства, религиозной и политической мысли, образования и науки. Помимо этого подлинное философствование неотделимо от свободы. Как отмечал во введении к своему "Трактату о человеческой природе" знаменитый английский философ Дэвид Юм, "все усовершенствования в области разума и философии могут исходить только из стран терпимости и свободы". В свете этого ясно, почему многие страны и целые регионы не имели подлинной философии и не испытывают потребности в ней. Понятно и то, почему она процветала в античном Средиземноморье, этой колыбели европейской цивилизации и свободы, а затем возродилась в Италии, Франции, Голландии, Англии, Германии, где идеалы культуры и свободы были столь существенны для гражданского общества. В России подлинное философское пробуждение началось в первой половине XIX в., после войны с Наполеоном. Подъем национального самосознания, замечательный расцвет поэзии, литературы, искусства, развитие науки и университетской жизни, осознание необходимости политического раскрепощения страны — все это вызвало к жизни самостоятельную русскую философскую мысль, пережившую затем взлет во второй половине прошлого и начале нынешнего столетия.

История философии и отдельные области философии

История философии есть история человеческого мышления, которое выдвигает философские проблемы и работает над их разрешением. Немецкий философ Георг Вильгельм Фридрих Гегель, отмечая важное культурное и педагогическое значение истории философии, считал, что она не является складом ошибок и заблуждений, но дает картину становления и закономерного развития совокупного человеческого разума.

Важность истории философии состоит еще и в том, что в философии есть круг проблем, которые иногда называют вечными. Это не означает, что эти проблемы сходны с проблемами вечного двигателя

или квадратуры круга, над которыми безуспешно ломали головы многие люди в течение тысячелетий. Вечными они называются потому, что они столь важны для философии и жизни и одновременно столь глубоки и неоднозначны, что каждое новое поколение философов воспроизводит их вновь и не довольствуется теми решениями, которые они находят у своих предшественников.

Вплоть до XIX в. философ обычно стремился создать собственную оригинальную философскую систему, в которой с единых позиций рассматривались бы проблемы бытия и познания, морали и красоты, человека и общества. В XX в. философы уже не строят таких "больших систем". Ни один мыслитель, сколь масштабно ни было бы его творчество, не может, да обычно уже и не стремится, охватить в своей концепции все области философии, весь круг ее проблем, как это делали двести лет назад Кант или Гегель. Поэтому более самостоятельное значение, чем раньше, приобрели отдельные философские дисциплины. Хотя в философском знании нет жестких границ и все эти дисциплины переплетены и связаны между собой, в них формируется собственный круг вопросов, понятийный аппарат, идейные авторитеты прошлого и настоящего.

Традиционно философские дисциплины делились на теоретические и практические. К первым относили логику, онтологию и теорию познания. Ко вторым — социальную и политическую философию, философию права. В XX в. количество философских дисциплин заметно возросло — к традиционным областям добавились философия науки, философия техники, философия культуры, философская антропология, философия экономики и др.

Учебник начинается с большого историко-философского введения. В последующих разделах вы сможете познакомиться с основными проблемами различных областей теоретической и практической философии и именами мыслителей, оставивших яркий след в их развитии.

Часть I

Исторические типы философии

Раздел 1. Философия в Древнем мире

Глава 1.1. Философия Древней Индии

Как бы ни разнились между собой народы, жившие в древности, ученым не известен ни один, у которого не было поэтов и музыкантов. Не сохранилось сведений о государствах, где не существовало обычая почитать богов и приносить им жертвы. Не было на Земле и страны, чьи жители не устанавливали бы законов, не определяли человеческих обязанностей, не хранили памяти о предках.

Нельзя, однако, сказать того же о философии. Только три древние цивилизации создали свои философские школы. Самостоятельно, без внешнего воздействия, философия возникла в Греции, в Индии и в Китае.

Среди современных философов и историков продолжаются дискуссии о том, где именно это случилось раньше. Несомненно лишь одно: становление философских школ было длительным процессом. Но духовные поиски, благодаря которым этот процесс стал возможен, начались почти одновременно и в эллинском мире, и на берегах Ганга, и в долине Хуанхэ. Правда, в разных странах философское мышление формировалось с неодинаковой скоростью. Так, в Греции этот период занял всего около двух веков — с середины VII в. до н. э. до середины V в. до н. э., а в Индии, начавшись приблизительно в то же время, растянулся почти на тысячелетие.

Философские традиции Индии

Едва ли можно найти пример большей верности традициям, чем индийская цивилизация. Однако приверженность прошлому и прочная память о нем — далеко не одно и то же. Заботливо сохраняя одни явления культуры, индийская традиция словно взамен легко забывала другие.

Одна из причин тому — индийские представления о мире. Возникновение Вселенной индийцы издревле рассматривали не как

однократное, а как периодически повторяющееся событие. Родившись из вод, огня и Золотого зародыша, мир переживает последовательно четыре эпохи — юги. Первая из них носит название Сатьяюги — праведного века. Это пора всеобщего благоденствия. Природа щедра и обильна, люди живут счастливо, не зная забот и тяжелого труда. Отсутствуют социальные различия, и в государственной власти нет необходимости: все одинаково добродетельны, и выполнение долга (дхармы) никем не ставится под сомнение.

В следующий период, Третаюгу, рождаются человеческие пороки, а добро уменьшается на одну четверть. Чтобы умиловать богов, люди начинают приносить им жертвы. Когда же наступает третья эпоха, Два-параюга, добро убывает еще на четверть, а в человеческую жизнь входят болезни и стихийные бедствия.

Однако настоящие ужасы приносит с собой четвертая эпоха — Калию-га. Добро уменьшается до одной четверти от первоначального количества; жизнь человека сокращается (в Сатьяюгу она длилась 4000 лет). Злоба, зависть, честолюбие отныне управляют поведением людей. Цари неспособны ни удержать народ в узде, ни защитить его от агрессии других народов — варваров, не исполняющих дхармы и не приносящих жертв богам. И когда даже страх перестает сдерживать злые инстинкты, Калиюге приходит конец. Происходит разрушение мира (праляйя).

А затем все начинается заново. Опять наступает золотой век, и опять нарастающая порча нравов приводит мир к катастрофе. Таким образом, мировой процесс представляет собой бесконечное повторение одного и того же. Поэтому конкретные исторические события не имеют никакого значения. Лишь нетленные идеалы Сатьяюги — вот о чем следует помнить всегда.

Поклонение старине лежит в основе индийской системы ценностей. Этот принцип predetermined даже особенности традиционной хронологии. Ее основной мотив — "отодвинуть" наиболее важные события как можно дальше в прошлое, чтобы подчеркнуть их непреходящее значение. Цель и смысл духовного творчества сознавались не как "открытие истины", а как разъяснение того, что было известно от века, но в силу нарастающей испорченности людей оказалось забыто.

Поэтому история индийской философии (да и всей индийской культуры) это по преимуществу история не отдельных мыслителей, а школ. В древней Индии не сложилось, как в Западной Европе, представление об индивидуальном авторстве. Философские тексты приписываются легендарным древним мудрецам, о которых, как правило, нет никаких достоверных сведений.

Еще в III–II тысячелетиях до н. э. в Индии существовала высокоразвитая цивилизация, которая получила в научной литературе название цивилизации Хараппы. К ней восходит многое в позднейшей истории Индии. Исследователи обратили внимание на изображения трехликого божества, сидящего в йогической позе и высказали предположение, что это — не кто иной, как Шива, один из трех главных индуистских богов.

Во втором тысячелетии до н. э. в северную Индию пришли арии индоевропейские племена, в начале третьего тысячелетия до н. э. начавшие мигрировать на Восток. Арии делились на три сословия — варны. Во главе племени стояли воины — раджанья (впоследствии их стали называть кшатриями), им подчинялись все остальные (вайшьи). Но наибольшим почетом пользовались те, кто ведал взаимоотношениями с богами, — жрецы-брахманы.

Взаимоотношения пришельцев с местными жителями долгое время оставались враждебными. Арии презрительно именовали аборигенов млеччхами (варварами), а также дасами, или дасью. Впоследствии это слово стали истолковывать как "слуга" или "невольник". Произошла встреча двух различных культур, и для каждой из них было характерно отождествление всех человеческих ценностей только с привычными, искони знакомыми обычаями и верованиями, "хорошего" со "своим", а "плохого" — с "чужим". Если арии жили в соответствии с законом — дхармой, то уделом млеччхов было, по их мнению, беззаконие (адхарма).

Язык своих священных текстов — санскрит — индоарии считали не одним из многих языков мира, а единственным подлинно человеческим языком, на котором все вещи имеют правильное обозначение. Остальные "наречия" они рассматривали как тот же самый санскрит, только испорченный. Столь же священной была в глазах ариев сама их страна — Арьяварта. Сопредельные страны они

считали "нечистыми". По возвращении оттуда арии совершали специальные очистительные обряды.

Мало-помалу область обитания ариев расширялась, а вместе с тем распространялись их религия, образ жизни и система варн — пока к восьмому веку новой эры они не утвердились на всем южноазиатском полуострове. При этом аборигены (вернее, их значительная часть) составили варну шудр, не входящую в арийское сообщество, но связанную с ним и подчиненную ему. Существовали и другие пути включения варваров в мир индоарийской цивилизации. В древних текстах мы обнаруживаем учение о млеччхабхаве: о том, как "плохие арии", не выполняющие дхарму, постепенно деградируют и превращаются в млеччхов или шудр. Чтобы снова стать ариями, они должны совершить особый обряд. Но когда дело доходит до перечисления отступников, выясняется, что речь идет о племенах, никогда не входивших прежде в арийское сообщество. Представление об "одичании" благородных ариев оказывается средством осмыслить приобщение аборигенов к арийской культуре. Оно создавалось не как принятие нового, а как возвращение к прошлому, к своей прежней сущности, к истинной, единственно верной практике, которая в силу каких-то непонятных обстоятельств оказалась забыта.

Древнейшим памятником индоарийской культуры являются Веды — собрание священных текстов. Слово "Веда" происходит от корня, обозначающего знание (ср.: "ведать", "ведение", "ведовство", "ведьма"), Индоарии полагали, что Веды никогда никем не были созданы; они существуют вечно и потому не могут содержать ошибочных утверждений. Ведь ошибаться способен лишь кто-то — будь то человек или божество. Если же автор отсутствует, то нет и почвы для заблуждений.

Веды передавались главным образом в устной форме. Запись священного текста, которая могла бы оказаться доступной представителям низших каст, означала, с точки зрения индоариев, его осквернение. Они полагали, что единственный способ не утратить слово Вед — запомнить его наизусть. Не зрение, а слух давал человеку возможность приобщиться к ним. А потому чаще всего индийцы и называли Веды словом "шру-ти" ("услышанное").

Устный характер ведийской традиции предопределил многие особенности индийского мышления. Важнейшей темой теоретических

споров в Индии стал не только смысл текста, не только его содержание, но и текст сам по себе, слова и фразы, из которых он состоит. Неудивительно, что Индия на тысячи лет опередила Европу в осмыслении и анализе языка.

Самый древний ведийский памятник — Ригведа, или Веда гимнов, — восходит к рубежу II и I тысячелетий до н. э., когда арии стали расселяться в долине Инда. Гимны чаще всего обращены к богам и содержат хвалу в их адрес, а также просьбы даровать "обращающемуся" потомство, могущество, удачу во всех жизненных делах. Декламировать их нараспев входило в обязанности хотара жреца, который должен был таким образом привлекать внимание божества к предлагаемой ему жертве.

В начале первого тысячелетия до н. э. индоарии освоили новые земли к юго-востоку от долины Инда, по берегам Ганги и Ямуны (современные Ганг и Джамна). В этот период складываются остальные, "младшие" ведийские сборники (самхиты) и комментарии к ним (Брахманы). Самаведа, или Веда песнопений, представляла собой руководство для удгатара, которому во время жертвоприношения надлежало услаждать слух божества песнопениями, а Яджурведа, или Веда жертвенных формул, — сборник инструкций для адхварью жреца, ведавшего "материальной частью" обряда. Свои действия адхварью сопровождал произнесением особых изречений — яджусов (из них и состоит Яджурведа).

Особняком стоит четвертая из самхит, Атхарваведа — собрание магических заклинаний. В нее входят как полезные рецепты (лечебные, охотничьи и т. д.), так и вредоносные, направленные на устранение врага, соперника в любви, а также предназначенные для отпугивания демонов — апсар и гандхарвов.

Следующий, третий этап распространения брахманистской культуры отразился в Араньяках и Упанишадах. В VII–VI вв. до н. э. в жизни индоариев произошли большие изменения. Племенные союзы мало-помалу превращались в государства, а вожди становились царями. В кшатрийской среде стали распространяться новые, непривычные для традиционного арийского сознания взгляды. Согласно этим новым представлениям, брахманы знают лишь внешнюю, поверхностную сторону бытия, тогда как подлинная, глубинная истина им недоступна. Ее в тайне, в лесной глуши

возвещали новые учителя, происходившие из кшатрийских родов. Упанишады (дословно это название означает "сидение у ног (учителя)") рассматривались как руководство для "лучших среди брахманов", для тех, кто оказался в состоянии постичь кшатрийскую эзотерику.

По ведийским текстам можно проследить эволюцию, которую претерпели религиозные воззрения индоариев. В жертвоприношениях они видели способ воздействия на многочисленных богов, которых представляли себе как существ могучих, непредсказуемых и потому опасных. Без них не обойтись — и вместе с тем с ними необходимо держать ухо востро. При совершении обряда нельзя ошибиться. Если же ошибка допущена, то жертву следует "излечить". Это и становится обязанностью брахмана. В своем сознании он творит второй, символический обряд и этим обеспечивает эффективность первого.

Что же дает брахману такую возможность? Это особая волшебная сила; в индийских священных книгах она также называется словом "брахман". Подобно тому, как коров собирают в коровнике, все боги заключены в брахмане. Не только сами боги, но и ведийские гимны содержат в себе частицу этой силы. "Внутренняя жертва", совершаемая жрецом-брахманом, постепенно начинает рассматриваться ариями как универсальный ключ ко всякой проблеме человеческого существования, а ритуальные термины — как универсальный язык, пригодный для осмысления любого явления в мире. Сам космос виделся приверженцам брахманистской религии как огромное вселенское жертвоприношение, как огромный ритуальный костер.

По-новому понималось теперь и значение обряда. Первоначально, когда жертвоприношение было только способом решения самых "земных", житейских проблем, смысл отождествлялся с его результатом, т. е. с тем, что возникает после его окончания. Традиция Упанишад расставила акценты иначе. Пока обряд продолжается, человек, заказавший его, находится не в земном мире, полном тягот и опасностей, а в мире высшем, где нет ни болезней, ни вражды, ни смерти. Поэтому главная цель ритуала — как можно более длительное пребывание в этом блаженном состоянии. Но рано или поздно жертвоприношение заканчивается. Его заказчик опять возвращался в земной мир, из которого хотел уйти хотя бы на время.

Так сложилось представление о вечном круговороте, который составляет сущность человеческого существования. Этот путь (его называли "путь предков" — питрияна) не заканчивается со смертью человека. Тот, кто в прежней жизни вел себя достойно, может родиться вновь в семье брахмана, кшатрия или вайшьи. Тот же, кто отличался дурным поведением, возвращается в мир по-другому: он "достигает лона собаки, или свиньи, или чандалы (человека низкой касты)".

Чтобы остановить поток перерождений (сансара), необходимо стать на "путь богов" (деваяна). Он предназначен не для всех, а лишь для посвященных, для тех, кому ведомо учение о пяти огнях. "Путь богов" завершается не новым возвращением в мир, а проникновением человека в "мир Брахмана" (брахмалока). И здесь, в этой "запредельной дали", он остается навсегда.

Душа человека (атман), переселяющаяся из одной телесной оболочки в другую, потому и стремится к освобождению от сансары (мокша), что в "запредельной дали брахмана" она встречает нечто родственное себе. Мировая душа, Брахман, по природе своей тождественна душе отдельного человека, точно сделана с ней из одного материала. Знание этого тождества представляет собой высшую ценность. Осознать его человеку мешает майя — вселенская иллюзия, своеобразный мираж, заставляющий человека поверить в несуществующее и уводящий его от подлинной реальности.

Как же совместить стремление к мокше с остальными человеческими обязанностями? По индийским представлениям, человек должен стремиться к четырем целям: артхе (польза, успех), каме (любовь), дхарме и, наконец, мокше — освобождению от пут сансары. Четырем целям соответствуют четыре стадии человеческой жизни (ашрамы). Первая — брахмачарья — начинается с упанаяны (второе рождение) — обряда, знаменующего прием мальчика в варну. В этот период он изучает Веды под руководством учителя (гуру). Затем следует новая ашрама — грихастха. Теперь юноша должен жениться, завести семью и сделаться домохозяином. По истечении этой стадии, наполненной житейскими заботами, начинается третья ашрама — ванапрастха. Достигнув ее, домохозяин должен был оставить семью и удалиться в лес, чтобы там, в уединении, вести жизнь аскета, ограничив до минимума свои телесные потребности и сосредоточившись на единстве атмана и Брахмана. По окончании

ванапрастхи приходит последняя пора, завершающая земной путь человека, — саньяса. Санья-син покидает лес и, отказавшись от всякой, даже самой ничтожной собственности, начинает странствие по дорогам Индии. Питаясь подаянием, почти без одежды, он занят одним: подготовкой своей души к соединению с Брахманом. Так выглядела идеальная модель человеческого бытия, которой надлежало следовать всем ариям.

Однако по мере того, как индоарийская цивилизация расширялась, включая в свою орбиту все новые страны и народы, становились все более очевидными и присущие ей противоречия. Недавно арианизированных жителей Индии "старые" арии по-прежнему рассматривали как варваров. К востоку от рубежей Арьяварты в V–IV вв. до н. э. началось формирование мощных имперских государств. Центром великой новой державы стала Магадха. Но в ритуальном отношении она оставалась "нечистой землей". И не случайно именно здесь постепенно появлялось все больше людей, задумывавшихся о противоречиях брахманизма и признававших ограниченность ритуалистического мировоззрения.

Учения настиков — "неверных", как именовали их приверженцы брахманизма, во многом разнились между собой. Объединяло их лишь неприятие брахманистских жертвоприношений, божественных почестей, воздаваемых брахманам, и самого языка арийской цивилизации — санскрита. Как и создателей Упанишад, настиков волновал вопрос: какими способами человек может освободиться от гнетущей земной жизни, вырваться из круговорота сансары? Но при этом их занимала участь не избранных, а каждого человека — независимо от его происхождения.

Центральную роль в неортодоксальных учениях играло понятие кармы. Корень этого слова (кар) означает действие. Закон кармы, главный закон человеческого существования, состоит в том, что человек отвечает не только за поступки, совершенные в этой жизни, но и за все, содеянное в прошлых перерождениях. Участь каждого целиком и полностью зависит от него самого. Чтобы преодолеть действие закона кармы, нужны особые действия. Их разработка составила содержание наиболее радикальной из неортодоксальных религий джайнизма.

Самая характерная черта джайнской религии — крайний аскетизм. Ее последователи подвергали себя настоящим истязаниям, стремясь к освобождению от сансары. Идеалом джайна считалась добровольная смерть от голода. Джайны, отвергавшие брахманистские обряды и считавшие недопустимым и безнравственным принесение в жертву животных, обосновывали свои убеждения принципом ахимсы "непричинения вреда живому". Для них были священны все живые существа, кем бы они ни были.

Согласно воззрениям самих джайнов, их религия существовала всегда. В джайнских священных книгах говорится о 24-х джинах (отсюда и название "джайнизм"), или победителях — тиртханкарах ("нашедших брод"), великих и непогрешимых учителях. Тиртханкары уже являлись людям бесчисленное число раз. И всякий раз, когда испорченность мира достигает предела и мир гибнет, они являются вновь.

Считается, что все "нашедшие брод" происходят из кшатрийских семей. Даже здесь сказалась нескрываемая неприязнь суровых восточно-индийских аскетов к брахманам и брахманизму. Главным персонажем джайнской традиции стал последний из тиртханкаров — Джина Маха-вира (599–527 гг. до н. э.). Дожив до тридцати лет, он бросил дом, раздал все, что имел, и сделался отшельником. По прошествии 12-ти лет он обрел всезнание — кеваладжняну. Иначе говоря, в этот момент он стал Джиной — человеком, победившим земные страдания, и открыл путь освобождения от них.

Вокруг Джины образовалась сплоченная община верных последователей. Спустя несколько лет после его смерти она распалась на два направления, существующие по сей день. Сторонники первого, относительно более мягкого и либерального по своим принципам, называют себя шветамбарами, или "одетыми в белое". Противостоящие им "радикалы" именуются "дигамбарами" — "одетыми воздухом". Шветамбары полагали, что джайну приличествует носить белые одежды, тогда как дигамбары и это считали недопустимой роскошью.

Все, что существует, делится, согласно джайнским представлениям, на два вида: джива и аджива — душа и "не-душа": то, что душой не является. Джива может воплотиться в каком угодно теле — от человека до насекомого. Но она не обязательно заключена в

телесной оболочке. Мириады невоплощенных джив наполняют Вселенную.

Джива и аджива совершенно различны по своей природе — и вместе с тем соединение их неизбежно. Причиной тому является непреодолимая сила времени кала. Именно она вовлекает дживу в мировой процесс. В результате каждого поступка, совершаемого человеком, к дживе прилипают частицы вещества, из которого состоит кармическое тело — карма-шарира. От него-то и зависит судьба человека и все его будущие рождения.

Дживу джайны рассматривают как своего рода тело. Физическое же тело "достается" ей вместе со всеми его свойствами, со всеми последствиями прежних существований. Если же и на этот раз джива не ведет праведную жизнь, а предается страстям и разгулу, то после смерти тела она попадает в ад, правда, не навсегда. После кратковременного пребывания в преисподней порочную душу ждет гораздо более суровая кара — новое возвращение на землю.

Джайнский рецепт спасения предполагает полное преодоление страстей. Для этого необходимо соблюдать пять великих обетов: ахимсу, справедливость (сатья); застeya — неприсвоение чужого, брахмачарью — целомудрие и апариграху — воздержание от суетных привязанностей.

Хотя джива может вселиться в какое угодно тело, достичь освобождения способен только человек. Божество может обрести его только в том случае, если снова родится — на сей раз в человеческом образе. Среди джайнов велись и другие дискуссии. "Либералы"-шветамбары допускали, что женщина может вырваться из потока перерождений; что же касается дигамбаров, то они, как впоследствии буддисты, полагали, что для этого она должна прежде появиться на свет в облике мужчины.

В третьем-втором веках до н. э. влияние джайнской религии резко идет на спад. Община джайнов все больше замыкалась в себе, уже не претендуя на какое-либо внешнее влияние. И все же джайнизм не растворился в океане индуистских верований и культов. Более того, среди джайнов появились выдающиеся ученые и философы, прославившиеся далеко за пределами малочисленного сообщества монахов. Теперь последователям "нашедших брод" надо было уживаться с приверженцами самых различных направлений и школ.

Примечательно, что главным принципом джайнской философии стала анэкантавада — учение, согласно которому нет ни абсолютной истины, ни абсолютного заблуждения: всякое высказывание истинно лишь "некоторым образом" — с определенной точки зрения.

Другим неортодоксальным учением был буддизм. Его история также началась на окраине индоарийского мира, в земле северного племени шакьев. По преданию, у царя шакьев Шуддходаны родился сын, получивший имя Сиддхартха. Ему и было суждено основать новую религию. (Пройдет время, и в самых разных странах люди будут звать его "Шакья-муни" (отшельник из племени шакьев).

Радость, вызванная рождением наследника, сменилась вскоре горечью утраты: мать царевича скончалась. Потрясенный отец решил воспитывать Сиддхартху так, чтобы он не знал никаких огорчений и не имел даже понятия о болезнях, страданиях, смерти. Такое беспечальное существование продолжалось, пока принцу не исполнилось двадцать девять лет. Но однажды, во время прогулки ему повстречались сперва прокаженный, вслед за ним — дряхлый старик, а затем — похоронная процессия. И удивленному Сиддхартхе пришлось о первом услышать: это несчастье, иногда постигающее людей; о втором — вот удел некоторых счастливых, которым удастся дожить до старости, а о третьем — такова участь, уготованная каждому, и избежать ее не дано никому. Для Сиддхартхи началась пора тревожных и мучительных размышлений. Однажды ночью покинув царский дворец, царевич несколько лет провел в поисках верного пути, обращаясь то к одному, то к другому из известных в те времена религиозных учений. Но все они разочаровали его. И когда, казалось бы, все варианты были им испробованы, Сиддхартха почувствовал, что на него снизошло просветление. (Слово "Будда" и означает "просветленный" или "пробужденный".) В этот миг царевич постиг четыре благородные истины, ставшие основой нового учения. В чем же они заключаются?

Страдание пронизывает всю человеческую жизнь: "Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание, смерть есть страдание, соединение с нелюбимым и пребывание врозь с любимым есть страдание, необладание тем, чего желаешь, есть страдание". Причина страдания — не отсутствие желаемого, а сама жажда обладания (тришна), приводящая к перерождению.

Но вместе с тем страдание преодолимо. К его прекращению ведет "благородный восьмеричный путь". Конечную цель этого пути Будда назвал нирваной ("затухание", "угасание").

Нирвану невозможно описать с помощью слов, используемых людьми для обозначения явлений мира, окружающего нас, так как с ними она не имеет ничего общего. Есть лишь один способ узнать ее природу — прийти к ней по восьмеричному пути.

Восьмеричный путь начинается с "правильного воззрения", т. е. с усвоения четырех благородных истин. Но необходимо еще и волевое устремление к прекращению страданий (правильное устремление). Нирвану не достигнет безнравственный, нечестный человек; поэтому третьим, четвертым и пятым этапами восьмеричного пути в проповедях называются "правильная речь" — отказ от брани, обмана и лжесвидетельства; "правильное действие" — доброта, человечность в поступках и ненанесение вреда живым существам, в том числе животным, и "правильный образ жизни" — добывание средств к существованию только дозволенными, допустимыми с моральной точки зрения способами. Однако и это само по себе не приводит к освобождению. Следующий шаг — установление контроля над сознанием, а затем — "правильное усилие": тот, кто хочет обрести нирвану, должен исключить из сознания любые суетные помыслы и стойко сопротивляться дурным влияниям и соблазнам. Но кульминацией, высшей ступенью восьмеричного пути являются седьмой и восьмой шаги — "правильное внимание" и "правильное сосредоточение". На этой стадии человек преодолевает главное препятствие, отделяющее его от нирваны, — ахамкару, или представление о своем "я" как о реальном и устойчивом явлении.

Постепенно сложилась своеобразная философия буддизма. Проповедуя спасительный восьмеричный путь, приверженцы Шакьямуни не могли только ссылаться на авторитет учителя. Ведь они обращались к посторонним людям, зачастую ничего не знавшим о нем. Поэтому им приходилось доказывать справедливость его воззрений.

В одном из памятников буддийской литературы — "Милиндапаньха", или "Вопросы царя Милинды" — рассказывается о встрече царя Милинды с буддистом Нагасеной. Монарх и аскет обсуждают вопрос о том, что такое человек, точнее — что такое человеческое "я". Нагасена сравнивает человека с колесницей.

Правильно ли будет сказать, что колесница — это одно из ее колес? Или ось, соединяющая два колеса? А можно ли назвать словом "колесница" сиденье или дышло? Нет, только вместе взятые, все эти предметы составляют повозку. Если разобрать ее по частям, то колесницы не станет, хотя детали и сохранятся. Такое же сочетание самых разных элементов представляет собой человек. Он состоит из множества различных, не сводимых друг к другу черт, сторон, качеств. Единственное, что связывает их воедино и приводит колесницу в движение, это все та же тришна, неистовая жажда бытия.

Основной мишенью буддийской критики было брахманистское учение об атмане. Нет никакого устойчивого и неизменного начала в человеке, нет ничего такого, что могло бы кочевать из одной телесной оболочки в другую, как это изображали сторонники брахманизма. Иначе говоря, нет никакого атмана. По-настоящему реальны только "детали колесницы". Их существование ни от чего не зависит.

Такие "детали", из которых состоит человек, буддисты называли скандхами, или группами. Это нама-рупа (тело), ощущения (ведана), образы восприятия (самджня), желания и влечения, приводящие в действие закон кармы, (самскара), и сознание (виджняна). Они "состоят" из дхарм, мельчайших частиц, каждая из которых существует мельчайшие доли секунды. Дхарма подобна мгновенной вспышке огня, однако этого мгновения достаточно, чтобы от одной дхармы вспыхнула другая. Это непрекращающееся горение и есть жизнь, наполненная страданием. После смерти человека дхармы перегруппируются, и их новая мозаика становится его новым перерождением.

Единственный, кто свободен от страдания, — архат, достигший нирваны. Он полностью утратил связь с миром и обрел абсолютную независимость от него.

Однако среди последователей Будды были не только покинувшие мир аскеты-монахи, но и миряне. Восьмеричный путь был для них закрыт: выполнить все требования, необходимые для движения по нему, могли лишь монахи, отказавшиеся от всякой практической деятельности. От буддистов-мирян требовалось немного: гуманное отношение к живым существам, правдивость в речах, воздержание в чувственных наслаждениях и трезвый образ жизни, а также

материальная поддержка монашеской общины (сангхи). Но сделаться ее полноправными членами они не могли.

Демократизм сангхи оборачивался, таким образом, элитарностью нового рода. И почитатели Будды постепенно разделились на два направления: на адептов "монашеского буддизма" и сторонников "большой Сангхи", включающей и мирян, — махасангхиков. Впоследствии это направление получило название махаяны (широкого пути). Секты, составившие консервативное, "монашеское направление", впоследствии будут охарактеризованы своими противниками как приверженцы "хинаяны" — "узкого пути".

Самый знаменитый вариант философии махаяны связан с именем Нагарджуны, основателя мадхьямики ("срединной" школы, или школы срединного пути). С точки зрения раннего буддизма, реальность человеческого "я" относительна, а реальность дхарм абсолютна. Но не наивно ли думать, что существование дхарм ничем не обусловлено? Может ли что-либо вообще существовать, не имея причины? А если нет, то всякое существование обязательно от чего-то зависит, а потому не обладает подлинной реальностью. Таким образом, в мире нет ничего по-настоящему реального, полный, на первый взгляд, самых разнообразных явлений, красок, качеств, он на самом деле пуст. Такова центральная мысль шуньявады, или учения о пустоте.

Однако ее необходимо уточнить. Иметь причину и, следовательно, зависеть от нее должно всякое отдельное явление. Но когда речь заходит обо всех явлениях вместе, о мироздании в целом, то мы как бы рисуем окружность, внутри которой оказываются и все следствия, и все причины. И тогда пустой мир внезапно наполняется. Явления, каждое из которых по отдельности нереально, все вместе составляют то единственно реальное, единственно подлинное, что существует в мире: мир в целом. Такая философия привела к переосмыслению важнейших идей буддизма. Место замкнувшегося в себе архата в махаяне занял бодхисаттва — святой подвижник, который по своим моральным и духовным качествам вполне заслужил освобождение, но сознательно не совершает последнего, заключительного шага, чтобы остаться в мире и помогать людям обрести просветление.

Приверженцы махаяны переосмыслили и сам образ Будды. Сиддхартха Гаутама стал Просветленным не при появлении на свет, но в результате озарения, наступившего после длительного

подвижничества. Шакья-муни не был единственным, кто принес людям весть о возможности преодоления страданий. Примеры просветления, снисходившего на самых разных людей в различные времена, неисчислимы. Будды и бодхи-саттвы — всего лишь личины, зримые образы, необходимые для того, чтобы простые люди, нуждающиеся в такого рода "пояснительных картинках", имели возможность получить хоть какое-то представление о подлинном Будде. Каждый из них — просто-напросто один из "посланцев", "вестников", постоянно направляемых в мир безличной, недоступной для человеческого понимания и восприятия силой, которую буддийские философы именуют "дхармакайя", или "тело дхармы".

Индуизм и классическая индийская философия

Индуизм представляет собой грандиозный синтез самых разных верований, учений, обычаев, многие из которых возникли не только раньше, чем буддизм, но и задолго до прихода ариев в Индию. Это великое смешение началось в первые века новой эры; становление же индуизма как системы происходит в IV-VI вв. н. э., когда северная и центральная Индия объединяется под властью династии Гуптов. Центром империи стала Магадха. В отличие от прежних правителей, Гупты покровительствовали не джайнам и не буддистам, а приверженцам брахманистской ортодоксии.

Брахманистская традиция претерпела к тому времени важные изменения. Специалисты по жертвоприношениям поняли, что многовековой спор с настиками можно выиграть лишь в том случае, если ортодоксия привлечет на свою сторону тех, от кого ее жрецы прежде высокомерно отворачивались — неарийские касты и народы, с их обрядами и обычаями.

В центре индуистского пантеона находятся три фигуры. В состав этой "троицы" (тримурти) входят Брахма, Вишну и Шива. Брахма, бог-создатель Вселенной, не обладает большой популярностью. Огромное большинство индусов разделяется на три великие традиции — вишнуизм, шиваизм и тесно связанный с культом Шивы шактизм.

Сущность синкретической религии индуизма раскрывается в одном из эпизодов индийского эпоса Махабхараты — в Бхагавадгите.

Два княжеских рода — Пандавы и Кауравы — ведут многолетнюю и непримиримую борьбу. И вот, наконец, два войска выстроились перед решающим сражением. Вместе с другими братьями-Пандавами на поле битвы выезжает на своей колеснице неустрашимый Арджуна. Но внезапно он сознает, что и во вражеском стане находится немало близких ему людей (да и родственников ведь отцы Пандавов и Кауравов — братья). Перед внутренним взором Арджуны возникает картина предстоящего кровопролития, чудовищного греха, непоправимого нарушения дхармы. В этом бесчинстве доблестный воин не желает принимать участия.

Тогда возникший колесницы, на которой едет Арджуна, являет ему свое истинное обличье. Перед воителем предстает сам бог Кришна — Бхагаван и обращается к нему с речью. В мироздании, говорит он, господствует незыблемый порядок, и каждый человек занимает в нем свое место. Поэтому и к освобождению от кармы можно идти тремя разными путями. Первый джняна-марга, или путь знания. Вступивший на него должен осознать неподлинность, иллюзорность повседневного бытия, т. е. всего того, что мешает человеку достичь освобождения. На это способен только подвижник, предавшийся медитации.

Другой путь к освобождению — карма-марга (путь действия). Активное участие в жизни тоже может принести избавление. Правда, при одном обязательном условии: оно должно быть бескорыстным. Воин, выполняющий свой долг, не должен думать о награде.

Однако как подвижников, так и воинов в мире немного. Но существует третий путь, доступный каждому человеку, — путь любви (бхакти-марга). От того, кто идет по нему, требуется лишь одно — самозабвенная любовь божеству. Чтобы проникнуться ею, не нужны ни духовное совершенство аскета, ни отвага воина.

Примечательно, что все три пути рассматриваются как равноценные. Поэтому учение Бхагавадгиты и стало основой того грандиозного синтеза культов и традиций, который и получил название индуизма. Элементами этого синтеза и стали, в частности, шесть ортодоксальных философских школ.

Классическая философская литература Индии подразделяется на два вида сутры и комментарии. Сутры ("нить") представляют собой сборники кратких афористических изречений, выражающих, как предполагается, основные идеи данного учения. Однако в силу своей

краткости сутры непонятны непосвященным. Поэтому в ходе развития и распространения учения их необходимым дополнением становятся комментарии. Коль скоро комментатор обращался к "непосвященным", толкование учения перерастало в доказательство его истинности. Поэтому индийский философский комментарий строится как диалог. В нем участвуют, с одной стороны, "автор", а с другой — оппонент. Последний выглядит чаще всего как условный персонаж, лишенный каких-либо индивидуальных черт. Оппонент возражает по любому поводу, словно забывая на каждой следующей странице все то, что он говорил на предыдущей. Он нужен лишь для того, чтобы продемонстрировать всепобеждающую силу и неуязвимость данного учения.

Ортодоксальные школы именовались "даршанами", или "воззрениями". Речь шла, таким образом, о различных учениях, которые, при их очевидном несходстве, были сочтены "допустимыми", с индуистской точки зрения. Каждая даршана имела при этом свою историю, и к эпохе великого синтеза она пришла своим путем.

Санкхья ("подсчет") по своей проблематике была близка буддизму и лишь довольно поздно оказалась поглощена брахманистской ортодоксией. Легендарный создатель Санкхья-сутр Капила был объявлен воплощением Вишну. Правильнее говорить не о традиции, а о многочисленных традициях санкхьи, связанных с именами разных учителей и сильно отличавшихся друг от друга. Их систематизация завершилась в III в. н. э., когда был создан канонический текст — Санкхьякарика, автором которой считается Ишваракришна.

Главной проблемой для санкхьяиков было, как и для буддистов, преодоление страдания и освобождение от сансары. Чтобы решить ее, учителя санкхьи составляли своеобразные списки "элементов бытия". В их перечень входили как природные стихии, выступающие в качестве материала для предметов внешнего мира — земля, вода, огонь, воздух и эфир, — так и человеческие способности и свойства — слух, индрии (органы чувств), органы для восприятия вкуса и обоняния, "телесный облик" (нама-рупа). Присутствуют здесь и сознание (буддхи), а также представление человека о своем "я" (ахамкара). Такое сведение вместе характеристик внешней реальности и внутренних свойств субъекта созвучно поискам буддийских мыслителей. Санкхьяики стремились обнаружить первопричину всего

сущего, внешним и поверхностным проявлением которой выступают все эти элементы. Эту первопричину они представляли себе как безличное женское начало и называли ее Пракрити ("природа").

Однако для того, чтобы возник мир, требуется еще одно условие. Должно произойти смешение таинственных стихий — гун. Гуны (дословно "волокно") представляют собой своеобразные "вещества", определяющие, в частности, душевные свойства и состояния человека. Гуны бывают трех видов — саттва, раджас и тамас, причем каждую символизирует определенный цвет: саттву белый, раджас — красный и тамас — черный.

Белые гуны воплощают благость и спокойствие. Красные — стихию страсти, порывы и необузданные влечения. С раджасом связана как любовь, так и ненависть. И, наконец, черные гуны означают особый психологический комплекс, который можно охарактеризовать словами "смерть" и "препятствие". Чтобы человек мог обрести освобождение, в его природе должны преобладать белые гуны.

Единственное, что не порождено Пракрити, — это способность ее воспринять. Эту способность имеет мужское начало (Пуруша). В отличие от Пракрити, Пуруша абсолютно пассивен. Он — только зритель грандиозного спектакля, который разыгрывает перед ним Пракрити. Но именно в силу своей пассивности он начинает отождествлять себя с образами, которые он видит на сцене. Поэтому необходимо преодолеть ложные самоотождествления человека, "отделить" Пурушу от того, чем он в действительности не является. Достижению этой цели и служит медитативная практика санкхьи.

Многое сближает санкхью с йогой. Последователи Патанджали (таково было имя легендарного создателя Йога-сутр) разрабатывали прежде всего практические приемы освобождения. Для этого, полагали приверженцы йоги, необходимо, чтобы прекратилась работа рассудка (читта), непрерывно продуцирующего ложные самоотождествления человека с образами внешнего мира.

Путь йоги делится на два основных этапа — крийяйогу и раджайогу. Чтобы пройти первую стадию, необходимо соблюдать длительное моральное воздержание и ахимсу, т. е. не причинять вред живым существам, быть правдивым, не воровать, сохранять целомудрие и не принимать подарков; большое значение имеет и

изучение священных текстов. Йогин должен жить под открытым небом или в уединенной хижине, быть умеренным в еде, воздерживаться от общения с людьми (в первую очередь с женщинами) и от использования огня. С помощью специальных поз, благоприятствующих сосредоточению, — асан, подвижник достигает контроля над дыханием: без этого прекратить работу рассудка считается невозможным.

На стадии раджайоги происходит сосредоточение индрий (органов чувств). В обычном состоянии внимание человека рассеяно; читта "перескакивает" с одного объекта на другой, находясь во власти приятных и неприятных ощущений. Теперь же человек обретает способность "воздержания от объектов", или их "невосприимчивости". На последней ступени — самадхи — Пуруша, очистив свое сознание от объектов, открывает свою подлинную природу.

Школы ньяя и вайшешика связаны настолько тесно, что нередко рассматриваются как единая система. Между ними существовало своеобразное разделение труда. Термин "вайшешика" происходит от слова "вишеша" (отличие, особенность), и, в соответствии со своим названием, она представляет собой детальное учение о Вселенной. Автором сутр вайшешики считается Канада, а самый древний и знаменитый комментарий на них приписывается Прашастападе. Ньяя же представляет собой логическое учение, которым надлежит руководствоваться в споре. Согласно традиции, сутры этой школы были созданы Готамой, который, однако, рассматривается не столько как основоположник учения ньяи, сколько как глава общины найяиков. Классическое толкование Ньяя-сутр принадлежит Ватсьяяне (IV в. н. э.).

Все многообразие явлений в конечном итоге сводится, по мнению вайшешиков, к семи категориям (падартха): субстанция (дравья), качество (гуна), действие (карма), род (саманья), особенность (вишеша), взаимосвязь (самавайя) и небытие (абхава). Среди субстанций — пять природных стихий земля, вода, огонь, воздух, пространство (акаша). Вайшешики считали, что земля, вода, огонь и воздух состоят из атомов (ану). Но ану слишком малы, чтобы их можно было ощутить.

Среди субстанций (дравья) особое место занимают души (дживы). Они бывают двоякого рода: существует одна джива, обладающая

абсолютным знанием и свободная от страданий и желаний, — божество, создающее мир (Ишвара), а наряду с ней — огромное число индивидуальных душ, находящихся в телах. Но если тела преходящи, то пребывающие в них дживы вечны. Душа может обрести освобождение лишь благодаря сознанию — манасу.

Манас так же мал по размеру, как и атом. Он существует в бесконечном количестве отдельных проявлений, так как каждая джива имеет свой манас. Он делает возможной соединение дживы с предметами внешнего мира и друг с другом и играет роль посредника при ощущениях страдания и наслаждения.

Если учение о мире составляло задачу вайшешики, то функция ньяи состояла в разработке пригодных для этого понятий и классификации источников знания (праман): пратьякши (восприятия), анумены (логического вывода), упаманы (сравнения) и шабды (словесного сообщения).

Все построения ньяя-вайшешики должны были служить достижению высшей цели — освобождения. Приверженцы двух объединившихся школ полагали, что мокшу можно приблизить добрыми делами, но достичь ее способен лишь тот, кто изучил философские категории. В результате специальных интеллектуальных упражнений возникает особый род соединения дживы с манасом. Благодаря ему человек приобретает способность увидеть все субстанции, собственной дживы и других джив, что и приводит человека к освобождению.

Миманса и веданта

Среди ортодоксальных брахманов издавна существовало представление об истинном учении — шастре, которое изложено в двадцати книгах (адхья). Двенадцать книг из двадцати составляют сутры мимансы (пурва-мимансы), четыре — сутры веданты, или уттар-мимансы, а-сутры, и, наконец, еще четыре — сутры Санкаршанаканды. Два из этих учений — миманса и веданта сыграли особую роль в истории индийской философии. Слово "миманса" означает "размышление" или "исследование". Судьба этой школы примечательна: она оказалась единственной философской системой,

сумевшей предложить непротиворечивое истолкование всех священных текстов индуизма применительно к повседневному поведению человека.

Создателем Миманса-сутр считается Джаймини. О нем не сохранилось никаких достоверных сведений. Зато о многом говорит нам само его имя, принадлежавшее одному из самых древних и почитаемых арийских родов.

Главная проблема мимансы — исследование дхармы. Его необходимость была связана с существованием небрахманистских учений о дхарме (в первую очередь буддийского), борьба против которых с самого начала составляла важнейшую задачу мимансы. Почему именно Веда, и только она, представляют собой источник знания о дхарме? Предписания Вед невозможно опровергнуть именно по той причине, что они не рассказывают ни о каких фактах, но указывают, что надлежит делать. Поэтому для их опровержения у нас нет никакого логического основания. Вместе с тем понять, что нам выгодно с житейской точки зрения, т. е. определить, в чем состоит артха, мы можем сами, не обращаясь ни к каким авторитетам. С дхармой дело обстоит иначе — узнать, как мы должны поступать, в чем заключаются наши обязанности — здесь без такого авторитета, без "призыва к действию" не обойтись. Восприятие (пратьякша) помогает нам лишь тогда, когда мы имеем дело с окружающими нас предметами — если же речь идет об обосновании обязанностей человека, они оказываются непригодны.

Но в распоряжении человека, принадлежащего к брахманистской традиции, есть другое средство познания. Это слово — шабда; и оно воплощает вечную, незыблемую истину, не зависящую от времени и места. Между словом и тем предметом, который это слово обозначает, существует изначальная и нерасторжимая связь. Пусть несведущим людям кажется, будто они условились называть корову коровой, а тигра — тигром, на самом деле соединение слов и вещей не зависит от причуд человеческого ума. Именно поэтому Веда, состоящие из слов, заключают в себе полную, абсолютную истину, и все ведийские ритуальные правила надлежит неукоснительно исполнять.

Но какова цель жертвоприношений? На первый взгляд, человек приносит жертвы богам, чтобы заслужить их расположение. Однако, с точки зрения мимансы, сущность ритуала в другом. Обряд

совершается вовсе не ради божества, а для того, чтобы достичь чудесной силы, не приходящей к человеку извне, но "вырастающей" из глубин его существа. Эту силу учителя мимансы называли апурвой, т. е. "не-первым", т. е. тем, что отсутствует в начале жертвоприношения и возникает лишь постепенно. Апурва появляется не по истечении каждого отдельного обряда, но представляет собой итог человеческой жизни. В результате за смертью человека не следует его новое перерождение.

Реальность богов как самостоятельных существ мимансаки отрицали. Те персонажи, к которым обращены ведийские гимны, — всего лишь имена, присутствующие в ритуальном тексте. (Вспомним, что даже буддисты и джайны признавали существование богов.) Примечательно, что самая ортодоксальная из индуистских философских школ была по западным меркам откровенно "безбожной". Но то, что исследователи часто принимали за "атеизм", скорее представляло собой способ совместить многочисленные народные культы с традицией брахманизма. Ведь в каждой деревне есть свои боги, которым издревле приносятся жертвы, и все они оказывались теперь совместимы с индуистской дхармой: исполнение ведийских обрядов не противоречит местным, ибо служит иной цели.

К сутрам мимансы примыкают сутры веданты (Брахма-сутры), создателем которых считается Бадараяна. Если в поле зрения Джаймини находится дхарма, то Бадараяна, рассуждая о Брахмане, показывает, что ждет после смерти человека, следующего ей.

Долгое время учителя мимансы комментировали оба собрания сутр. Выбор текста определялся лишь тем, какую проблему они собирались обсуждать. Размежевание мимансы и произошло позднее.

Самый авторитетный и полный комментарий на сутры Джаймини Миманса-сутрабхашья (IV–V в. н. э.) приписывается выдающемуся ортодоксальному мыслителю брахману Шабаре (Шабарасвамину). В этом колоссальном по объему произведении важное место занимает полемика против буддизма. Споры с буддистами имели огромное значение для развития мимансы; борьба с сильным и искушенным в философских дискуссиях противником заставляла учителей ритуала обращаться к проблемам, которые в противном случае едва ли могли привлечь их внимание, и нередко переосмысливать многие важные положения своей доктрины.

В Миманса-сутрабхашью входит отрывок из другого комментария, ни название, ни имя автора которого нам неизвестны. Мимансаки называли его просто "вритти" (т. е. "комментарий"), а его создателя (о нем не сохранилось ни достоверных сведений, ни даже легенд) — "вриттикарин". Центральное место в рассуждениях вриттикарина занимает вопрос о природе и возможностях чувственного восприятия. Человек может принять воспринятый им предмет за другой, например, перламутр за серебро. Как же определить, когда восприятие истинно, а когда — ложно? Ошибка в восприятии — следствие "помехи" (доша). Роль помех могут играть самые разные обстоятельства: сознание человека может быть ослаблено голодом, органы чувств — лихорадкой, а предмет восприятия может находиться слишком далеко, чтобы мы могли его как следует рассмотреть. Но во всех этих случаях речь идет об отклонениях от нормы. В обычном же состоянии человек воспринимает окружающий мир адекватно. Но как отличить поврежденное сознание от нормального? Спящий человек принимает сновидение за реальность, и пока он не проснется, он не может осознать, что это всего лишь грезы. Как знать, не похожи ли на сновидения и представления бодрствующего?

По мнению вриттикарина, между сном и явью есть принципиальное различие. Образы, являющиеся человеку во сне, не имеют четких очертаний; они текучи и изменчивы. Образы, возникающие в сознании бодрствующего человека, напротив, имеют твердую основу — реальные предметы, которые он видит перед собой.

Приверженцев мимансы интересовал не столько объект восприятия, сколько устройство самого человека, познающего внешний мир. Речь шла о том, есть ли у человека атман, т. е. существует ли устойчивое человеческое "я", ответственное за выполнение дхармы, получающее награду за благие поступки и несущее ответственность за дурные?

Мимансаки последовательно отстаивали существование атмана. Видеть, рассматривать человека только как поток постоянно сменяющих друг друга состояний (как это делают буддисты) было бы можно, если бы не существовало твердой основы — памяти, связывающей настоящее с прошлым. А она, в свою очередь, основана на восприятии. Мы не можем пожелать того, чего никогда не видели.

Поэтому и восприятие, и желание, и память — это разные стороны единого целого: человеческого "я".

К вриттикарину восходит и принятое в мимансе обоснование авторитета Вед. Чтобы сделать тезис о вечности ведийского слова убедительным, необходимо доказать, что слово вообще, т. е. набор звуков, которым принято обозначать тот или иной предмет, и сам этот предмет связаны друг с другом изначально. Если бы дело обстояло иначе, т. е. связь слова с обозначаемым предметом была кем-то создана, то такой "соединитель" (самбандхатар) остался бы в памяти людей, подобно Панини, создателю санскритской грамматики. Зато мы видим другое: слушая, как говорят взрослые, дети учатся понимать слова, а что это, как не ежедневное и ежечасное воспроизведение связи между словами и предметами? Но родители и сами были некогда детьми и точно-так же усвоили эту связь, учась говорить. Поэтому слова всегда были связаны с предметами, а следовательно, ведийский текст, как и сам язык, вечен.

Это учение было развито позднейшими учителями мимансы, на долю которых выпало завершить дело, начатое ее основоположниками, — вытеснить из Индии буддизм. Характерно, однако, что самый знаменитый из них, Кумарила Бхатта (VII в.), полагал, что остальные "ортодоксальные" направления — в частности, санкхья, йога, вишнуизм, и шиваизм — также враждебны ведийской традиции, как и доктрина буддизма.

В VIII в. ведущую роль среди ортодоксальных школ начинает играть веданта. Со временем в ее рамках создается основа нового синтеза классических систем, которые постепенно превращаются в ее разделы. Отношение этой школы к древнему брахманизму двойственно. С одной стороны, ее приверженцы возводили свои концепции к сутрам Бадараяны и даже к Упанишадам, с другой же — новая веданта складывается спустя более чем тысячу лет и совсем не там, где старая, — не в долине Ганга, а на варварском юге.

Наиболее ранней формой новой веданты стала адвайта-веданта, или "веданта недвойственности". Ее основатель — великий проповедник и философ Шанкара. Адвайта тесно связана с шиваитской традицией, и ее приверженцы рассматривают Шанкару как воплощение Шивы. Родиной Шанкары стало небольшое селение Калади. Считается, что он жил с 788 по 820 г., т. е. всего тридцать два

года. За этот короткий срок он успел сделать невероятно много — основал монастыри в разных частях Индии и создал огромное количество произведений, как прозаических, так и стихотворных. (Самое большое по объему и знаменитое среди них — комментарий на сутры Бадараяны).

Главная задача Шанкары — обосновать полное тождество атмана и Брахмана. Осознать его, полагал он, способны лишь очень немногие люди. Большинство же видит мир прямо противоположным образом: для них реально то, что находится перед глазами — вещи, другие люди, изображения богов. И уж никак невозможно для них усомниться в абсолютной, ни с чем не сравнимой реальности самих себя. Как же преодолеть пропасть, разделяющую истину и обыденный опыт? Единственное средство для этого — шрути. Шанкара резко критикует другие школы, например, йогу за недостаточное внимание к священным текстам.

Когда-то Шакьямуни утверждал, что понять сущность нирваны можно, лишь достигнув ее. В учении Шанкары проблема освобождения решалась по-другому. Его надо не достигнуть, а осознать. Брахман и атман всегда составляют единое целое. Но чтобы постичь эту реальность, необходимо преобразовать человеческое сознание.

Чаще всего люди связывают представление о своем "я" с телом. Так рассуждают, например, приверженцы локаяты, отрицающие закон кармы. Последователи Нагарджуны полагают, что "я" — это шунья, "мировая пустота". Истина же состоит в том, что "я" — это и есть Брахман. Но осознать это чрезвычайно трудно. Брахман, представляющий собой высшую реальность, ни с чем нельзя сопоставить. Ему невозможно дать определение, ведь "определить" значит ограничить, "положить предел". Недопустимо говорить "Брахман есть то-то и то-то". Но у нас есть другой способ постичь его: показать все то, чем он не является.

Чего же стоят в таком случае многочисленные описания Брахмана в священных текстах? Они представляют собой своеобразную игру: о Брахмане говорится так, как будто о нем можно говорить. Смысл таких вспомогательных иллюстраций лишь в том, что благодаря им люди узнают о существовании Брахмана, но не в раскрытии его природы. "Прозрение" же наступает только в результате длительной тренировки

сознания, состоящей в последовательном отрешении от всех иллюзорных образов Абсолюта. Поэтому брахманистские обряды, с точки зрения адвайты, также относятся к поверхностному, иллюзорному миру.

Свои версии веданты создали и приверженцы другого индуистского течения — вишнуизма. Самый знаменитый из них связан с именем Рамануджи (XI в.). Как и Шанкара, Рамануджа — уроженец индийского юга. По преданию, он происходил из брахманской семьи. Учение Рамануджи именуется вишишта-адвайта, или "относительная" адвайта, т. е. учение об относительной недвойственности. Если, согласно воззрениям Шанкары, Брахман и атман суть в буквальном смысле одно и то же, и проблема только в том, чтобы это осознать, то, с точки зрения Рамануджи, дело обстоит иначе: в его учении Брахман отождествляется с Вишну. Вишну — это огромное тело, содержащее в себе весь мир. Из самого себя он создает предметы, живые тела и души и повторяет это всякий раз после очередного разрушения Вселенной. Он управляет миром, как царь — страной, а душа — телом. Поэтому душа отдельного человека, по мнению Рамануджи, — вовсе не иллюзия, порожденная Брахманом, она вполне реальна. И чтобы Атман и Брахман обрели единство, требуются практические действия. В отличие от адвайты, традиция Рамануджи полностью признает значение ритуала для достижения освобождения от сансары.

Речь идет при этом не только о брахманистском ритуале, но и о южной, "варварской" народной традиции альваров — бродячих поэтов, признававших лишь путь бхакти и отвергавших как жертвоприношения, так и аскетическую практику. По мнению Рамануджи, подлинная бхакти немыслима без знания Вед. Но и у того, кто несведущ в ведийской премудрости, есть свой способ почитания божества прапатти, бескорыстное самоотречение, которое также приводит к желанной цели. Таким образом, веданта стала философским обоснованием синтеза различных форм и типов религиозности, вошедших в орбиту индуизма.

Так сложились основные направления классической индийской философии. Сохранив свои традиционные формы или видоизменив их, почти все они существуют и сегодня. А начиная с XIX в., когда индийскую философию начали изучать европейские ученые,

некоторые из них приобрели популярность и на Западе. Это относится прежде всего к веданте и йоге, а также к буддийским школам.

Для дополнительного чтения

Артхашастра или Наука политики / Пер. с санскрита. Издание подготовил В.И. Кальянов. М., 1993.

Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. М., 1993.

Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1993.

Махабхарата. Адипарва. Книга первая / Пер. с санскрита и комментарии академика А.П. Баранникова. Москва — Ленинград, 1950.

Мифологии Древнего мира / Пер. с англ. М., 1977.

Пименов А.В. Возвращение к дхарме. М., 1998.

Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.

Глава 1.2. Философия Древнего Китая

Периодизация истории китайской философии

Китайская философия сложилась в VII–VI вв. до н. э. на рубеже эпох Чуныцю (VIII–V вв. до н. э.) и Чжаньго (V–III вв. до н. э.) во время правления династии Чжоу (XI–III вв. до н. э.). Свое начало китайская философия ведет от учений Лао-цзы (VI в. до н. э.), Конфуция (551–479 гг. до н. э.) и "Книги перемен" (VIII–IV вв. до н. э.).

Вследствие отсутствия единого критерия периодизация китайской философии осуществляется в историко-философской науке по различным основаниям.

1. По порядку смены правящих династий. Например, философия периода Чуныцю-Чжаньго, философия периода двух династий Хань и т. д.

2. По европейской линейной матрице со смещением хронологических вех. Выделяют четыре периода: древний (XI–III вв. до н. э.), средневековый (III в. до н. э. — XIX в. н. э.), новый (середина XIX в. — 4 мая 1919 г.), новейший (с 1919 г. по настоящее время).

3. По основным направлениям, каждое из которых подразделяется на периоды в зависимости от изменения содержания. Например: раннее конфуцианство, ортодоксальное конфуцианство, сунское неоконфуцианство, современное конфуцианство и т. д.

Относительно древнего периода развития китайской философии у исследователей нет принципиальных разногласий. По любым критериям он устанавливается в рамках VII–III вв. до н. э.

Школы и течения в древнекитайской философии

Первую классификацию философских школ представил Сыма Тань (II–I вв. до н. э.) в трактате "Основные указания о шести школах". Сыма Тань условно выделил шесть школ: "натурфилософы" (инь-ян цзя), "ученые-конфуцианцы" (жу цзя), "монеты" (мо цзя), "школа имен" (мин цзя), "законники" (фа цзя), "даосисты" (дао дэ цзя). Его сын, знаменитый историк Сыма Цянь, включил трактат в свои "Записки историка".

Классификацию продолжил Лю Синь (II в. до н. э.). Она сохранилась в повторении ее Бань Гу (32–92 гг. н. э.) в "Истории ранней династии Хань". К названным выше Лю Синь добавил еще четыре школы: "дипломаты" (цзун хэн цзя), "эклектики" (цза цзя), "аграрники" (нун цзя), "литераторы" (сяо шо цзя). Последняя не имела самостоятельного значения и общее число школ таким образом равнялось девяти.

С позиций историко-философской науки классификации философских школ Сыма Таня и Лю Синя имеют выраженный библиографический характер и во многом условны. В них нет единого мировоззренческого основания: одни школы называются по имени основоположника (монеты — последователи философа Моцзя), другие — по профессии и составу (ученые-конфуцианцы), третьи — по основной категории или символу (даосисты — по Дао, законники — по категории фа закона).

Среди названных школ в качестве направлений выделяются даосизм, конфуцианство и учение "Книги перемен".

Становление китайской философии

Все школы и направления китайской философии вырастают из общей основы, которую можно назвать культурой Дао. В социально-историческом и теоретическом срезе становление китайской философии охватывает два периода: 1) родовой и 2) переходный от рода к государству с соответствующими типами родового и переходного мировоззрений. Культура Дао сложилась в первый период. Дао понимается как сущность жизни. Геометрически Дао изображают в виде сферы с вписанным в нее кубом. Жизненные функции Дао поддерживаются вселенскими ритмами инь и ян: ян воспринимается извне и генерируется внутри Дао сферой, инь — кубом. Организм Дао наполнен пустотой, в которой растворены идеальное, духовное и телесное качества. Пустота пронизана системой энергетических полей. Пять иньских полей располагаются по горизонтали, они взаимодействуют по кругу и в такой же последовательности поочередно заходят в центр. Пять янских полей располагаются вертикально и взаимодействуют по траектории в виде восьмерки и тоже в определенной последовательности входят в центр. Все энергетические поля являются парными аналогами друг друга. В центре — противоположные поля инь и ян сливаются в единство и образуют новый ритм цзы. Вместе с инь и ян он составляет генетическую триаду культуры Дао: инь-цзы-ян. В полном цикле сопряжения поля сплетают 25-частную спираль Дао.

С началом разрушения рода и зарождением государства культура Дао деформировалась. Элементы инь и ян сходят со своих спиральных орбит, в центробежной направленности разрывают объем Дао, а в центростремительной сталкиваются в противоборстве. В результате Дао ввергается в хаос.

Движимый трагическими обстоятельствами хаоса человек сознательно берет на себя заботу о восстановлении гармонии культуры Дао. Это делают отдельные способные к тому личности. Они ставят себя на место центрального элемента цзы в системе архетипа у чан-усин, восстанавливают генетическую триаду инь-цзы-ян и реставрируют Дао. Их теоретическое творчество и проповедуемый ими образ жизни в каждом реставрируемом ими типе культуры Дао принимает статус философии. Такие люди получают имя цзы и потому все древнекитайские философы называются цзы: Лао-цзы, Кун-цзы, Мэн-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы, Мо-цзы, Сюнь-цзы и другие.

Философы направляются в центр Дао как ставленники природных и социальных верхов и низов: от широкой Земли и народа (минь), от высокого Неба и правителя (цзюнь). Соответственно они реставрируют Дао на горизонтальной и вертикальной составляющих архетипа у чан/усин. В китайской философии рождаются два основных направления — даосизм. и конфуцианство, между которыми помещается призванное интегрировать их учение "Книги перемен".

Каждое из направлений вырабатывает свой термин и понятие философии. В конфуцианстве философия называется хаосюэ, что является аналогом греческого слова ***. Дословно хаосюэ, как и в греческом языке, означает любовь к мудрости: хао — любить, сюэ — мудрость, учение. В даосизме философия называется цзюэсюэ — отрицание мудрости: цзюэ — отрицать, сюэ — мудрость. Однако это только отрицание иллюзорной человеческой самости и утверждение подлинной всеобщей самости человека, входящей в даосизме в понятие цзыжань естественность. В качестве любви даоская цзюэ сопоставима с другим греческим словом, означающим любовь — ***). Даоская философия цзюэсюэ, противоположная конфуцианской хаосюэ, в греческой транскрипции может быть названа агапософия (от *** и ***). Учение "Книги перемен" вырабатывает свой термин и понятие философии, которые не изрекаются в слове, но выражаются символически в триграммах и гексаграммах. Таким образом, китайская философия вводит в мировую философскую культуру не один, а сразу три термина и соответственно три идеи философии.

Реставрация культуры Дао конфуцианством, даосизмом и ицзинистикой начинается с духовной сущности. Этим определяются исходные характеристики древнекитайской философии:

1. В своих истоках и эволюции китайская философия есть философия Дао (в аналогах инь и ян — это философия Дао и Дэ).

2. Китайская философия начинается с решения духовно-нравственной проблематики.

3. Китайская философия сознает и именует себя в специальных терминах, понятиях и идеях, стоит вровень с мировой философией и открывает путь историко-философской компаративистики.

Древний даосизм представлен учениями Лао-цзы (VI в. до н. э.), Лец-зы (VI в. до н. э.), Ян Чжу (ок. 440–334 гг. до н. э.), Чжуанцзы (ок. 369 — ок. 286 гг. до н. э.) в сочинениях, названных их же именами: "Лао-цзы" (впоследствии "Дао дэ цзин"), "Ян Чжу" (сочинение утрачено, сохранилась лишь одна глава в "Лец-зы"), "Лец-зы" и "Чжуан-цзы". Основоположником даосизма является Лао-цзы.

Даосизм базируется на горизонтальной (иньской) составляющей архетипа у чан/у син, мировоззренчески обращен на родовое прошлое, в котором усматривает природно-социальный идеал. Даоский идеал человека совершенномудрый человек (шэн жэнь). Он выдвигается в центр Дао на место цзы в качестве духовного наставника Поднебесной. Совершенномудрый центрирует Поднебесную и во всех жизненных значениях превращает ее в единую семью и дом.

Лао-цзы отрицательно оценивает тогдашнее настоящее и называет его хаосом. Причину хаоса он усматривает в нарушении цивилизацией естественного миропорядка Дао, в результате чего человек утрачивает подлинную самость. В пределе космических истоков Дао есть вселенская пустота, пронизанная натяженностью сил инь и ян. Свою философскую задачу Лао-цзы видит в том, чтобы вывести Поднебесную из трагических границ цивилизации, вернуть ее по эволюционному духовному маршруту к вселенской пустоте и оттуда провести по пути естественной генерации без цивилизационных помех. Все это Лао-цзы описывает как инволюционно-эволюционный космогенез Дао.

В даосизме существует несколько путей вхождения в Дао. Один из них пролегает через естественность (цзыжань), которой следует и само Дао: "Человек берет за образец Землю, Земля — Небо, Небо — Дао, Дао естественность" (ДДЦ. 25). Естественность уравнивает через среднее звено цзы борющиеся противоположности инь и ян и задает матрицу гносеологических, психологических, онтологических и социологических принципов даосизма: деяние недеяния, движение недвижения, учение неучения, служение неслужения, знание незнания, говорение неговорения и др. Эти принципы отливаются в философское суждение о Дао в виде парадокса: светлое Дао подобно темному Дао, наступающее Дао — отступающему, совершенное Дао ущербному Дао (ДДЦ 41).

В учении о познании ключевой предмет — Дао. Оно постигается человеком не по частям, а открывается ему в самопознании (цзы чжи) полностью в акте мгновенного просветления разума (сердца) при достижении состояния естественности.

В психологии Лао-цзы восстанавливает духовный архетип у чан/у син в форме пяти духовных качеств дао-дэ-жэнь-и-синь и запускает его в горизонтальное круговращение в ритме инь естества (цзы жань).

Говоря об обществе, Лао-цзы отвергает управленческий аппарат государства, право и силовые структуры. Он выступает за расселение людей Поднебесной по родовым площадкам, где роды, свободные от цивилизационных сетей, через исконные формы саморегуляции — миф, ритуал и табу обратятся в естество Дао.

Ян Чжу, Ле-цзы и Чжуан-цзы конкретизируют учение Лао-цзы и в зависимости от исторической динамики придают даосизму новую стилистику философствования. Особенности их стиля заключаются в онтологизации идеи Дао в природной вещи, отчего Дао эстетизируется и при соприкосновении вещи с любым искусством человека выражается в художественной форме. Это несколько не мешает философам строить чисто понятийные гносеологические и онтологические конструкции.

Ян Чжу в основу своего учения положил принцип естественного бытия и наслаждения жизнью: это реакция на неестественность цивилизации. Ян Чжу берет человека в конечных пределах его физического, духовного и интеллектуального существований и открывает выход его чувственным потребностям, которые поглощают все, что производит цивилизация. При этом Ян Чжу критикует конфуцианство: он выражает сомнение в ценности деяний идеальных правителей древности и учит мудрой апатии относительно прижизненных славы и позора.

Ле-цзы в эпоху Тан (VII–X вв.) был титулован как "прорвавшийся в пустоту истинный человек". Он детально доработал космологию Лао-цзы. В качестве исходной субстанции Ле-цзы полагал первоперемену (тай и). Ее генетическая пульсация выражается в числовом круге 1-7-9, что указывает на внутреннюю упорядоченность первоперемены и ее предрасположенность к порождению множественности. Далее первоперемена внутренне дифференцируется в три начала: пневмо-энергетическое (ци), формообразующее (син) и

материальное (чжи). Из них развивается космос Неба и Земли, насыщенный животворной энергией (цзин). В космосе рождается человек, существование которого оптимизируется вечным хождением из небытия в бытие (рождение) и обратно (возвращение).

Чжуан-цзы, как и Ле-цзы, подает философские идеи в виде художественно отточенной притчи. Он в подробностях воспроизводит диалектическую логическую модель даоского мышления в системе архетипа у чан/у син с проекцией на природный космос. Эта модель состоит и пятиэлементного подвижного небесного круга, пятиэлементного статичного земного квадрата и соединяющей их оси тождества противоположностей "да" и "нет". В центральной точке оси находится безфункциональный предел — место разума (сердца) совершенномудрого человека. Парные категории в противоположностях инь и ян курсируют по этой модели ("располагаются по кругу и постепенно переходят в квадрат"), в момент их встречи в центре оси происходит духовное просветление разума совершенномудрого человека, т. е. проявляется истина Дао.

Философия древнего конфуцианства

Древнее конфуцианство представлено творчеством Конфуция (551–479 до н. э.), Мэн-цзы (ок. 372 — ок. 289 до н. э.), частично Сюнь-цзы (ок. 313 — ок. 238) и отражено в их сочинениях "Лунь юй", "Ли цзи", "Мэн-цзы", "Сюнь-цзы".

Конфуцианство базируется на вертикальной составляющей архетипа у чан/у син, мировоззренчески обращено в будущее. Конфуцианский идеал человека благородный муж или сын правителя (цзюньцзы). Он выдвигается в центр архетипа Дао на место цзы как ставленник верхов. Благородный муж центрирует Поднебесную и превращает ее в одну социальную семью. Основная задача благородного мужа пробудить у народа веру к себе и повести его по пути духовно-нравственного совершенствования к новому цивилизационному Дао.

Подобно Лао-цзы, Конфуций отрицательно оценивает наличное состояние Поднебесной. "Великое Дао сокрылось во мраке", общество "Великого единения" (да тун) разрушилось и теперь нужно было через

построение общества "Малого процветания" (сяо кан) идти к обществу "Великого процветания". Выход к нему Конфуций видит в цивилизационных духовно-нравственных началах.

Мудрец избирает в качестве путеводной нити духовный архетип у чан/у син. Поднебесная считается одной семьей. Все ее звенья соединяются отношениями сыновней почтительности и братской любви. Эти отношения образуют корень конфуцианской добродетели (дэ), из которого вырастает человеколюбие (жэнь), а из него — цивилизационное Дао. Связи между верхами и низами общества ритуализуются (ли) и скрепляются справедливостью/долгом (и), доверием (синь) и почитанием предков. Созданная таким образом система проецируется на космос и становится социоприродной. Космос антропоморфизуется и духовно-нравственные нормы архетипа у чан/у син начинают действовать на человека с силой естественной необходимости.

Аналогично тому, как Лао-цзы считает себя носителем естественности (цзы жань) в Поднебесной, так и Конфуций полагает себя единственным носителем культуры (вэнь). В силу этого Лао-цзы и Конфуций критически относятся друг к другу, что отразилось в текстах "Дао дэ цзин" и "Лунь юй" и положило начало историко-философской традиции в китайской философии.

Мэн-цзы воспринял конфуцианское учение и стиль философского диалога. Его учение легло в основу конфуцианской концепции политической организации общества, сердцевину которой составляет доктрина "човеколюбивого правления" (жэнь чжэн). В основе доктрины лежат принципы: а) разделение всех людей Поднебесной на тех, кто управляет (благородные мужи), и тех, кем управляют (простолюдины); б) обеспечение зажиточной жизни народу; в) обучение народа.

В контексте конфуцианской задачи нравственного совершенствования личности Мэн-цзы, определяя нравственное достоинство человеческой природы, пришел к выводу, что она добра. Согласно Мэн-цзы, высшая нравственная сила и предмет нравственного познания — Небо, Дао Неба — искренность, Дао человека — размышление об искренности и обучение других. Первым из конфуцианцев Мэн-цзы поставил вопрос о соотношении чувств и разума (сердца) в процессе познания.

Сюнь-цзы, будучи конфуцианцем, испытал значительное влияние даосизма, легизма и моизма. За обширнейшие знания современные ученые называют его "энциклопедистом Древнего Китая".

Мировоззренчески Сюнь-цзы основывался на понимании природы как естественной реальности и источнике всего сущего. Он отрицал раннеконфуцианское положение о божественности воли Неба. Первым в истории китайской философии Сюнь-цзы поставил проблему о соотношении процессов, происходящих в природе, и деятельности человека и дал оптимистическое решение: познав естественное постоянство в Дао, человек может подчинить себе Небо и Землю и заставить служить себе вещи. Однако познать Дао может только совершенный человек — благородный муж (цзюнь-цзы). Дао познается в природном естестве, первая ступень — восприятие чувствами, вторая — размышление, третья — претворение Дао в жизни.

Сюнь-цзы отчетливо подразделял природное Дао и социальное Дао. Сущность последнего составляют ритуал (ли) и долг/справедливость (и), которые необходимы для выправления злой природы человека. Именно в этом аспекте разворачивается философское учение Сюнь-цзы.

Философия "Книги перемен"

"Книга перемен" — "И цзин", иначе называется: "Чжоу и" — "Чжо-уские Перемены" (по названию династии Чжоу XI–III вв. до н. э.), или "Кругоспиральные перемены", "Лянь шань" — "Сомкнутые горы", "Гуй цзан" "Возвращение в сокровищницу". Три последние названия "Книги перемен" связываются исторической и философской традицией либо с правилами гадания, либо с именами мифических правителей древности, либо с тремя первыми династиями Ся (XXIII–XVI вв. до н. э.), Шан-Инь (XVI–XI вв. до н. э.), Чжоу (XI–III вв. до н. э.). "Книга перемен" как система сложилась приблизительно в период VIII–IV вв. до н. э. на основе коллективной мантики, служащей формой регуляции общественной жизнью. Вероятно, в эпохи Шан-Инь и Чжоу такие мантические центры создавались на территории

Поднебесной в расстановке по матрице архетипа у чан/у син (один из центров найден при раскопках вблизи современного г. Аньяна).

"Книга перемен" состоит из графической и иероглифической частей. Основу графики образуют целая черта ян — и прерванная черта инь — (в числовом выражении это соответственно девятка и вообще нечет, шестерка и вообще чет). Ян и инь составляют генетическую диадку и символизируют любые противоположности: Небо и Землю, Солнце и Луну, мужское и женское начала и т. д.

Из черт инь и ян формируются восемь символов (ба гуа), в каждый из которых включается по три черты (отсюда ба гуа называются триграммами). Триграммы копируют объемное построение архетипа у чан/у син: восемь триграмм располагаются по горизонтали в пределах основных и промежуточных сторон света, образуя прямой и диагональный кресты, и восемь их зеркальных аналогов располагаются по вертикали. Центр остается пустым. По алгоритму движения элементов архетипа у чан/у син триграммы сопрягаются в центре и сплетаются в 64-частную спираль гексаграмм.

Иероглифическая часть "Книги перемен" состоит из названий гексаграмм, афоризмов к каждой гексаграмме в целом, афоризмов к каждой черте 64 гексаграмм и комментариев "Туань чжуань" (две части), "Сян чжуань" (две части), "Сюй гуа чжуань", "Цза гуа чжуань", "Вэнь янь чжуань", "Шо гуа чжуань", "Си цы чжуань" (две части), которые получили название "Десять крыльев" (три из семи названных комментариев состоят из двух частей).

Комментарии послойно надстраиваются над системами триграмм — Фуци и Вэнь-вана, над гексаграммами и афоризмами к гексаграммам и составляют теоретическую часть "Книги перемен". Графика триграмм и гексаграмм — это как бы архетипическая клавиатура, на которой разыгрывается философия Дао: онтология, гносеология, психология, антропология и т. д.

Философия "Книги перемен" отличается определенной спецификой относительно даосизма и конфуцианства. В ее структуре отсутствует среднее духовное звено, точнее, оно присутствует в духовной пустоте Дао невоплощенным и ждет сюда ставленников от даосизма и конфуцианства. "Книга перемен" — единственная система, способная гармонично объединить противоположные философии инь и ян и дать синтетическую философию культуры Дао.

Философия школы Мо-цзы (Мо Ди)

Мо-цзы (ок. 480–400 гг. до н. э.) — основоположник моизма, одного из популярнейших учений в древнем Китае. Мо-цзы основали в северном царстве Лу школу со строгой иерархией и дисциплиной с целью бороться за чистоту учения Мо-цзы и распространение его в Поднебесной. Главное средство достижения — личный пример, служба в госаппарате и убеждение правителей. Человеческий идеал — Великий Юй, победитель потопа и устроитель Поднебесной. В первой половине IV в. до н. э. центр школы переместился на юг, в царство Чу, а в начале III в. до н. э. моизм раскололся на две ветви — северную и южную.

Основные принципы единения Поднебесной — "всеобщая любовь и взаимная выгода" и "экономия в расходах". Источник этих принципов — совершенномудрые правители древности, которые брали за образец Небо, равно благодетельствовавшее всему сущему. Принцип всеобщей любви поздние монеты подкрепляли системой логических доказательств. Несомненной заслугой моистов является разработка проблем логики мышления и теории познания.

Воззрения школы легистов (фацзя, законников)

Легизм зародился в VI в. до н. э., окончательно оформился к III в. до н. э. Название школы происходит от понятия фа — закон. Основные представители легистской школы Гуань Чжун, Шан Ян, Хань Фэй, Шэнь Дао, Шэнь Бухай.

Легисты разработали концепцию государства, в основу которой положили принцип равенства всех перед законом. Главная цель учения легистов заключалась в построении сильного государства через укрепление государственного аппарата, прежде всего силовых структур и армии, и развитие земледелия.

Легизм подразделяется на три направления соответственно трем легистским принципам: управление с помощью законов (фа) (Шан Ян); власти, силы, авторитета (ши) (Шэнь Дао); метода, искусства власти (шу) (Шэнь Бухай).

Хань Фэй-цзы (III в. до н. э.) объединил эти принципы в единой теории деспотической власти, оставив в качестве центрального

принцип фа. Он подвел итог концептуальной разработке легизма на пороге образования первой китайской империи во главе с Циньши Хуанди, который утвердил легизм в качестве господствующей идеологии.

Древнекитайская философия Дао в составе даосизма, конфуцианства, учения "Книги перемен", школы Мо-цзы и легистов выработала собственные понятия и идеи философии и оказала определяющее влияние на развитие всей духовной культуры Китая.

Для дополнительного чтения

Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.

Древнекитайская философия. Т. 1–2. М., 1972–1973.

Китайская философия. Энциклопедический словарь / Глав. ред. М.Л. Титаренко. М., 1994.

Лукьянов А.Е. Начало древнекитайской философии ("И цзин", "Дао дэ цзин", "Лунь юй"). М., 1994.

Лукьянов А.Е. Лаоцзы (философия раннего даосизма). М., 1991.

Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.

Переломов Л. С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.

Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.

Торчинов Е.А. Даосизм. М., 1993.

Феоктистов В.Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.

Щуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга Перемен". М., 1993.

Глава 1.3. Античная философия

Становление философии в Греции

Как и древнегреческая цивилизация в целом, эллинская философия — во многих отношениях уникальное явление. Подобно тому, как греческие полисы представляли собой особый вид человеческой цивилизации, качественно отличный от Древнего

Востока, так и философское творчество эллинов впервые демонстрирует нам автономную, самостоятельную философию, постепенно освобождающуюся от авторитетов мифа и ритуала. Вместе с тем именно греческая философская традиция стала основой позднейшей западноевропейской, а потому, изучая ее наследие, мы в известной мере знакомимся с собственными духовными предками.

Античная культура многим обязана Востоку. Греческие авторы охотно говорили о египетском, финикийском или персидском происхождении самых различных ее элементов. Более того, протоэллинская Крито-микенская цивилизация была в высшей степени близка цивилизациям Ближнего Востока по своему внутреннему устройству. Разрушенная в результате нашествия варваров-дорийцев, она осталась в образах эпических поэм Гомера и археологических памятниках.

"Илиада" и "Одиссея" — поэмы-сказания, которые традиция приписывает легендарному слепому поэту-певцу (аэду) Гомеру — самый древний из дошедших до нас памятников духовной культуры Эллады. Из них мы узнаем о мировоззрении древних греков и в первую очередь об Олимпийской религии — представлениях о многочисленных божествах, местопребыванием которых народная фантазия считала гору Олимп.

Находя бесчисленное множество параллелей между верованиями греков и других индоевропейских народов, прежде всего, индийцев, отметим также одно существенное различие. Оно связано с источниками, по которым мы можем судить о религиозных традициях и мифах эллинов и индийцев.

Простое сравнение античных памятников с индийскими указывает на отсутствие в культуре Древней Греции памятника (или памятников), подобных индийским Ведам, т. е. текстов, зафиксировавших греческие мифы в "первозданном виде". Не следует забывать, что мифы эллинов дошли до нас благодаря позднейшим художественным и философским произведениям, т. е. пройдя через множество фильтров, будучи многократно переработанными и переосмысленными. Поэтому многого о религиозно-мифологических представлениях древних греков мы просто не знаем. Даже произведения Гомера не могут считаться во всех отношениях авторитетным источником в силу своей жанровой природы. Ведь

эпические сказания — не ритуальный текст, содержащий строгие нормативные предписания относительно того, как следует приносить жертвы богам, что олимпийские божества представляют собой и т. д. То же самое можно сказать о другом памятнике греческой поэзии, из которого мы черпаем сведения о богах-олимпийцах — "Теогонии" Гесиода. Между двумя древнейшими представителями греческой словесности существуют большие различия. Если Гомер — фигура легендарная от начала до конца, то Гесиод вполне реален. Это не означает, разумеется, что текст "Теогонии", в том виде, в каком он до нас дошел, непременно оригинален. Напротив, скорее всего его следует рассматривать как результат последующей редакции и переработки, что весьма характерно для древних литературных традиций. Но, в отличие от Гомера, труд Гесиода — по крайней мере, в основных его частях — можно датировать, хотя и не вполне точно, VII–VIII веками до н. э. И в то же время нельзя не учитывать того обстоятельства, что от "изначальной" стихии греческой религии Гесиода отделяет еще большее расстояние, чем Гомера. Олимпийских богов он трактует в значительной степени аллегорически, как безличные силы, или первоначала природы. Гесиод задается вопросом, "что прежде всего зародилось?" Его поэт-мыслитель адресует Музам. В ответ он слышит рассказ о происхождении богов (теогонию).

Мировой процесс начинается с Хаоса — первичного, изначального, бесформенного состояния Вселенной. Предметы не имели четких очертаний, даже земля и небо не были отделены друг от друга. Последующая история Вселенной это история ее упорядочения. Из Хаоса рождаются боги — Гея-Земля, Уран-небо и страшный подземный мир — Тартар, а затем — прекрасный Эрос, Нюкта-Ночь и т. д. Всего во Вселенной сменили друг друга шесть поколений богов. Начиная с пятого, мир представляет собой царство Зевса — бога-громовержца. Многочисленные боги и богини, подчиненные ему, — это дети, рожденные от Зевса богинями и смертными женщинами.

Отношение древних к греков богам-олимпийцам во многом сходно с воззрениями индоариев. Как и ведийские божества, жители Олимпа — отнюдь не идеальные персонажи. Они тщеславны, корыстны, обуреваемы страстями. Самая поразительная их черта, о которой часто идет речь в античной словесности, завистливость. Боги завидуют смертным людям, и человек, добившийся успеха, прежде

всего боится гнева бессмертных богов. Они предстают перед нами как сильные, нередко опасные существа, с которыми необходимо держать ухо востро. Главным способом ублажить их (и в то же время держать под контролем) является искусство жертвоприношений.

В то же время боги отнюдь не всесильны. Они, как и люди, находятся во власти судьбы. Эту таинственную и беспощадную силу греки именовали по-разному: мойра, ананке, морос и т. д. Перед судьбой равны все — и простые люди, и герои, и сами бессмертные боги. Представление о ней можно рассматривать как прообраз закона, управляющего мирозданием. Поиск этого закона позднее стал одной из главных задач греческой философии.

Отношение эллинских философов к народной олимпийской религии всегда было критическим. Они толковали мифы иносказательно. Значительно ближе к построениям ранней греческой философской мысли оказалось другое религиозное течение — орфизм.

В основе этого учения лежит культ Орфея — мифического музыканта и певца, отправившегося в царство мертвых за своей погибшей женой Эвридикой, но утративший ее вновь, нарушив запрет не оглядываться во время обратного пути из Аида. История Орфея и Эвридики вдохновляла музыкантов и поэтов — от Г.Ф. Генделя до Р.М. Рильке. Конечно, "подлинный" Орфей, или Орфей персонаж античного мифа сильно отличается от эстетизированного образа позднейшей европейской культуры. Этот миф и связанный с ним культ существовали в контексте более широкого течения — дионисийской религии. Дионис считался богом растительности и виноделия. Мистерии, посвященные ему, приобретали характер оргий, во время которых должно было происходить "раскрепощение" человека, освобождение его от норм повседневного поведения. Как и у сторонников олимпийского культа, у орфиков были свои мифы о происхождении мира — например, представление о его рождении из гигантского зародыша-яйца. Но, вероятно, самое интересное в орфизме, с точки зрения становления греческой философии — это учение о метемпсихозе — переселении душ, роднящее эту эллинскую традицию с индийскими воззрениями на сансару и закон кармы. Преодоление этого закона, разрыв цепи перевоплощений и достижение душой после смерти "острова блаженных" было основной целью очистительных обрядов, практиковавшихся орфиками.

Еще одним явлением, сыгравшим важную роль в подготовке становления философии, стало творчество мудреца Ферекида. Полная реконструкция приписываемого ему учения едва ли возможна, прежде всего потому, что идеи Ферекида дошли до нас главным образом в пересказе. (От его труда под названием "Гептамихое" сохранились лишь фрагменты). Принято считать, что в интерпретации Ферекида боги окончательно утрачивают антропоморфные черты и превращаются в первоначала мира: Зевс (Зас) — в огонь, Гея (Хтония) — в землю, а Кронос (Хронос), бог времени, — во всепобеждающее время.

Малое число источников, относящихся к периоду становления греческой философии, их разрозненность и связанная с этими обстоятельствами необходимость пользоваться позднейшими свидетельствами, содержащими, помимо фактов, также и их интерпретацию, зачастую модернизирующую древнейшие философские памятники, — все это сильно затрудняет ответы на многие вопросы. Может сложиться впечатление, будто речь идет лишь о развитии познания, о сугубо интеллектуальном, умозрительном процессе. Однако едва ли это было так. Брожение умов VII–VI вв. до н. э., кризис ритуальной олимпийской религии и отход от нее (во всякой случае, от буквального ее истолкования) наиболее образованной, мыслящей части элинского общества являлись, как об этом свидетельствуют сходные ситуации в истории других цивилизаций (сохранивших больше свидетельств о распаде ритуальных религий), следствием острого осознания в первую очередь духовно-практических, экзистенциальных проблем — проблемы смысла человеческого существования, соотношения индивида и Вселенной и т. д. Именно нерешенность этих вопросов, сама постановка которых была невозможна на языке традиционной народной религии, вызвала к жизни целый спектр религиозно-этических течений. В их рамках со временем и зародилась философская мысль.

Скудость источников, упомянутая выше, сама по себе примечательна. Она свидетельствует о быстром забвении, исчезновении промежуточных форм духовного творчества, о стремительном прохождении этапов, о поразительной скорости процесса формирования философии в Древней Греции. Поэтому

многие формы духовной деятельности, характеризующие переход от старого, мифологического мировоззрения к философскому, не сохранились (как это было в Индии), а в позднейших изложениях нередко предстают в модернизированном, слишком "философизированном" виде. Прежде всего это относится к тем, кого принято считать первыми греческими философами.

Античная традиция донесла до потомков память о "семи мудрецах". Существует несколько списков этих древних ученых мужей, самых авторитетных для греческого сознания. Однако во всех вариантах непременно присутствовало имя Фалеса Милетского. Его принято считать первым философом Эллады. Таково, во всяком случае, было мнение Аристотеля. Правда, Аристотель жил двумя столетиями позже и — что еще более существенно — в совершенно иную эпоху. Что же касается более близких к времени жизни Фалеса сообщений, то, анализируя их, мы находим в его образе не слишком много черт, отличающих этого философа от остальных "мудрецов". Всех их — и законодателя Солона, и Клеобула, и Хилона — занимала, судя по сохранившимся свидетельствам, проблема правильного — т. е. нравственного и разумного — поведения человека. И в основе их воззрений лежала идея меры. Именно следование ей обеспечивало, согласно общим представлениям, счастье и преуспевание людям.

"Мера — наилучшее!" — утверждал Клеобул. "Ничего сверх меры!" — вторил ему Солон. Понять границы своих возможностей, осознать пределы самого себя вот условие истинно благого образа жизни. И, наоборот, зло ассоциировалось у семи мудрецов с безмерностью, с потворством человеческим страстям, с беспредельностью, с переходом границы допустимого. Соотношение меры и безмерного, предела и беспредельного стало главной темой ранней греческой философии.

Философские школы досократиков

Здесь, однако, необходимо снова обратиться к вопросу об источниках, находящихся в распоряжении исследователя античной философской традиции. С этой точки зрения всю историю греческой философии принято подразделять на два периода; досократовский

(творчество философов, живших до Сократа) и послесократовский. О воззрениях досократиков мы можем судить лишь по немногим сохранившимся фрагментам (от них до нас не дошло ни одного целостного произведения) и позднейшим пересказам. С мыслителями-постсократиками дело обстоит иначе. Их труды сохранились и не только дают возможность детально охарактеризовать построения зрелой греческой философии, но и представляют собой важнейший источник для изучения взглядов ее предшественников — досократиков, которые при этом неизбежно воспринимаются до известной степени по образу и подобию своих духовных наследников.

Рассмотрим вкратце основные свидетельства, характеризующие досократические школы древнегреческой философии. Их обзор принято начинать с Милетской школы. Сведений о ней сохранилось не так уж много, однако, и того, что известно о трех ее представителях — Фалесе, Анаксимандре и Анаксимене достаточно, чтобы оценить роль мыслителей-милетцев в том духовном перевороте, результатом которого, собственно, и стало формирование в Элладе философской традиции. Правда, далеко не обо всем в мировоззрении милетцев мы можем судить достоверно. И прежде всего потому, что философию милетской школы уже в древности было принято рассматривать как начало, исходный пункт всей античной философии.

Милет — один из греческих полисов, находившихся на восточной границе эллинской цивилизации, в Малой Азии. Именно здесь переосмысление мифологических представлений о начале мира раньше всего приобрело характер философских рассуждений о том, как многообразие явлений, окружающих нас, возникло из одного источника — изначальной стихии, первоначала — архэ.

По мнению Фалеса, архэ является вода. Это означает, во-первых, что когда-то все вещи произошли из воды — из океана. Во-вторых, вода представляет собой сущность каждой отдельной вещи — иными словами, закончив срок своего земного существования, любая вещь теряет свои очертания, утрачивает качественную определенность и возвращается в исходное "водное" состояние. И, наконец, разрушение мира по истечении "мирового цикла" будет означать погружение всего сущего в океан. Согласно многим свидетельствам, Фалес считал все вещи одушевленными, т. е. живыми. В качестве иллюстрации присутствия души в вещах, которые обычно принято считать

неживыми, он приводил магнит. Самое яркое учение о первоначальной стихии, из которой возникают все вещи и явления мира, позднейшая греческая традиция (в первую очередь Аристотель) приписывает Анаксимандру. Эта стихия (впоследствии названа Апейрон, т. е. Беспредельное), не ассоциируемая ни с каким конкретным веществом, порождает многообразие предметов, живых существ, в том числе людей. Но, родившись из вечной и неуничтожимой стихии беспредельного, все эти явления сами по себе не вечны. Люди и животные смертны, вещи приходят в ветхость и подвержены разрушению. Такая судьба всего сущего объясняется тем, что апейрон мстит своим созданиям за обособление от себя, зато, что, возникнув, они в противоположность ему, обретают предел. И в конце концов эта кара за "индивидуализм" выразится в том, что, ограниченные своим пределом, определенные вещи, наполняющие собой мир, исчезнут, и вновь ничто не будет нарушать единства беспредельного.

Примерно так же рассматривал начало мира третий представитель Милетской школы — Анаксимен. От Анаксимандра его отличало лишь то, что образ Беспредельного был для него слишком абстрактным. Поэтому архэ, дающую жизнь всему живому, он связывал с той стихией, присутствие которой, собственно, и означает возможность жизни, — с воздухом.

Немногим моложе мыслителей-милетцев и почти что их земляком был знаменитый философ Гераклит.

Родина Гераклита — Эфес, полис, также расположенный в Малой Азии. Акмэ Гераклита (т. е. расцвет его жизни; так у греков было принято обозначать время жизни великих людей) приходится на 504–505 гг. до н. э. Гераклит происходил из царского рода и, кроме того, был верховным жрецом. Однако в его времена в Эфесе, как и во многих других полисах, на смену монархии пришел республиканский образ правления, и царское происхождение не приносило никаких выгод. Быть может, эти биографические обстоятельства, помимо всего прочего, помогают объяснить одиночество, характерное, согласно сохранившимся свидетельствам, для эфесского мыслителя, мрачные краски, которыми написан его традиционный образ, трагические мотивы его философии. Но, разумеется, не следует и преувеличивать значение этих — неизбежно до известной степени легендарных (во всяком случае, стилизованных и отредактированных позднейшей

традицией) сообщений. Однако несомненно другое: по мнению самых различных авторов, Гераклит считал человеческое существование настолько трагичным, что единственно правильной реакцией на него могут быть только слезы, из-за чего он и был прозван "Плачущим". Сохранились фрагменты большого сочинения, приписываемого Гераклиту. Среди их особенностей необходимо отметить чрезвычайно трудный для понимания стиль. Очевидно, именно он послужил причиной того, что Гераклита еще в древности называли также "Темным". Хотя традиция рисует Гераклита как философа-одиночку, несомненно, что его воззрения пользовались значительным влиянием. О последователях Эфесца представители других направлений говорили как о целом сообществе. Известны имена некоторых его учеников, например, Кратила. Поэтому, несмотря на скудость сведений, можно говорить о школе Гераклита.

Несравненно больше знаем мы о внутреннем устройстве другой школы древнегреческой философии, возникшей уже не на востоке античного мира, как Милетская школа и школа Гераклита, а на его дальнем западе — в Великой Греции, т. е. Италии, точнее, на Сицилии. Речь идет о школе пифагорейцев. Характеризуя эту школу более точно, следует сказать, что в первую очередь она представляла собой мощное религиозное движение, орден, сложившийся в рамках орфизма. Во многих случаях этот орден играл и важную политическую роль; иногда пифагорейцы даже стояли у власти в полисах Великой Греции. И, подобно всякой религиозной общине, орден пифагорейцев свято хранил предания о своем основоположнике — великом аскете, чудотворце и ученом — Пифагоре. Согласно этим легендам, Пифагор был сыном бога Гермеса. О Пифагоре рассказывали настоящие чудеса: сообщали, например, что река Кас, увидев его, приветствовала мудреца человеческим голосом. Существует несомненное сходство легенд о Пифагоре и об основателях восточных, в частности, индийских, религий. Так, например, ему, как и Будде, приписывается знание всех своих прошлых рождений (не забудем, что пифагорейцы, подобно многим в Древней Греции, разделяли представление о переселении душ).

В пифагорейском ордене существовали сложный ритуал и строгая система посвящения. Пифагорейцы хранили многие свои обряды и наиболее важные стороны своего учения в тайне от чужих. Даже не

все члены общины имели доступ ко всем тайнствам пифагорейского союза. Такое право принадлежало лишь математикам — элите ордена. Что же касается акусматиков (послушников), то им была доступна исключительно внешняя, упрощенная часть пифагорейской доктрины. Пифагорейцы практиковали аскетический образ жизни, одной из самых интересных сторон которого были многочисленные пищевые запреты. Однако, как бы ни была своеобразна пифагорейская этика, она основывалась на том же, на чем и моральные нормы, которые проповедовали "семь мудрецов": ее фундамент составляло учение о надлежащем, о правиле, о пределе, который нельзя было переходить. Добродетель понималась как контроль над страстями, как мера, а ее отсутствие — как безмерность.

На западе эллинского мира сложилась еще одна философская традиция, имевшая, пожалуй, даже большее значение, чем остальные, для становления самого метода философского мышления. Ее представители жили в городе Элее, и потому школу стали именовать элейской, а ее участников — элейцами, или элеатами. Традиция называет четыре имени — Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс. Родоначальником элейской школы считают Ксенофана. Правда, он происходил не из Элеи, а из Колофона. Но Колофон был захвачен персами, и Ксенофан должен был в течение длительного времени вести жизнь бродячего аэда — поэта и певца. Ксенофан воспел создание нового полиса — Элеи, а затем основал здесь философскую школу.

Одним из мотивов поэзии Ксенофана является критика народных представлений о богах. Боги, настойчиво объяснял он, — не что иное, как создания человеческой фантазии. Высмеивая рассказы о них (или, как говорится в его стихах, "вымыслы прошлых времен"), колофонский аэд указывал на аморальность и несправедливость богов в изображении Гомера и Гесиода. Но еще более существенно то, что эти боги ничем не отличаются от людей. Боги эфиопов, говорил Ксенофан, черны и курчавы, а боги фракийцев — голубоглазы и рыжеволосы. Если бы, продолжал он, быки, лошади и львы могли рисовать, то их боги оказались бы похожи на них. Подлинный бог, по мнению Ксенофана, единичен. Он не имеет ничего общего с людьми. Кроме того, он неподвижен, ибо к чему движение тому, кто являет собой абсолютное совершенство? А так как самой совершенной

фигурой древние греки считали шар, то бог Ксенофана еще и шарообразен. И, наконец, этот необычный, с точки зрения обыденного сознания, бог представляет собой не тело, а мысль. Далее мы увидим, как идеи бродячего поэта были переосмыслены элейскими философами.

Учеником пифагорейцев был уроженец сицилийского города Агригента Эмпедокл. Его акмэ принято датировать 444-м годом до н. э. Предания сохранили образ Эмпедокла как знаменитого врача, поэта и оратора. Впрочем, сам он, по некоторым сведениям, стремился внушить окружающим представление о себе как о божестве. С такими претензиями, возможно, были связаны, во-первых, его конфликт с пифагорейским орденом — Эмпедокл разгласил тайнства пифагорейцев и был изгнан из общины, а во-вторых — его странная смерть. Чувствуя, что дни его сочтены и желая, чтобы люди решили, будто он, как и подобает божеству, взят на Олимп, философ бросился в кратер вулкана Этны.

Эмпедоклу приписывается своеобразное учение о возникновении Космоса. Космогония Эмпедокла, строго говоря, представляет собой теогонию — еще одно учение о богах, точнее, о богинях, борьба которых и определяет фазы мирового процесса. Одной такой богиней является, по его мнению, Афродита, которую он называет "Филия" — "Любовь", а другой — Нейкос — "Вражда" Эмпедокл отказался от представления о порождении одних явлений другими, составляющего основу предшествующих ему теогоний — например, Гесиода. Вместо "рождения" и "смерти" он говорит о "смещении" и "разделении", причинами которых он считает две космические силы: Филию и Нейкос, одна из которых соединяет четыре "корня вещей", четыре стихии — землю, воду, воздух и огонь, а вторая — разделяет их. Кроме того, известно, что Эмпедокл разделял учение о метемпсихозе.

Хронологически следующее имя, донесенное до нас греческой философской традицией, связано уже не с Малой Азией и не с Великой Грецией, а с Афинами — центром классической образованности и очагом демократии. Эту роль Афины начинают играть с первой четверти V в. до н. э. На это золотое для античной культуры время приходится творчество Анаксагора.

Анаксагор был близок к великому деятелю Афинской демократии Периклу и входил в созданный им интеллектуальный кружок. Судьба

философа не была легкой. Козни врагов, стремившихся в первую очередь повредить Периклу, привели к тому, что Анаксагор оказался вынужден покинуть Афины. Его последним пристанищем стала Иония, где он незадолго до смерти основал свою школу. Впрочем, Анаксагору, по преданию, принадлежат слова, что дорога в Аид (царство мертвых) отовсюду одна и та же. "Истинная родина" всякого философа — полагал он — это солнце, луна и небо.

Известны ученики Анаксагора — Метродор и Архелай. Доктрина, создателем которой считается первый философ, творивший в Афинах, родилась из обсуждения проблемы возникновения нового из старого, вопроса о соотношении следствия с породившей его причиной. Как, например, волос возникает из не-волоса? Как то или иное явление может родиться из того, чем оно не является? Это казалось Анаксагору невозможным, и он, подобно Эмпедоклу, призывал говорить не о возникновении и разрушении, а о смешении и разделении. В мире никогда ничто не уничтожается, как и не рождается ничто новое. Но речь при этом идет, разумеется, не о людях или животных, а о "семенах вещей", или "гомеомериях". Эти-то мельчайшие частицы (слово "гомеомерия" переводится как "подобночастная") и суть носительницы всех качеств, всех свойств, которыми обладают вещи. Однако необходимо нечто, управляющее го-меомериями, закон, которому они подчинены. Таким законом, такой организующей силой Анаксагор считал Нус, или ум. Объяснял он вывод тем, что ум представляет собой самое совершенное явление во Вселенной — именно он хранит высшее знание обо всем.

Если идеи Эмпедокла и Анаксагора давно уже представляют интерес в основном для историков античной культуры, то наследие атомистов стало одной из основ позднейшего европейского научного мировоззрения, неотъемлемой чертой самого образа науки. Традиция греческого атомизма связана с двумя именами — Левкиппа и Демокрита. Примечательно, что если ни о каких различиях во взглядах этих философов источники не сообщают, то образы их непохожи. Вернее сказать, что никакого образа Левкиппа, строго говоря, не существует, ибо о нем отсутствуют не только достоверные свидетельства, но и легенды. Античные авторы расходятся в своих сообщениях о его предполагаемой родине. Уже в античную эпоху возникали сомнения, существовал ли он в действительности.

Единственное внятное сообщение о его творчестве состоит в том, что ему приписывается сочинение (разумеется, не дошедшее до нас) под названием "Большой мирострой". Совершенно иначе выглядит фигура Демокрита. Считается, что его акмэ — 460-й год до н. э. О Демокрите существует немало преданий, которые, вместе взятые, создают яркий, убедительный и чрезвычайно привлекательный образ, образ настоящего философа, жизнь которого была полностью подчинена служению истине. Сохранились рассказы о путешествиях Демокрита на Восток — в Вавилон, Египет и даже Индию — и о его знакомстве с достижениями восточных мудрецов. Для него, судя по этим сообщениям, как и для многих других ранних греческих философов, было характерно скептическое отношение к народным верованиям, обыденному сознанию и устремлениям большинства людей. Их жизнь философ считал суетной и, по существу, абсурдной. Но, в отличие от Гераклита, он полагал, что человеческий род достоин не слез, а смеха, за что был прозван "Смеющимся". Единственной настоящей ценностью Демокрит считал обладание знанием. Знаменитыми стали его слова, что объяснить причину хотя бы одного явления для него предпочтительнее, чем обладать персидским престолом.

Конечно, в этом случае, как и во многих других, мы имеем дело не с достоверными свидетельствами, а с легендами. Но для воссоздания интеллектуального контекста становления греческой философии такие традиционные предания, возможно, более важны, нежели точные биографические факты. И в самой невозможности ответить на вопрос, что же в учении атомизма принадлежит Демокриту, а что он унаследовал от Левкиппа, скрывается, как мы вскоре убедимся, глубокий смысл.

О каком бы направлении ранней греческой философии ни заходила речь, всякий раз мы обнаруживаем не просто сведения о философах, но сообщения о философских школах. При этом в некоторых случаях, например, при характеристике пифагорейцев, не может быть сомнения в том, что это были не "научные сообщества", подобные объединениям философов нового времени, а религиозные общины, со своим уставом, обрядами, техникой самоконтроля. Примитивной, с их точки зрения, народной религии они противопоставляли религию элитарную, явившуюся результатом изошренных интеллектуальных поисков. Именно поэтому

исследователи так часто обращали внимание на черты сходства пифагорейцев с религиозно-философскими школами Индии, где такие объединения представляли собой основную единицу измерения историко-философского процесса, и чаще всего невозможно определить вклад отдельного мыслителя в формирование системы взглядов школы, ибо всякий философ стремился не к "личному самовыражению", но к точному следованию традиции.

Однако и в тех случаях, когда у нас нет таких материалов, как свидетельства о Пифагорейском союзе, есть немало оснований для обнаружения подобного сходства. Речь идет о своеобразном соотношении ролей греческих философов в рамках почти каждой из известных нам традиций. И у элейцев, и у атомистов есть легендарный основоположник, о котором не известно практически ничего достоверно — причем легендарны не только сообщения о его жизни, но и характеристики его учения. Несомненно, сходной была роль Гераклита. Иногда на таком основоположнике процесс развития школы заканчивается (Эмпедокл) или оказывается по каким-то причинам не слишком длительным (Анаксагор). Но в некоторых случаях на смену основоположникам приходили мыслители иного типа, развивавшие, систематизировавшие идеи учителей в дискуссиях с представителями других направлений. Ведь они стремились сделать эти идеи более известными, более влиятельными. А для этого требовалось проповедовать их не своим собратьям по секте-школе, а чужим людям, придерживавшимся зачастую противоположных взглядов. И тут было необходимо играть по совершенно определенным правилам: не апеллировать к авторитету основоположника — какое бы имя он ни носил — Пифагор или Ксенофан — а доказывать истинность его учения.

Почему же греческая традиция сохранила так мало свидетельств об организационной и практической стороне философских школ, в сравнении с восточными культурами? Нетрудно заметить, что это вполне согласуется с общей закономерностью греческой истории, уже знакомой нам в связи с проблемой эволюции греческой религиозно-мифологической традиции в целом: речь идет о чрезвычайно быстром темпе, о "взрывном" характере и социальных, и духовных изменений, надававшим возможности сохранить многие формы интеллектуального творчества — как это имело место на Востоке.

От греческой мифологии первые философы Эллады унаследовали проблему архэ — первоначала. Вернее сказать, унаследованы были определенные представления о первоначале, которые в новом, философском контексте превратились в проблему, так как сделались предметом дискуссии. Уже в рамках Милетской школы архэ мыслилось как единое, из которого возникает многое многообразие вещей. Это возникновение рассматривалось как драматический процесс: так, апейрон одновременно выступает в качестве источника всякого отдельного, индивидуального существования и угрозы ему: он порождает вещи и мстит им за их обособление от себя, т. е. собственно, за возникновение. И центральной темой дискуссии становится именно вопрос о том, как изначальная стихия соотносится с порожденными ею явлениями, как мера соотносится с безмерным.

В величественной и вместе с тем парадоксальной форме эту проблему рассматривает Гераклит. В его учении ту роль, которая у милетцев принадлежит воде, апейрону и воздуху, играет огонь — стихия, вызывавшая пристальный интерес во всех древних культурах — сила созидательная и разрушительная, дающая жизнь и отнимающая ее. Огонь живет в очаге, согревающем человеческое жилище, и он же — в форме погребального костра — обозначает финал человеческого существования. Поэтому эфесский философ, усматривавший в огне высший закон, управляющий миром, или логос, не мог не прийти к неожиданным выводам. Подобно тому, как пламя согревает дом и сжигает его, человек, рождаясь, т. е. обретая жизнь, в то же время делает первый шаг навстречу смерти. Противоположности совпадают. Путь вверх, по словам Гераклита, есть вместе с тем и путь вниз.

Следствием такого отождествления противоположностей становится представление Гераклита об абсолютной изменчивости и текучести бытия, знаменитое *panta rei* — все течет. Назвав любое свойство любого явления, можно тут же поменять эту характеристику на противоположную: например, об одном и том же человеке можно сказать, что он молод и стар одновременно, весь вопрос в том, с какой стороны отсчитывать его возраст. Всякое определение относительно. Становясь старше, юноша "рождается" в качестве взрослого человека,

но "умирает" в качестве юноши. Гибель одного явления есть рождение другого. Эта всеобщая изменчивость стремительна и необратима. Известен афоризм Гераклита о том, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку. (Последователь Гераклита Кратил еще более усилил данный тезис, сказав, что это невозможно сделать и один раз: пока мы входим, вода уже утекла, река уже перестала быть тем, чем она была прежде).

Такие рассуждения Гераклита часто оценивались в позднейшей литературе как "диалектические", т. е. отражающие фундаментальную противоречивость бытия. Однако признать их "диалектичность" можно с одной, по крайней мере, существенной оговоркой. Главным принципом учения мудреца из Эфеса было представление о тождестве бытия и небытия — ведь бытие вещи в одном качестве одновременно означает ее небытие в другом. А коль скоро это так, определенное суждение о чем бы то ни было оказывается невозможным.

Примечательно и даже символично, что альтернатива учению Гераклита возникла на противоположной окраине эллинского мира — в Италии. Это противоположное по своему характеру мировоззрение было свойственно уже пифагорейцам. В сознании эллинов имя Пифагора ассоциировалось не только с чудесами и аскетическими подвигами. Не менее громкой была его слава как математика. Достаточно вспомнить хотя бы приписываемое ему доказательство знаменитой "теоремы Пифагора". С образом Пифагора вообще тесно связана идея меры и порядка: некоторые античные авторы даже приписывали ему введение мер и весов,

Интересно, что представление о царящем во Вселенной порядке имело в пифагорейском учении совершенно буквальный характер. Структуру мироздания пифагорейцы связывали с существованием такого явления, как число. Именно числа выражают точные, не зависящие ни от какого произвола соотношения величин. "Число владеет вещами" — учили они. Изучить, понять то или иное явление — значит измерить его. Это правило последователи Пифагора распространяли не только на природные явления, но и на область морали, на нормы человеческого поведения. Справедливость в пифагореизме определялась как "число, помноженное само на себя". Филолай, один из самых выдающихся мыслителей, принадлежавших к пифагорейскому ордену, вообще высказал мысль, что предметом

познания может быть лишь то, что доступно количественному измерению. Космос — надлунный мир — есть мир порядка и чисел. Относительно него только и возможна мудрость. Каждая вещь в нем имеет свой предел. Беспредельное, т. е. то, что, по мнению ионийских мудрецов, составляет сущность мироздания, в действительности характеризует только Уран — подлунный мир. Здесь все текуче и изменчиво, а потому невозможно и познание. В таком мире возможна только добродетель. В пифагорейских представлениях о числе и мере едва ли допустимо отделять философские разъяснения сущности мироздания от религиозных предписаний. Мистика чисел одновременно выражала и воззрения италийских аскетов на устройство Вселенной, и их учение о том, как, повинаясь высшему закону, должен вести себя подлинно добродетельный человек. Превращение этих критериев благого образа жизни в настоящую философию произошло не без их влияния, но уже не в рамках пифагорейской общины, а именно — в творчестве философов-элейцев. Такая трансформация была связана с именем Парменида.

Парменида принято считать современником Гераклита. Что же касается его учения, то оно не оставляет сомнений в том, что глава элейской школы был самым решительным противником эфесского философа. Единственным сохранившимся текстом, принадлежащим Пармениду, является фрагмент его поэмы "О природе". В ней идет речь о посещении Парменидом богини справедливости Дике, которая и раскрывает ему тайну устройства мира.

Монолог Дике делится на две части. Первая из них называется "Путь истины", а вторая — "Путь мнения". Противопоставление истины и мнения, о котором говорится в аллегорической форме в поэме Парменида, ознаменовало замечательное философское открытие элеатов. О любой вещи можно высказать самые различные мнения. Но лишь в одном случае мнение будет истинным — в том, когда оно совпадает с реальными ее характеристиками. Сколько бы ни было мнений, истина всегда одна.

Что же представляет собой мир не в общем мнении, а по истине? Ответ на этот вопрос может быть получен лишь при том условии, если мы будем руководствоваться не чувствами, а разумом. Однако и следование разуму не гарантирует обладания истиной. На этом пути существуют свои препятствия, свои ловушки, которых необходимо

научиться избегать. Первой такой ловушкой в монологе Дике названо допущение существования небытия. Второй — мнение, согласно которому бытие и небытие суть одно и то же.

Современному человеку сами эти проблемы могут показаться надуманными. Однако не забудем, что речь идет о становлении философского мышления, о формировании его основ. Поэтому постараемся представить себе, какая реальность скрывается за туманными и загадочными рассуждениями Парменида. Можно ли действительно признать, что небытие существует? Едва ли такое мнение следует признать осмысленным суждением. Если мы согласимся с тем, что небытие реально, значит, мы полагаем, что оно существует, а следовательно, обладает бытием. Но тогда почему оно называется небытием? Думать о чем-либо — это и значит приписывать данному явлению бытие. Вторая ловушка для ума, о которой говорит Парменид — творение "двухголовых" — т. е. сторонников Гераклита. отождествлять бытие и небытие нельзя, ибо в этом случае очевидно противоречие: об одном и том же явлении высказываются два противоположных суждения, каждое из которых претендует на истинность. Но истина, как нам уже известно, одна, а стало быть, такое отождествление ложно.

Примечателен сам характер рассуждений Парменида. В отличие от всех предшествующих ему философов, он не просто прибегает к сравнениям и образам, а доказывает то, что представляется ему истиной. И, идя по пути доказательства, логической аргументации, он приходит к нетривиальным и неожиданным, хотя и безусловно спорным, выводам. Если небытия нет, и существует единственно бытие (не случайно и то, что основной термин, применяемый философом для обозначения бытия, это единое), то это бытие должно быть неделимо и неподвижно. В самом деле, признав, что бытие делится на части, нельзя не сделать вывода о существовании границ, промежутков между этими частями. И они, естественно, должны быть заполнены чем-то таким, что бытием не является, т. е. небытием. Но небытия нет. А значит, недопустимо и представление о делимости бытия.

То же самое относится и к движению. Последнее возможно в какой-то среде, иными словами, опять-таки в каком-то пространстве,

не заполненным бытием. Снова человеческий разум подходит к порогу, за которым его подстерегает запретная мысль о небытии.

Что же лежит в основе отстаиваемого Парменидом тезиса об этом странном бытии — неподвижном, неделимом и доступном, к тому же, только разуму? Ответить на этот вопрос нетрудно, если вспомнить, что элейский философ был приверженцем школы, основанной Ксенофаном. Единое Парменида — не что иное, как бог, о котором говорил аэд, единственно реальный, в отличие от многочисленных персонажей олимпийского пантеона. Но в его сочинении представление об этом божестве оказалось существенным образом переосмыслено. Логика доказательства привела Парменида к новым и в высшей степени важным идеям — прежде всего к идее тождества бытия и мышления. Знание истины есть результат мышления, и этот результат следует признать, с ним необходимо считаться, даже если разум приходит к выводу, находящемуся в резком противоречии с той картиной мира, которую рисуют нам наши чувства.

Разрыв умопостигаемой реальности и очевидного стал основной темой творчества ученика Парменида — Зенона Элеиского (490–430 г. до н. э.). Зенон не создал своего оригинального учения, но ему принадлежит изобретение остроумного способа доказательства доктрины Ксенофана — Парменида. Речь идет о так называемых апориях Зенона, или примерах затруднений, возникающих на пути мышления, если оно признает существование небытия и следствия такого признания — движение и делимость бытия. Зенон доказывал то, что явно противоречило очевидности — он говорил, что летящая стрела на самом деле не летит, ибо в каждый момент полета находится в определенной точке, и зафиксировать момент движения не удастся. Он утверждал, что быстроногий Ахилл не сможет догнать медлительную черепаху, так как каждому его шагу соответствует шаг черепахи. За этими парадоксальными рассуждениями, несоответствие которых данным человеческих ощущений не подлежит никакому сомнению, обнаруживается все то же представление о несовместимости пути истины и пути мнения, с констатации которого начинается свое философское построение Парменид.

Интересный и труднообъяснимый, с современной точки зрения, факт состоит в том, что даже сам Парменид (вернее, богиня Дике), рассказав о "пути истины", переходит к характеристике "пути мнения".

Рассказ Дике заканчивается словами: "На этом месте я кончаю достоверное учение о размышлении об истине... Узнай затем мнения смертных, слушая обманчивый строй моих стихов". За этими словами следует рассказ об эфире, луне, огне, земле и т. д., а также об Афродите и Эросе — вполне традиционных греческих божествах. Исследователи по-разному объясняли присутствие в поэме изложения этих идей, столь чуждых, казалось бы, учению Парменида. Возможно, однако, что такая двойственность учения Парменида связана с элитарным характером самого философского умозрения, всю трудность соединения которого с опытом повседневной жизни и человеческой практикой не мог не сознавать элейский мыслитель. Выводы философа едва ли может выдержать обыденное сознание. Но они и не предназначены для него. Удел обыденного сознания — довольствоваться мифом и здравым смыслом.

Последующая греческая философия являет нам различные формы компромисса между воззрениями Гераклита и учением элеатов. "Темное" и противоречивое учение о тождестве бытия и небытия находило все меньше последователей. Но и принять безоговорочно концепцию элеатов мешало ее слишком явное несоответствие опыту. И потому те, кто пришел им на смену, стремились, по существу, к решению одной центральной проблемы — в каком смысле можно, не впадая в противоречие, допустить существование небытия?

Первой среди таких компромиссных концепций стал атомизм. Демокриту принадлежит тезис, на первый взгляд, очень далекий от проблемы бытия и небытия, но точно выражающий принцип отношения великого атомиста к задачам философии: "Мудрец — мера всех вещей". Философия Демокрита — это система воззрений мудреца, единственной целью которого является созерцание мира, но ни в коем случае не активное действие. Поэтому и картина мира мудреца радикально отличается от той, которую создают обычные люди.

Демокрит различал два рода познания: темное (незаконнорожденное) и истинное (законнорожденное). Как и у элейцев, первое основано на чувствах, второе — на разуме. В общем мнении, или, иначе говоря, согласно данным органов чувств, существует то, что обычно представляется людям несомненной реальностью — многообразие явлений, мир, полный движения и

красок. Однако такая картина мира обусловлена устройством человеческого восприятия. Предметы обладают свойством испускать специфические образы, повторяющие их очертания; эти-то образы вещей — эйдосы, или "виды", и становятся доступны зрению человека. Но если бы в человеческих силах было увидеть, каков мир по истине, т. е. как он выглядит независимо от субъекта, перед нами предстала бы совершенно иная картина. Мы увидели бы, что ничего этого на самом деле нет, а есть лишь атомы и пустота.

Резкое противопоставление истины и мнения роднит атомистов с элеатами. Однако легко заметить, что, согласно учению атомистов, по истине существует не только бытие, но и небытие. Еще Левкипп утверждал, по свидетельству Аристотеля, что "небытие существует нисколько не менее, чем бытие". Пустота в представлении атомистов — это и есть то самое небытие, благодаря которому только и может иметь место движение. Причем и то, и другое — и бытие, и небытие — недоступно органам чувств. И атомы, и пустота постигаются только умом.

Атом (дословно — неделимый) есть, с точки зрения Левкиппа и Демокрита, мельчайшая, абсолютно плотная и непроницаемая частица. Атомы не подвержены никаким изменениям, не имеют ни цвета, ни запаха. Все качества вещей сплетений атомов — существуют лишь в общем мнении, иными словами, они носят до известной степени иллюзорный характер. Самим же атомам присущи только определенная форма и положение.

Истинная картина мира отличается, согласно атомистическому учению, от "обыденной" еще в одном отношении. В действительности не происходит ничего случайного. Все сцепления и расщепления атомов и, следовательно, все обусловленные этими процессами события суть проявления необходимости. Если какое-либо явление кажется нам случайным, то только потому, что нам неизвестна его причина. Этот тезис Демокрита был настолько радикален, что его не могли принять даже некоторые позднейшие атомисты, в частности, Эпикур. Последний говорил, что скорее готов признать существование богов, которых можно умиротворить, чем всевластие неумолимой необходимости.

Итак, разрыв между двумя уровнями осмысления мира — обыденным и философским — не только не исчезает в атомизме, но и

обретает более четкие очертания. Философская истина не просто трудна для понимания. Ее нелегко выдержать. Тяжело жить, зная, что все в мире иллюзорно, кроме атомов и пустоты, причем поведением атомов целиком и полностью управляет безличная необходимость. Античный атомизм оказался гениальным предвосхищением атомизма естественнонаучного. Но следует помнить, что применение атомистического принципа в позднейшем естествознании предполагало и существенное переосмысление античного наследия.

Следующий этап развития греческой философской традиции снова связан с Афинами и в первую очередь с теми явлениями, о которых уже шла речь при характеристике взглядов Анаксагора. Становление и укрепление демократического общества привело и к важным изменениям интеллектуального климата, царившего в крупнейшем эллинском полисе. Для успешного ведения дел, отстаивания своих интересов в самых различных ситуациях образованным афинянам потребовалась совершенно иная философия, нежели та, о которой шла речь до сих пор. Философия изменила не просто методы исследования, но и сам статус ее подвергся серьезной трансформации. Из мудреца-созерцателя философ превратился в служащего, за деньги помогающего своему клиенту научиться вести дискуссию, доказывать свою правоту в суде и народном собрании. Решение этих новых для греческой философии задач взяли на себя философы особого типа, которых стали называть софистами. Феномен софистики неоднозначен по существу и нередко вызывал, да и продолжает вызывать споры. Подобно многим понятиям древних культур, это слово сделалось нарицательным. Зачастую софистами именуют беспринципных полемистов, способных в корыстных целях отстаивать то, что в данный момент представляется им выгодным, а затем, повинувшись изменившейся конъюнктуре, менять свои убеждения на прямо противоположные. И действительно, эти свойства присутствовали в реальной афинской софистике, особенно у софистов второго поколения. Однако ее основоположники сыграли огромную роль в становлении техники философской дискуссии, в развитии искусства логической аргументации — в том, что в Элладе было принято именовать диалектикой. И, кроме того, для последующих философских изысканий не прошли бесследно и размышления софистов о практическом значении философии. "Наука же эта —

смышленность в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства", — так определял задачи философии основатель софистики Протагор.

Акмэ Протагора приходится на 444-й г. до н. э. Легенды о нем рисуют образ великого мастера полемики и, помимо этого, смелого вольнодумца. С одной стороны, Протагор, по преданию, первым стал брать деньги за обучение философии и риторике. С другой — он написал по просьбе Перикла свод законов для Афин. Судьба его была драматической: за книгу, в которой философ отрицал существование богов, его приговорили к смертной казни, и только бегство из Афин спасло его от гибели.

Основу мировоззрения первого софиста составляла, по-видимому, упрощенная трактовка учения Гераклита — прежде всего идеи всеобщей изменчивости. По мнению Протагора, любое мнение является истинным, так как о каждой вещи возможны два противоположных суждения. Например, высказывания: эта стена — белая" и "эта стена — небелая" — вполне могут быть одинаково справедливы просто потому, что с течением времени белая стена становится грязной. Раз это так, все суждения относительны, и нет ни истины, ни лжи. Отсюда — знаменитый афоризм Протагора: "Человек — мера всех вещей".

Другой софист — Горгий — распространил эту релятивистскую установку Протагора на область морали. Если все истины относительны, то невозможны и абсолютные, от века данные, нормы нравственности. Поэтому любые представления о добре и зле созданы людьми, а, следовательно, искусственны и могут быть подвергнуты сомнению и пересмотру.

Кризис, а затем и упадок афинской демократии, ставший особенно очевидным после поражения Афин в Пелопонесской войне, стал почвой и для всеобъемлющего духовного кризиса, в развитие которого, наряду с другими, внесли свой вклад и поздние софисты. Вместе с тем эти болезненные явления сыграли роль своеобразного вызова времени, ответом на который стал небывалый духовный подъем; он не был, однако, всеобщим и охватил лишь узкий круг

интеллектуалов. Этот подъем был связан в первую очередь с именами Сократа и Платона.

Сократ и платоновская традиция

Сократ и Платон — самые знаменитые персонажи древнегреческой философии. Это не означает, конечно, будто все античные авторы относятся к ним с безоговорочным пиететом. Однако не только их идеи, но прежде всего их личности стали предметом философских размышлений и споров — не только в древности, но и по сей день.

При этом сведения о них — в первую очередь о Сократе — носят, как и сообщения о большинстве их предшественников, легендарный характер, а потому не так-то просто отделить в них реальность от явного вымысла. Прежде всего это касается вопроса о взаимоотношениях Платона и Сократа.

Для историко-философских работ характерно представление о Сократе как о предшественнике Платона и даже о его учителе. В самом деле, в диалогах Платона точку зрения автора чаще всего выражает Сократ. Но, строго говоря, никогда нельзя с точностью определить, действительно ли ученик воспроизводит суждения учителя, или, напротив, Сократ является скорее персонажем, назначение которого — служить авторитетным защитником платоновской философии. В пользу последнего предположения говорит и то обстоятельство, что о Сократе существуют и другие сообщения, и в них его образ наделен иными чертами. Так, если у Платона Сократ высказывает оригинальные, неожиданные философские суждения, обычно ставящие его собеседников в тупик, то, например, у Ксенофонта он не более, чем носитель житейской мудрости, добродетельный человек, но никак не выдающийся мыслитель. А комедиограф Аристофан, относившийся к Сократу резко критически, вообще рисует его как напыщенного и неумного демагога.

Дело в том, что в афинской традиции Сократ был своего рода фольклорным персонажем. Мало кто сомневается в том, что он существовал; но каково было его мировоззрение — об этом едва ли можно судить достоверно. Рассказы о странностях Сократа, о его

друзьях и учениках, с которыми он обсуждал философские проблемы (в отличие от софистов, бесплатно), о его сварливой и вместе с тем самоотверженной жене Ксантиппе, слишком напоминают анекдоты о чудаковатом мудреце, присутствующие в культуре многих народов. Однако затем в ткань этих забавных историй вплетается трагический мотив: Сократ был обвинен в вольнодумстве и развращении юношества новыми ложными богами, судим и приговорен к смерти. Смертный приговор Сократ встретил со спокойным мужеством, отказался от предоставленной ему возможности бежать из Афин и принял смерть, выпив чашу с ядом.

Несколько школ греческой философии признавали афинского мудреца своим родоначальником и апеллировали к его авторитету. Для такого плюрализма были все основания: Сократу не приписывались никакие сочинения; по преданию, он никогда ничего не писал и лишь в устной форме проповедовал свои взгляды. К сократическим школам относят мегарскую (ее представителями были Эвклид, Стилпон и Диодор Крон), элидо-эретрипскую (Федон и Менедем), киническую (Антисфен из Афин и Диоген Синопский) и киренскую (Аристипп). В них на разные лады варьировалось учение о правильном образе жизни, об этических принципах, о счастье и преодолении страстей, о существовании, достойном философа.

Совершенно особое, исключительное место среди учеников Сократа занимает Платон.

Платон (427 г. до н. э. — 347 г. до н. э.) — основоположник традиции философского мышления, вышедшей по своему значению далеко за рамки греческой философии и получившей благодаря Платону название платонизма. Родоначальник учения об идеях как самостоятельных вечных сущностях. В отличие от жизнеописаний Сократа, сведения о Платоне, по-видимому, в основном достоверны. Его жизненный путь, насыщенный событиями и полный драматизма, известен хорошо. Настоящее имя Платона — Аристокл. Прозвище "Платон" означает "широкоплечий". Платон много странствовал. Меньше всего он был отрешенным от социальных противоречий и страстей наблюдателем, и его неумная активность иногда выходила ему боком. Так, стремясь воплотить в жизнь свой идеал государственного устройства при дворе сиракузского тирана Дионисия, философ вызвал гнев ограниченного властодержца и был

продан им в рабство, из которого ему, правда, удалось вскоре освободиться благодаря философу-киренаику Анникериду.

После возвращения в Афины Платон основал Академию — философскую школу, сочетавшую, как это и было свойственно греческой философской культуре, черты научного сообщества и религиозной общины. Именно ученики Платона (академики) создали традицию почитания великого мыслителя и изучения его произведений.

Платон — первый из греческих философов, от которого в целостном виде до нас дошли подлинные тексты. По количеству их значительно больше, чем фрагментов, сохранившихся от досократиков. Но далеко не обо всех произведениях Платона можно твердо сказать, что они действительно принадлежат ему. Многие из них исследователи считают подложными. Однако и соотношение произведений, несомненно принадлежащих Платону, не следует считать простым. Зачастую в одних диалогах в краткой форме рассматривается то, что подробно изложено в других. Нередки и противоречия между диалогами. Строго говоря, сочинения Платона не содержат целостного учения, философской системы в том смысле, в каком это понятие использовалось позднейшими философами, "Учение Платона" — это, по существу, результат упорядочения различных мотивов его творчества. Удивляться таким противоречиям, однако, не приходится: великий философ был основателем и руководителем Академии, представлявшей собой не только сообщество ученых, а прежде всего религиозный орден. Творения родоначальника Академии, несомненно, были отредактированы, возможно, даже не один раз, и определить, что именно в них восходит к самому Платону, а что является итогом позднейшей обработки, едва ли когда-нибудь удастся.

В этом отношении Платона можно сравнить с Пифагором. Следует отметить, что диалоги все-таки предназначались для внешнего употребления, т. е. для простого, непросвещенного читателя — иначе говоря, для тех, кого необходимо было обратить в свою веру, доказав им с помощью логических аргументов истинность платоновского учения. Кроме диалогов, создателю Академии приписываются сочинения, адресованные посвященным, т. е. членам платоновского ордена. Правда, эти тексты не сохранились. А родственные платонизму явления в культурах Востока (например,

Индии) позволяют предположить, что и распространялись они в устной форме.

Отправным пунктом платоновского философствования является смерть Сократа. Для Платона это событие, как никакое другое, демонстрирует и символизирует всевластие зла и страдания в мире. Поиск избавления от этого зла, осмысление его природы составляют основу платоновского философствования.

Философия Платона облечена в художественную форму. Среди произведений диалогического жанра, в целом характерного для древней философской литературы, его диалоги занимают особое место. По сравнению и с индийскими комментариями, и с аналогичными текстами средневековья, они скорее напоминают пьесы с яркими и психологически убедительными характерами, только без драматургического действия.

Как уже отмечалось, выразителем точки зрения самого Платона в диалогах, как правило, выступает Сократ. Метод, используемый им, получил название майевтики. Этим словом в греческом языке обозначается искусство повитух. Смысл столь необычного, казалось бы, образа, состоит в том, что Сократ не выдвигает собственных утверждений, но, находя противоречия в рассуждениях собеседника, помогает тому самому "родить" истину, самостоятельно сформулировать правильный вывод. Именно так строится центральная концепция Платона — учение об идеях. В качестве введения в него можно рассматривать диалог "Гиппий Большой". Собеседник Сократа Гиппий — реальное историческое лицо, известный философ-софист. Платон, относившийся к софистам с глубокой неприязнью, представляет его как недалекого, но чрезвычайно самоуверенного человека. Сократ и Гиппий обсуждают вопрос, что такое прекрасное. Гиппий сначала недоумевает, как можно не понимать таких простых вещей. Прекрасное он отождествляет то с прекрасной девушкой, то с лошадью, а то и с кувшином. Сократ без труда показывает своему незадачливому оппоненту, что прекрасное это не вещь, а качество, которое может быть присуще самым разным вещам. Но Сократа интересуют не эти конкретные воплощения, а прекрасное само по себе. И он убеждает Гиппия, что если у разных людей — одно и то же представление о прекрасном, и если эта идея способна принимать различный вид, то объяснить это можно только одним способом:

прекрасное — это идея, существующая сама по себе, независимо от человеческого сознания, и тем более — от отдельной вещи, в которой она находит свое воплощение.

С идеей прекрасного сходны другие идеи — прежде всего центральная для Платона идея блага. Идеи представляют собой образцы вещей. Каждый предмет имеет свою идею, своеобразный эталон, в соответствии с которым он "изготовлен". Например, стол существует потому, что существует идея стола, дерево — потому, что есть идея дерева, человек — потому, что есть идея человека. Но между вещью и ее образцом есть и принципиальное различие. Если первая существует лишь в течение определенного срока, то второй — вечен и не подвержен разрушению.

Однако с точки зрения Платона еще более важно другое: такими же идеями-эталонами являются главные этические принципы — благо, добро, справедливость. В окружающем нас мире могут попираться их конкретные и несовершенные воплощения, но не они сами. Идеи неподвластны никакому человеческому произволу.

Но что же представляют собой платоновские идеи? Платона принято считать основоположником объективного идеализма, т. е. философской доктрины, согласно которой мысли и понятия существуют объективно, самостоятельно, независимо от человеческого сознания. Но такое представление о древнем платонизме — не что иное, как модернизация, или приписывание Платону убеждений, сложившихся значительно позже и в совершенно иной исторической и интеллектуальной обстановке. "Идеи" Платона — это совсем не то, что мы подразумеваем под идеями сегодня. Однако в другом, психологическом и моральном смысле слова, он безусловно был идеалистом, ибо самой важной проблемой для него был вопрос о соотношении идеала и действительности. Платону было очевидно, что мир, в котором возможны осуждение и казнь Сократа, не знает справедливости и не живет в согласии с ней. Идеи блага, прекрасного, справедливости не могут быть его порождениями. Но если они присутствуют в сознании людей, значит, этот мир не может быть настоящим, поистине реальным миром. Следовательно, кроме него должен существовать какой-то иной мир, мир подлинных ценностей и незыблемого порядка, не нарушаемого никаким человеческим произволом. Уверенность в существовании такого высшего, горнего

мира являлась для Платона жизненной необходимостью. А потому нетрудно представить себе, какое раздражение вызывали у него те, кто отрицал саму возможность высшей реальности, недоступной зрению, слуху и осязанию.

Свою концепцию Платон иллюстрирует с помощью замечательного образа, который мы обнаруживаем в его позднем произведении "Государство". Это знаменитая картина пещеры. В пещере сидят пленники, прикованные цепью и не имеющие возможности выйти наружу. Через небольшое отверстие в пещеру проникает свет, и люди видят на стенах тени. И так как ничего, кроме этих теней, они видеть не в состоянии, им кажется, будто это и есть подлинные вещи. В действительности же это только отражение того, что делается за пределами пещеры. Такой пещерой, темницей, Платон считал и обычное повседневное существование людей вообще, и существование человеческой души, заключенной в теле.

Значение образа пещеры не следует, однако, и переоценивать. Это только иллюстрация, но отнюдь не объяснение взаимоотношений идей и вещей. Для того, чтобы прояснить его, напомним, что по-гречески идея, или эйдос, означает "образ", "внешний вид". Речь идет не о мыслях, а о моделях, об идеальных предметах, облик которых копируют вещи. Картина мира, по Платону будет неполной, если не обратиться еще к одному важному понятию платонизма — к понятию материи. Такого термина у греческого философа мы, разумеется, не встретим. Латинскому слову "материя" в его сочинениях соответствует термин "хора" — вещество, материал. Не только в языковом, но и в концептуальном отношении материя Платона радикально отличается от материи в понимании позднейшей европейской философии. Если в новое время под материей подразумевалось то, что человек видит, слышит, осязает, то материя Платона недоступна чувственному восприятию. Она вообще не имеет никаких свойств, и ее существование необходимо лишь потому, что из соприкосновения идеи с материей возникают вещи.

Между идеей — первообразом вещи и самой вещью, получившейся в результате соединения идеи с материей, существуют и другие различия. Если вещей, воплощающих идею, много, то идея одна. Идея Платона в известной мере соответствует понятию единого в элейской школе. И, кроме того, если с идеями связаны такие свойства

вещей, как прекрасное и благо, то материя, напротив, символизирует в глазах Платона злое начало. Воплощаясь в материи и формируя отдельную вещь, единая идея не только расщепляется на множество единичных предметов, но и подвергается осквернению.

При всем том, несмотря на абсолютное противопоставление Платоном идей вещам, у них, как это ни странно, обнаруживаются и некоторые общие черты. Идеи Платона обладают свойством, присущим предметам, — они занимают место в пространстве. Творец учения о мире идей так и называет его — "умное место". В нем и пребывают идеи, причем образуя строгую иерархию — частные идеи, т. е. идеи вещей, подчинены более общим. Во главе же мира идей находится идея блага.

Если вещам, не говоря уже о материи, идеи противостоят как порядок хаосу и как добро — злу, то между идеями и душой человека существует тесная связь. Платон глубоко верил в переселение душ. Эта концепция играет в его философии, помимо всего прочего, важную роль при объяснении процесса познания. Сущностью последнего создатель Академии считал анамнезис — воспоминание. Это явление Платон иллюстрировал с помощью геометрии: человек способен решать геометрические задачи, имея дело с идеальными треугольниками, окружностями и параллелограммами, хотя в чистом виде в природе, окружающей его, они не встречаются. По мнению Платона, душа при этом вспоминает то, что она до своего воплощения в этом теле созерцала, находясь в мире идей. Рассматривается у Платона и посмертная судьба души. Душа, пришедшая в мир с неба, не возвращается назад в течение десяти тысяч лет — мирового года. Исключения составляют лишь души, которые оказались троекратно воплощены в телах философов. Зато, выбравшись назад, душа вновь созерцает идеальные сущности.

В некоторых диалогах Платона появляется еще один персонаж — демиург (дословно, "мастер", "ремесленник"). Это своеобразное божество, задача которого состоит в том, чтобы, ориентируясь на идеи как на образцы, из материи создавать вещи, подобно тому, как гончар, имея в голове образ кувшина, лепит из глины отдельные, единичные кувшины.

Не следует, однако, забывать, что задача, которую Платон стремился решить с помощью своего учения, была не сугубо

умозрительной, а в первую очередь практической: найти пути преодоления зла, царящего в мире. Для того, чтобы утвердить свой моральный идеал, Платон готов использовать политические средства. Поэтому неотъемлемой его частью философии является учение о государстве.

Этой проблеме посвящены два произведения Платона — "Государство" и "Законы". Ко всем системам политического устройства, существовавшим в его время, основатель Академии относился резко критически. Особую его ненависть вызывала демократия. В одном из диалогов Платон создал отталкивающий образ разбогатевшего простолюдина, возмнившего, то теперь он стал ровней своим прежним господам. Основатель Академии выдвигал и другие, принципиальные возражения против демократической организации общества. В частности, ему казалось нелепой идея подчинения меньшинства большинству. Платон говорит даже о "безумии большинства". Культ элиты и презрение к "толпе" составляли одну из основ платоновского мировоззрения.

Каковы же корни откровенного и непримиримого антидемократизма, присущего одному из величайших философов древности? Отчасти они определялись его собственным аристократическим происхождением. Однако возводить социально-политическую концепцию Платона к одной лишь "наследственности" было бы, безусловно, недопустимым упрощением. Не станем забывать, что его жизнь пришлась на эпоху глубокого и необратимого кризиса афинского демократического общества, вырождение всех его институтов, утраты гражданских добродетелей, падения нравов. Платон ясно видел такую опасность, как превращение демократии в тиранию, т. е. в деспотическую власть циничного политика, ловкого демагога, сумевшего сыграть на чувствах толпы и подчинить ее себе.

Как же избежать этой опасности? Для этого необходимо прежде всего правильно представлять себе сущность государства. По мнению Платона, причина возникновения государства — разделение труда. Люди имеют различные и многообразные потребности — в пище, одежде, всевозможных изделиях и т. д.; нетрудно заметить, что удовлетворять эти потребности удобнее, если каждый занимается своим делом, т. е. тем, в котором он лучше разбирается. О чем это свидетельствует?

Согласно убеждению Платона, о том, что каждый человек по природе приуготовлен для выполнения определенного труда. Всякому надлежит заниматься своим делом, и от этого дела должно зависеть положение человека в обществе.

Из этого, казалось бы, простого утверждения философ делает весьма далеко идущие выводы. Дело в том, что человеческие занятия можно классифицировать. При всем своем многообразии, всех людей, с точки их профессии, можно разделить на две группы: обычных людей — крестьян, ремесленников, торговцев — и тех, кто защищает их, — стражей. Именно такой принцип положен в основу концепции идеального государства, разработанной Платоном. Ее исходный принцип как будто бесспорен: это идея справедливости. Что же такое справедливость в понимании Платона? Создатель Академии предлагает такое определение: "справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял также свое". Иными словами, каждому человеку надлежит знать свое место и не посягать на чужое.

Особенность этических представлений Платона состоит, однако, в том, что они, в свою очередь, основываются на его учении о душе. Согласно этому учению, душа человека внутренне неоднородна. Она делится на три части: разумную, яростную и третью, низшую — вожделеющую. Каждая из них оценивается по своей собственной шкале; у каждой — своя добродетель: у разумной мудрость; у яростной — мужество; вожделеющая же должна быть поставлена под строгий контроль и повиноваться лучшим частям души. Таким образом, ее добродетелью является послушание.

Аналогичным образом те люди, в чьих душах преобладает вожделение, должны подчиняться носителям более высокого начала — стражам, главную черту которых составляет мужество, а также тем, кто выходит из среды стражей но благодаря своей мудрости возвышается и над ними, — философам.

Необходимо обратить внимание на важную особенность платоновского учения. С одной стороны, на людей возложены разные обязанности; они играют различную роль в обществе. С другой же Платону было необходимо обосновать целостность общества и примат общественных задач и обязанностей над частными. А для этого требовалось показать, что граждане государства, при всех различиях между ними, имеют общую природу.

Чтобы обнаружить и описать ее, Платон прибегает к мифотворчеству. Он создает свой миф, точнее — вариацию на старую тему греческой мифологии. Философ использует символику металлов, уже знакомую нам по творчеству Гесиода. Творя людей в недрах земли, которая представляет собой их общую мать, боги в одних случаях добавляли золота, во втором — серебра, а в третьем — меди с железом. Нетрудно догадаться, что первую, лучшую разновидность человеческого рода составило руководящее сословие (его-то представителей Платон и называет философами), вторую — воины-стражи, из среды которых философы рекрутируются, а низшую и худшую — обычные, простые люди, которым надлежит слушаться своих начальников. Поэтому с одной стороны, все сограждане — братья, с другой же — между ними должны существовать иерархические отношения.

Платон уделяет много внимания подготовке стражей, подробно описывая воспитание, которое они должны получать, чтобы лучше выполнять свою общественную функцию. Военное искусство невозможно без физической силы и выносливости. Однако те, кто предназначен для управления другими людьми, должны также быть определенным образом воспитаны. И здесь, с точки зрения Платона, особенно велика роль искусства.

Правда, эта роль, по мнению великого философа, — сугубо прикладная. Ценность всякого художественного произведения измеряется только его воспитательным значением. Искусство, не способствующее формированию мужественного и стойкого характера, надлежит беспощадно искоренять. Так, в музыке Платон признает лишь "героические" лады — дорийский и фригийский, прочие же, расслабляющие слушателя, он призывает запретить.

Не менее строг Платон и к классической словесности. Конечно, он не предлагает полностью исключить поэмы Гомера и Гесиода из круга дозволенного чтения, но подвергнуть их цензуре считает необходимым. Все описания безнравственных поступков, совершаемых богами, а также любые картины человеческих слабостей, уныния и пессимизма должны быть изъяты.

Враждебность Платона распространяется не только на отдельные произведения или мотивы, но и на самую сущность искусства.

Философ считает недопустимым всякое художественное творчество, включающее элемент подражания, например, искусство актера.

Такая позиция вполне закономерна. Ведь играя тот или иной персонаж, актер на время "становится им", а это не может не внушить и зрителю, что человек может выступать в разных ролях, а не только в той, что предназначена ему в обществе. Таким образом, театру нет места в идеальном государстве Платона.

Кто же попадает на самую вершину социальной пирамиды, изображенной Платоном? Отбор философов происходит по следующим правилам. Дети стражей, отличившиеся умом и находчивостью, заносятся в специальный список. Когда им исполняется двадцать лет, из них снова выбирают лучших, которых начинают обучать по особой программе, предусматривающей знакомство с основами наук. В тридцать лет приходит время нового отбора. Прошедшие его в течении пяти лет постигают диалектику — искусство правильного мышления и аргументации, после чего пора обучения заканчивается. Следующие пятнадцать лет философы отдают государственной службе.

Воспитание властвующей элиты, подробно описанное Платоном, в конечном счете служит достижению одной цели — исключить все, что ведет к обособлению отдельного человека от коллектива. Ни стражи, ни философы не имеют никакой частной собственности. Более того, даже семью в ее традиционном понимании Платон рассматривает как вредное явление. Своих детей стражи должны воспитывать сообща, так, чтобы "отец не знает, какой ребенок — его, а ребенок — кто его отец". Отношения между мужчинами и женщинами полностью регулируются государством; брачные пары подбираются таким образом, чтобы порода непрерывно улучшалась. Не меньшее значение придается возрастным границам: женщина может иметь детей с двадцати лет до сорока, а мужчина — с двадцати пяти до пятидесяти. Те же дети, что были рождены не в соответствии с этими правилами, подлежат уничтожению.

Можно ли указать какой-либо реальный прототип платоновской утопии? На этот счет исследователи высказывали различные мнения. Некоторые из них указывали на сходство созданной афинским мыслителем модели с внутренним устройством Спарты. (Правда, о военизированном спартанском обществе меньше всего можно было

сказать, что им управляют философы.) Немало общих черт у идеального государства с восточными социальными системами, особенно с индийской, основу которой составляет деление общества на варны. Но не следует забывать и о другом: Платон создавал свое учение тогда, когда вокруг него существовало иное общество. Он обосновывает свою утопию посредством откровенного мифотворчества — т. е. с помощью преданий, которые сам считает фантастическими и предназначает для простых людей. Элитаризм, свойственный эллинскому философствованию, обрел новые грани. Обсуждение вопроса: как можно воплотить философский идеал в жизнь, или, иными словами, может ли общество в целом, а не одни лишь немногочисленные мудрецы, жить в соответствии с требованиями философии, появилась первая концепция тоталитарного общества. В этом отношении Платон оказался предшественником наиболее экстремистских форм позднейшего социализма. Хотя великий древнегреческий философ создал откровенно иерархическую социальную модель, а социалисты новейшего времени выступали за упразднение классового неравенства, реальная практика режимов, провозглашавших построение социализма, независимо от их идеологической ориентации, вполне соответствовала его установкам. В духе платоновских рецептов, и коммунисты, и нацисты строили систему всеобщего государственного регулирования, применяя для этого насилие и социальное мифотворчество.

Воздействие Платона на позднейшую философскую мысль было многогранным и противоречивым. Философы, религиозные и социальные мыслители черпали у него то, что было созвучно их собственным построениям: одни — учение об идеях, другие — космологию, третьи — концепцию государства. Последователи Платона, жившие в разных странах и в различные эпохи, шли, как они полагали, теми путями, что проложил великий афинский мудрец, и развивали мотивы, звучащие в его диалогах. Созданная им Академия просуществовала до 586-го года, когда она, как и другие языческие философские школы, была закрыта по распоряжению императора Юстиниана. Но влияние платоновской традиции, принимавшей различные конкретно-исторические формы, оказалось непреходящим.

Последним великим философом Эллады, деятельность которого завершает по-настоящему творческий период ее истории, был ученик

Платона Аристотель, он жил с 384-го по 322-й г. до н. э.

Аристотель (384 г. до н. э. — 322 г. до н. э.) — ученик Платона, отошедший от многих фундаментальных положений платонизма и создавший свою философскую школу (Ликей). Основоположник многих наук — логики, психологии, эстетики и т. д. Учение Аристотеля оказало огромное воздействие на последующий ход развития европейской философии.

Родной город Аристотеля — Стагира, полис, расположенный на северо-западе Греции. Придя в Афины и став "академиком". Аристотель обнаружил необыкновенный философский и научный дар. Но Аристотель оказался непокорным учеником. Его расхождение с учителем объяснялись прежде всего тем, что в облике Аристотеля полностью отсутствуют черты пророка и религиозного учителя. К учению Платона он отнесся как к концепции, описывающей мироздание, а не как к попытке преодоления зла, царящего в мире; потому-то он не мог не обнаружить в ней многих неясностей и противоречий.

О том, как произошел разрыв Аристотеля с платоновской Академией, существовали разные мнения. Формально он оставался академиком вплоть до смерти Платона. Только после того, как преемником Платона на посту главы школы (сколарха) стал Ксенократ, Аристотель ушел из Академии. Но существуют и другие свидетельства. Так, например, Диоген Лаэртский, греческий писатель II–III вв. н. э., сообщает, что Аристотель отошел от учителя еще при его жизни. По словам Диогена Лаэртского, Платон, узнав о критических замечаниях своего ученика, сказал: "Аристотель меня брыкает, как сосунок-жеребенок свою мать". Трудно сказать, действительно ли эти слова принадлежат Платону, или они были приписаны ему позднее. Неясно также, насколько они отражают взаимоотношения двух мыслителей — учителя и ученика. Зато — и это намного важнее — они прекрасно характеризуют взаимоотношения двух традиций древнегреческой философии — платоновской и аристотелевской.

Долгое время среди историков философии господствовало мнение, согласно которому Аристотель сначала придерживался платоновских воззрений, а затем отошел от них, и чем старше он становился, тем большая дистанция отделяла его от учения Платона.

Действительно, юный Аристотель, ученик великого афинского философа, не мог, вероятно, не быть какое-то время его безоговорочным последователем. Однако, как показали исследователи, сопоставление произведений Стагирита демонстрирует нам более сложную картину: в ранний период своего творчества он резко критиковал платонизм, в последствии же, перейдя от критики к созданию своего собственного учения, Аристотель нередко становился на путь, предначертанный учителем, правда, используя при этом свои собственные термины и понятия.

В 342 г. до н. э. произошло событие, изменившее весь ход жизни Аристотеля: он был приглашен в Пеллу, столицу македонского царства, чтобы занять должность воспитателя — учеником философа должен был стать сын македонского царя Филиппа Александр, будущий великий завоеватель. Впоследствии, взойдя на престол, Александр расстался со своим наставником. Аристотель вернулся в Афины и, подобно Платону, основал здесь философскую школу — Ликей. В отличие от платоновской Академии, Ликей Аристотеля — это только учебное заведение и научный союз.

Творчество Аристотеля поражает своей энциклопедической разносторонностью. Он занимался естественными науками и поэтикой, проблемами государственного устройства; был создателем логики и психологии. Однако центральную часть его наследия образует философия. С философскими текстами Аристотеля связаны серьезные источниковедческие проблемы. Главный его труд *Метафизика* — представляет собой, строго говоря, не написанный им текст, а конспекты лекций философа, сделанные его слушателями. Поэтому не следует удивляться многочисленным противоречиям и повторам, встречающимся в них. Свое название *Метафизика* (в переводе с греческого — после физики, под физикой в Древней Греции подразумевалось естествознание) получила в силу совершенно случайного обстоятельства. В I в. до н. э. комментатор сочинений Аристотеля Андроник Родосский разбирал его рукописи и вслед за естественнонаучными сочинениями обнаружил трактат по философии. Таким образом, выражение "после физики" не выражает никакой философской концепции. В действительности то, что впоследствии стали называть метафизикой, есть не последняя, а первая философия. Она предшествует всякому другому знанию и образует его основу.

Эту первую философию Аристотель определяет как науку "о причинах и началах", или как науку о "сущем как таковом".

В некоторых вопросах Аристотель следует даже не за Платоном, а за элеатами. Так, например, в его построении значительное место занимает тезис, согласно которому "нельзя вместе существовать и не существовать". Но что значит существовать? Что обладает подлинным существованием? Этот вопрос Аристотель считал главной философской проблемой.

Обсуждая ее, Стагирит, в сущности, анализирует наследие своего учителя Платона — при этом, разумеется, выходя за пределы платоновской традиции. Его интересует взаимосвязь идеи и вещи. Но ничего похожего на рассуждения создателя Академии об осквернении идеи материей, мы у Аристотеля не найдем. Для него имеет значение лишь сугубо познавательная проблема — вопрос о соотношении единого и многого — как идея вещи, существующая "в единственном экземпляре", дробится на множество единичных предметов. Аристотель стремится сузить пропасть между идеей и вещью, вырытую Платоном.

Старый вопрос греческого умозрения — что существует по истине, а, не в общем мнении — обретает у него новую форму: что может существовать в качестве сущности? Под сущностью Аристотель понимает нечто, удовлетворяющее двум требованиям: сущность должна быть, во-первых, мыслима, а во-вторых, способна к самостоятельному существованию.

Что же делает возможным существование отдельной вещи, определяет ее своеобразие?

Ответом на этот вопрос является учение Аристотеля о четырех причинах, обуславливающих существование вещи. Представим себе любой предмет, например, кувшин. Его существование невозможно без глины, материала (материи), из которой он может быть вылеплен. Но сама по себе глина, разумеется, не есть кувшин. Чтобы стать им, она должна быть соединена с формой (морфе), структурой, определяющей качественную определенность вещи. Но и этого мало. Кроме формы — т. е., говоря платоновским языком, идеи кувшина, необходим гончар, т. е. активное деятельное начало. Его Аристотель называет действующей, или инструментальной причиной. И, наконец, должна

быть четвертая причина — цель, ради достижения которой создается вещь.

Если продолжить мысленный эксперимент Аристотеля, материю можно так же, как и кувшин, разложить на материю и форму, материю, которая выделится в этом случае — тоже, и так далее. Итогом этого движения по нисходящей станет обнаружение некоей первоматерии. Сказать о ней что-либо определенное едва ли будет возможно: ведь все определенное, все качества мы уже исключили из нее. И точно так же, анализируя формы, мы придем к первоформе — форме форм. Таким образом, и в начале каждой вещи, и в основе мироздания, по Аристотелю, лежат два начала. Они совечны.

Учение Аристотеля о сути бытия пережило свое время и своего создателя. В средние века с его помощью Фома Аквинский стремился рационально осмыслить сверхразумные истины христианства, а естествоиспытатели старались согласовывать с ним свои представления о мире вещей. Наконец позднейшая философия унаследовала от Аристотеля не только концепции, но и нерешенные проблемы. Из изучения текстов Стагирита остается неясно, о каком существовании идет речь — отдельного предмета, в частности, кувшина, или о кувшине как таковом, т. е. о целом классе предметов, объединенных общим понятием. В средневековой европейской схоластике стремление понять, что думал об этом великий философ древности, привело философов и ученых к постановке проблемы универсалий.

Философские школы поздней античности

Творчество Платона и Аристотеля представляет собой своеобразную кульминацию в философском развитии античного мира. Конечно, и после них в Греции, а затем и в Риме рождались философы. Чем же отличались эти философы от своих великих предшественников?

Те, кто наследовал основателям двух философских традиций, именно так и сознавали свою роль — как роль наследников, комментаторов, популяризаторов философской истины. Направление их творчества определялось принадлежностью к школе — чаще всего

Академии или Ликею. Последователи Платона и Аристотеля вели научные исследования, разрабатывая различные частные проблемы. Так, в школе перипатетиков Теофраст и Стратон (последний занимал пост главы школы сколарха) занимались естествознанием, а Эвдем — этикой.

Характерна судьба Академии после смерти Платона. Она наглядно демонстрирует, что насколько корпоративные связи в тогдашних объединениях философов были важнее, чем интеллектуальные. Платоновская традиция сохраняла прочность, но подчас наполнялась различным содержанием.

Об этом свидетельствует распространение в Академии скептицизма учения, создателем которого считается Пиррон из Эллиды (365–275 гг. до н. э.). Воззрения Пиррона обнаруживают явное сходство с доктриной софистов. По его мнению, как чувственное восприятие, так и разум способны уловить лишь случайные характеристики вещей и потому не могут не быть источниками заблуждений. Поэтому все представления и суждения человека о вещах и явлениях неизбежно носят поверхностный и условный характер, а следовательно, наряду со всяким суждением может быть высказано противоположное ему. Ценность любых суждений одинакова, и единственным разумным решением всех познавательных вопросов является воздержание (эпохе) от суждений.

Однако не следует думать, будто скептиков интересовало только познание. Их философия включала также важные духовно-практические выводы. Если от любых суждений о вещах следует воздерживаться, то и сами вещи должны быть нам безразличны. Поэтому следствием скептического эпохе становится атараксия — безразличие к окружающему миру, которое приверженцы скептицизма считали единственной жизненной позицией, достойной мудреца. Единственное, что все-таки позволяет человеку ориентироваться в мире, это степень вероятности суждений, которая все-таки может быть различной. Одни высказывания явно нелепы, тогда как с другими при определенных условиях можно согласиться. Только поэтому для философов-платоников и остается возможность обосновать моральные принципы, завещанные основателем Академии.

Скептицизм господствовал в платоновской школе в течение периода, который принято называть периодом Средней Академии.

Этот период продолжался более столетия. Затем, однако, пути Академии и скептической традиции разошлись. В Академии утвердилась эклектическая философия, представлявшая собой соединение различных концепций, скептицизм же мало-помалу превратился в популярную доктрину, широко распространенную среди интеллектуалов поздней античности, не связанных никакими организационными рамками.

Возникали в те времена и новые школы. Правда, их доктрины также представляли собой вариации на старые темы греческой философии, но это относилось главным образом к их теоретическим основам. Что же касается практического применения общих принципов, то здесь можно обнаружить много нового. Эта новизна состоит прежде всего в самом феномене популяризации философского идеала. Если раньше он предназначался для мудрецов, отрешившихся от суетной жизни, то теперь, в позднеантичную эпоху такими мудрецами почувствовали себя многие образованные люди, искавшие устойчивых нравственных ориентиров. Такой школой повседневной, житейской морали стал стоицизм — направление, с которым долгое время соперничала Средняя Академия. Его название происходит от названия Узорного портика (Стоя поикиле) в Афинах, где располагалась философская школа, основанная в конце IV в. до н. э. родоначальником этого направления Зеноном из Кития (Зеноном-Стоиком). Среди его многочисленных последователей (Клеанф, Хризипп и др.) особое место занимает Панэций Родосский (II в. до н. э.), благодаря которому стоическое учение начало распространяться в Риме. Здесь стоицизм быстро превратился в популярную философию — его приверженцев можно было встретить среди самых разных слоев общества. Примечательно, что наиболее известными римскими стоиками стали государственный деятель Сенека, вольноотпущенник Эпиктет и император Марк Аврелий.

Чем же привлекала столь разных людей этика стоицизма? Как и в других античных школах, идеалом стоиков был мудрец. Однако, пожалуй, никому не удалось обрисовать этот образ столь же яркими красками, сделать его настолько понятным и психологически убедительным. Мудрец, в понимании последователей Зенона, — это человек, главной чертой которого является апатия, или свобода от

аффектов. Эти понятия и занимают центральное место в доктрине стоицизма.

Ее приверженцам был свойствен глубокий реализм в оценке человеческой природы. Все люди подвержены желаниям и страстям. Мудрец отличается от обычного человека лишь тем, что умеет ограничивать власть желания. С точки зрения стоической философии, опасность представляет не само желание, а основанный на нем аффект — ошибочное суждение, заключающее в себе оценку того, к чему человек стремится, чем он хочет обладать. Мудрец, как и любой другой, может испытывать влечение, но не дает ему стать аффектом. Иными словами, на пути чувства становится разум: даже страстно желая чего-либо, мудрец не оказывается полностью во власти своего желания, так как сознает, что желаемое в действительности не является ни благом, ни злом. Единственное подлинное благо в мире — это добродетель. Следовать ей — вот единственно разумный путь. Руководствоваться разумом или отдать себя на волю аффектов такова вечная дилемма, стоящая перед каждым.

Согласно доктрине стоицизма, быть разумным, а стало быть, и добродетельным, означает следовать природе. Природа же представляет собой единое целое. Между всеми ее элементами существует устойчивая связь, все события, происходящие в ней, строго закономерны. Человек — всего лишь часть космического целого. Мировой закон (логос) и разумная часть человеческой души имеют одну и ту же природу. Поэтому и мудрость, и добродетель состоят в повиновении мировому закону, в готовности подчиниться судьбе, а невежество и порок — в безумном стремлении бунтовать против неизбежного. Тот, кто идет по второму пути, является просто-напросто психически больным человеком. Долгое время стоики полагали, что все люди четко подразделяются на две разновидности — на живущих в согласии с природой мудрецов и тех, чье поведение определяется аффектами. Но позднее, учитывая сложность и многообразие реальности, они внесли в свое учение некоторые коррективы. Помимо добродетельных мудрецов и порочных людей, существует третья, промежуточная группа — люди, еще не достигшие идеала мудрости, но стремящиеся к нему.

Однако какие бы различия ни существовали между людьми, есть два момента, объединяющие их. Во-первых, участь всякого человека

полностью находится в его руках — никто, кроме него самого, не может повлиять на нее. Поэтому стоики отстаивали принцип индивидуализма. Во-вторых, как мудрость, так и безумие никак не зависят от того, где человек живет и к какому народу он принадлежит. Поэтому стоики были последовательными сторонниками космополитизма — представления, согласно которому отечеством человека является весь мир.

И среди греков, и в еще большей степени среди римлян наибольшую известность приобрела практическая сторона стоицизма. Философия стоиков рассматривалась прежде всего как школа житейской мудрости, помогающая человеку устоять среди жизненных невзгод. Однако мораль и психология последователей Зенона основывались на детально разработанной концепции мироздания. Правда, эта концепция не была их изобретением. Ее стоики унаследовали от Гераклита. На исходе античности воскресло старинное учение о едином — архэ, представляющем собой огонь, из которого родились воздух, вода и земля.

Нечто подобное можно сказать и о другом популярном течении позднеантичной философии — эпикуреизме, с тем лишь отличием, что здесь роль основы сыграл атомизм Демокрита. Эпикур, уроженец острова Самос, в 306 г. до н. э. основал в Афинах свою философскую школу. Эпикурейской традиции следовали многие известные интеллектуалы Греции, а впоследствии, благодаря Титу Лукрецию Кару, изложившему ее основные идеи в поэме "О природе вещей", у нее появилось немало приверженцев и в Риме.

Разумеется, эпикурейство представляло собой не пересказ классического атомизма, а результат его переосмысления. Само мироощущение эпикурейцев не походило на то, что обнаруживается при изучении фрагментов, дошедших до нас от Демокрита. Если для него смысл жизни состоял в познании, то с точки зрения Эпикура и его последователей, дело обстояло прямо противоположным образом: само познание имеет смысл лишь как способ достигнуть личного блаженства. Конечно, и в классическом атомизме присутствовала жизненно-практическая сторона: познание сущности вещей представало в его доктрине как занятие, единственно достойное мудреца. Но сам образ мудреца был другим. Его и других людей, довольствующихся обычными представлениями о мире, разделяла

пропасть — такая же, какая пролегла между самими этими представлениями и подлинной картиной мира, состоящего лишь из атомов и пустоты. Теперь же сложился упрощенный, а главное, смягченный вариант атомизма. Целью жизни эпикурейцы считали удовольствие. Правда, на вопрос: что такое удовольствие? — они отвечали своеобразно. Удовлетворение желаний, с которым удовольствие обычно отождествляется, в действительности — только низшая, самая простая его разновидность. Существует более глубокое его понимание — как отсутствие страданий. Именно к такому удовольствию и стремится мудрец. Он свободен от страстей, от внешних воздействий и потому равен богам. Достичь этого блаженного состояния можно, разумеется, лишь полностью сосредоточившись на себе. Поэтому эпикурейцы, не в меньшей степени, чем стоики, проповедовали индивидуализм. Единственным видом человеческих взаимоотношений, достойным мудреца и совместимым с его образом жизни, они считали дружбу.

Такие этические нормы требовали иного обоснования, нежели древнее учение об атомах и пустоте. И Эпикур внес примечательное изменение в атомистическую доктрину. Если, с точки зрения Демокрита, в мире безраздельно властвует необходимость, которая и направляет движение каждого атома, то по мнению Эпикура, он обладает способностью отклоняться от заданной траектории. Эпикур полагал, что в противном случае невозможно было бы объяснить, почему атомы сталкиваются друг с другом. Однако наибольшее значение для него и здесь имел, по-видимому, этический аргумент: не только человек, но и атом является самостоятельным индивидом, автономию которого не в силах свести на нет даже всемогущая необходимость.

Неоплатонизм и завершение античной эпохи в истории философии

В первые века новой эры в духовной жизни античного мира произошли существенные изменения. Римские императоры объединили под своей властью огромные территории. Самые разные народы вошли в состав империи. Рим превратился в мировую державу.

В этой державе римляне и греки составляли меньшинство. Однако жители присоединенных стран усваивали язык римлян — латынь и перенимали многие римские обычаи. В свою очередь и римляне испытывали влияние их культуры. Отношение властителей Рима к своим новым подданным также постепенно менялось: в 212 г. римский император Каракалла дал всем жителям огромного государства возможность получить права римских граждан. Поэтому римляне третьего и четвертого веков н. э. во многом отличались от римлян былых времен.

Теперь подданные римских императоров в большинстве своем принадлежали к восточным народам. Произошел грандиозный культурный синтез. Мифы, верования, тайные учения, пришедшие из Азии, находили все больше почитателей в западных провинциях Римской империи. Обретали новую жизнь и древние религиозные традиции эллинского мира, в первую очередь пифагорейство. Поклонение египетской богине Изиде и божеству древних иранцев Митре сосуществовало с официальным культом римских императоров.

Не случайно, что и философия развивается в эту эпоху там, где соседствовали культуры Запада и Востока. Наиболее значительным среди таких очагов позднеантичной духовности стала Александрия. Именно в этом египетском городе античная философия обрела свое историческое и логическое завершение.

Чтобы лучше понять, как это произошло, необходимо обратить внимание на одно важное обстоятельство. В первые века новой эры все более значимым фактором духовной жизни в Римской империи становилось христианство. В противоборстве с новой религией родилось последнее значительное течение античной философии — неоплатонизм. Основатель неоплатонизма — Плотин.

Плотин родился в 204 г. н. э. в Египте. Философии он учился в Александрии, где его наставником был Аммоний Саккас. В 244 г. Плотин прибыл в Рим. Здесь он быстро приобрел широкую известность. Вся его дальнейшая деятельность прошла в Италии.

Важнейшей задачей, которую поставил перед собой Плотин, была систематизация языческого мировоззрения, противостоящего христианству. Основатель неоплатонизма стремился решить ее не только умозрительно, но и практически: об этом свидетельствует проект "Города философов" религиозного центра, своеобразного

языческого монастыря по образцу платоновского государства, создать который он предложил римскому императору Галлиену. Этот план не был осуществлен, однако он хорошо демонстрирует единство теории и практики, характерное для всего творчества Плотина. Не случайно в его философии этапы, которые проходит мир в своем становлении, одновременно представляют собой стадии духовного самоусовершенствования человека.

В центре учения Плотина находится представление о Едином. Его можно встретить уже у в некоторых диалогах Платона: этим термином родоначальник традиции характеризует изначальное состояние мира, еще не расщепленного на мир идей и "материю".

Единое недоступно для человеческого понимания. Плотин называет его "невыразимым" (арретон). Оно нерасчленимо на части — и в то же время порождает все многообразие вещей и явлений, растворено в них — и вместе с тем глубоко от них отлично. Как же бесконечное Единое порождает окружающую нас действительность?

Плотин описывает это, используя термин "эманация", или "истечение". Единое "изливается" и тем самым превращается в мир — в то, чем оно с самого начала не было. Эманация подразделяется на три этапа: на первом возникает ум (нус), на втором — душа (псюхе), а на третьем — меон (дословно "несуществующее"): так Плотин, в соответствии с платоновской традицией, характеризует материю.

Итак, порождая мир, Единое в первую очередь создает Ум. Ум представляет собой образ Единого, так как именно посредством мышления человек постигает его. Однако Ум не так совершенен, как Единое. На этом этапе утрачивается первоначальная целостность: ведь мышление предполагает наличие как того, о чем мы думаем (объекта), так и самого "мыслящего" (субъекта). Кроме того, ум содержит колоссальное многообразие идей, т. е. "раздробляется" на них.

На следующем уровне эманации, при возникновении души, появляются новые, дополнительные различия. В мире пребывает множество душ; принадлежащих отдельным живым (одушевленным) существам; наряду с ними существует и мировая душа. Как мировая душа, образующая структуру мироздания, так и любая из душ индивидуальных, подразделяется, в свою очередь, на высшую и низшую. Низшая создает природу (фюсис), тогда как высшая представляет собой сверхчувственное начало. Высшая душа

существует до рождения человека и продолжает существовать после его смерти; в потоке перевоплощений, при переходе из одной телесной оболочки к другой, она остается неизменной. Ее конечная судьба определяется нравственными качествами человека.

Единое Плотин отождествлял со светом. И, подобно тому, как луч света, ослабевая, в конце концов растворяется во тьме, так и оно на последнем этапе эманации создает материю. Как и его предшественники, Плотин характеризует ее чисто отрицательно. Это непроглядная тьма, из которой стремится вырваться душа человека.

На достижение этой цели и направлена практика неоплатонизма. Покинув мир, душа хочет вернуться к Единому, пройдя стадии эманации в обратном порядке. Это возможно лишь для той души, которая способна отрешиться от всего чувственного и испытывать наслаждение от созерцания идеи. В таком случае она может возвыситься до уровня Ума. По логике неоплатоновского учения, на этом ее восхождение к Единому должно закончиться. Однако, безоглядное восхищение Единым дает душе возможность выйти за свои собственные пределы — такое преодоление индивидуального "я" (экстасис) приводит ее к полному слиянию с Единым.

Систематизация античного язычества, пути которой были намечены Платином, нашла свое завершение у его последователей Ямвлиха (сер. III в. ок. 330 г.) и Прокла (412–485 гг.). Философия неоплатонизма сыграла роль теоретической основы, использованной для синтеза всех языческих культов. Попытки создать языческое богословие не могли, разумеется, повлиять на исход спора между античной религиозностью и христианством. Античная философия, становление которой когда-то началось с переосмысления мифологической традиции, снова вернулась к мифу. Ее собственная история на этом завершилась, но ее наследие ожидала долгая жизнь.

Для дополнительного чтения

Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1908. 4-е изд.

Фрагменты ранних греческих философов/Под ред. Лебедева А.В. М., 1989. Ч. 1.

Мифологии Древнего мира / пер. с англ. М., 1977.

Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях древних философов. М., 1979.

Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С.
Философия искусства и литературная критика. М., 1991.

Раздел 2. Философия средних веков и Возрождения

Глава 2.1. Средневековая философия Запада

До недавнего времени средневековую философию чаще всего представляли как конгломерат эклектических и релятивистских идей. Господствующим мировоззрением средних веков было христианство, магистральные идеи этого времени — это идеи теологические, касавшиеся того, как понимать Бога, Троицу, творение и пр. Философия полагалась "служанкой богословия", в чем философы нового времени, а зачастую и современности, усматривали ее приниженный статус. Само понятие о том, что такое философия, калькировалось с понятия о ней в античности или в новое время, потому средневековая философия могла казаться пара- или псевдофилософией, внутри которой отдельные свободные умы перекраивали христианское мировоззрение в духе платонизма, аристотелизма или стоицизма. При таком подходе это означало: самостоятельного философствования в ту пору не существовало, оно было консервантом античных традиций при одном инструменте теоретизирования — формальной логике и при одном инструменте согласования всеобщего и единичного — символе.

Действительно, философия этого периода была тесно сопряжена (и в этом ее исключительность) с теологией, проблематика же основывалась на бытийном отношении Бог — человек. Августин в трактате "О граде Божием" (ок. 413–426) полагал философа, мудреца, богослова, пророка, учителя этики одной фигурой. Как и теолог, философ строил свои системы, обращаясь к изначально Божественному смыслу бытия, отвечая на запросы религии и вопрошая заповеди веры. Однако при этом у философии были свои, отличные от религии, функции, связанные с основным ее свойством — сомнением (в истинности вероисповедных догматов) и со свойствами разума, призванного эти сомнения побеждать и причащаться высшей истине.

Периодизация философии

Средневековую философию условно можно разделить на следующие периоды: 1) введение или патристика (II–VI вв.); 2) анализ возможностей слова, связанный с христианской идеей творения мира по Слову и Его воплощения в мире (VII–X вв.); 3) схоластика (XI–XIV вв.). В каждом из этих периодов обычно различают "рационалистическую" и "мистическую" линии. Однако стоит подчеркнуть, что разум был мистически ориентирован, а мистика рационально организована. Обе эти линии вплоть до XIII в., когда произошел разрыв разума и веры, были нераздельны. Такому мышлению свойственно то, что называлось "схождением ума в сердце"; это в свою очередь требовало новых способов бытования души: ими были умозрение, молитва, исповедь, наставление, облеченное в форму притчи. Именно потому, что философия составляла с теологией единый идейный комплекс, она развивалась не только в светских школах (с XI в.) или в университетах (с XIII в.), но прежде всего в монастырях, религиозных орденах, среди которых наиболее известными стали францисканцы (Александр Гэльский, Бонавентура, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам) и доминиканцы (Альберт фон Больштедт, Фома Аквинский). Даже имена средневековых философов и школ связаны с наиболее известными соборами и обителями (Гуго Сен-Викторский, Теодорик Шартрский, Бернард Клервоский, Ансельм Кентерберийский).

Патристика подразделяется на раннюю, доникейскую (II–IV вв.) и посленикейскую (IV–VI вв.), греко-византийскую (Ориген, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и др.) и латинскую (Августин, Боэций и др.). Греко-византийская философия отводит решающее место непосредственному созерцанию Бога в интуитивном акте, т. е. мистицизму, в то время как латинская мысль развивается внутри пересекающихся линий мистицизма и рационализма. Огромное значение в этот период имели споры с неоплатонизмом, гностицизмом и ересями.

Философствование, выявляющее возможности слова, — это фактически все средневековое философствование, его можно выделить в отдельный период весьма условно, подразумевая христианизацию новых ареалов — территорий будущей Западной Европы. Важнейшие

его представители — папа Григорий Великий, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный, магистры Каролингской академии, прежде всего Алкуин. Особняком в этом ряду стоит великий философ Иоанн Скот Эриугена.

Период, связанный со схоластическим методом исследования, можно разделить надвое: ранний (XI–XII вв.) и поздний (XIII–XIV вв.). Представителями раннесхоластической философии являются Иоанн Росцелин, Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Бернард Клервоский и другие. Позднесхоластический период представляют Раймонд Луллий, Фома Аквинский, Бонавентура, Сигер Брабантский, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам, творцы "экспериментальной философии" Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон и др. Позднесхоластический период характерен влиянием арабской философии (Авиценна, Аверроэс), физических и метафизических идей Аристотеля; это привело к формированию идеи двух истин: разума и веры.

Особенности средневековой философии

1. В отличие от античности, где истиной надо было овладевать, средневековый мир мысли пребывал в уверенности об откровенности истины в Священном Писании (Библии). Идея откровения была разработана отцами церкви и закреплена в догматах. Так понятая истина сама стремилась овладеть человеком, проникнуть в него. На фоне греческой мудрости, эта идея была совершенно новой. Полагалось, что человек рожден в истине, что он должен постичь ее не ради себя, но ради нее самой, ибо ею был Бог, воплощением которого на земле являлся Христос в единстве Божественной и человеческой природ. Потому дольний мир, соответственно и человеческий разум изначально мыслились встроенными в высшую реальность, причащаясь ей. Причащенный разум — это определение средневекового разума. Функции философии заключаются в том, чтобы обнаружить правильные пути для осуществления причастия: этот смысл и заключен в выражении "философия — служанка богословия".

2. Основаниями средневековой философии были теоцентризм, провиденциализм, креационизм, традиционализм. Опора на авторитеты, без которых немислима обращенность к традиции, объясняет идейную нетерпимость к ересям.

В условиях заданности истины основными философскими методами были герменевтический и дидактический, тесно связанные с логико-грамматическим и лингвистико-семантическим анализом слова. Поскольку Слово лежало в основании творения и соответственно было общим для всего сотворенного, то оно предопределило рождение проблемы существования универсалий. С попытками решения проблемы универсалий связаны три философских течения: концептуализм (существование общего вне и внутри конкретной вещи), реализм (существование общего вне и до вещи) и номинализм (существование общего после и вне вещи). В то время, когда средневековая философия представлялась хранителем античных традиций, реализм считался единственно правильным подходом к решению проблемы универсалий. Появление номинализма свидетельствовало о распаде средневекового мышления, а концептуализм рассматривался как сочетание умеренного реализма с умеренным номинализмом. Однако исследования средневековых текстов показали, что важнейшую роль в понимании христианского боговоплощенного мира играл именно концептуализм.

Попытки разрешения проблемы универсалий открывали возможности обнаружить процедуры сопричастности земного и горного миров. В контексте теологически ориентированной культуры логика, бывшая вместе и инструментом философии и самой философией, представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшие строить между Ним и человеком субъект — субъектные отношения. По существу, такая логика непременно становилась теологией.

3. Средневековое Слово в зависимости от его векторности претерпевало двойное преобразование: воплощение (Божественного Слова) и раз-воплощение (при направленности Слова от человека к Богу). Слово было наивысшей реальностью именно в силу его существования в двух модусах. Мир мыслился существующим потому, что было сказано, что он существует. Сказание вело к существованию, но при этом любое сотворенное существо, оставаясь причащенным

Творцу, не могло быть пассивным: вещь начинала ведать о себе, иной вещи средневековые не знало. Любая вещь в силу акта творения Богом — Верховным субъектом, была субъектной и соответственно личностной — Северин Боэций назвал ее субъект-субстанцией.

4. Идеи субъектности и личностности находились в тесном отношении со смыслом воплощенного Слова, не имевшего аналогов ни в одной из предшествующих религий и философских умозрений. Инкарнация (воплощение) — не вселение Бога в тело. Явление богов в человеческом облике, известное у греков, не означало их становления человеком. В христианстве вочеловечение Бога включает в себя жертву, принимаемую распятым Сыном человеческим, т. е. предполагает внутренние таинственные богочеловеческие отношения, теологическим истолкованием которых служит учение о Троице. Воплощение Слова, приобретение духом своей окончательной действительности означает, что логос освобождается от спиритуалистического характера. Единственность и неповторимость акта искупления привели к включению исторического в сферу европейской мысли. Если история философии есть история богопознания, то в обращении философов к Богу реализуется их свободная воля. История философии есть история мысли, выбирающей Бога.

5. Новое время привыкло считать, что философия — это мышление в понятиях и что она представлена авторами. В средневековье же, ориентированном на авторитет, не было авторов в принятом смысле слова. Истинным автором как мира, так и слова о мире считался Бог, авторитетами отцы церкви. Выражение мира в понятиях было лишь одним из вербально-интеллектуальных способов его осмысления. Принцип креационизма, лежащий в основании христианского отношения к миру, предполагал, что всеобще-необходимое знание принадлежит только Богу. Следовательно, возникшая в античности логика, рассчитанная на выявление истинного и ложного суждения, перестает быть равноправной с логикой диспута. На человеческом уровне роль всеобще-необходимого знания начинала исполнять этика, цель которой состоит в поисках регулятивов для реализации идеи спасения. Они выражали в идеях самосознания, поступка, совести (как нравственного отношения к поступку) интенции осознанности поступка, личной ответственности. Путь к

достижению спасения лежал через вопрошание собственной души, прямо ставящее человека перед Богом, т. е. самопознание понимается как богопознание, но совершаемое определенным образом: при самопознании мысленно расставляются основания мышления и основания веры. Потому исповедь есть не только процедура причащения Богу, но есть философствование, примером чему является "Исповедь" Аврелия Августина (354–430), где очевидна личная, вопросительная позиция философии относительно несомненности веры.

6. Познавательные акты суждения при такого рода познании оказываются нагруженными актами нравственного суждения, а механизмы познавательных актов оказываются механизмами нравственных актов спасения.

7. Всякое знание (помимо этического) приобретает модальный, или правдоподобный, характер. Потому в средние века приоритетным было диалектическое знание, а не формально-логическое, а способом мышления тропы (метафора, метонимия, синекдоха, ирония и пр.), поскольку любое точнейшее рассуждение перед непостижимым — всего лишь вероятное рассуждение. Формой представления знания стали трактат (от лат. tracto — обсуждаю) или диалог. Средневековую диалектику, сопровождаемую любовью к Богу, современный австрийский философ Р. Томас назвал "медитативной диалектикой".

8. Средневековье обнаружило огромные возможности неопредмеченного мышления, предполагавшего, с одной стороны, доказательство, основанное на примерах, а с другой — требовавшего комментария библейских текстов, который есть речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого постижения. В речевом диалоге, принявшем форму диспута, была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно двусмысленно — направлялись на сакральное и мирское, образуя особый способ познания. Идея двусмысленности, или эквивокции становится одной из важнейших философских идей. Само философствование осуществляется в момент чтения авторитетного текста или в момент его комментирования, т. е. оно всегда в настоящем, где вечное прикасается к временному. Философия через комментарий обнаруживала в себе теологическую сущность, понимая удвоение сущего как общего для мира людей и как

Божественного всеобщего. Потому наряду с унаследованными от античности понятиями (бытие, сущность, или субстанция, количество, качество, отношение) огромное значение приобретают идеи ничто, присущности, интуиции, эквивокации, статуса вещи, интенции, субъект-субстанции, персоны, сингулярности, концепта, трансляции.

9. В силу акта творения человека по образу и подобию Бога, а также в силу дарованной человеку способности разумного причащения Богу человек впервые рассматривается как личность, деятельность которой основана на свободе воли. Вопрос о свободе воли тесно связан с вопросом о Высшем благе, которым является Бог, зле, которое толкуется как нехватка блага, и предопределении. Смысл свободы воли связывался не с подчинением необходимости, а с определением поступков совестью и свободным выбором.

Виды философии

Ко времени Северина Боэция, т. е. к VI в., философия рассматривалась как одно из искусств, подразделяясь на три вида: спекулятивную, практическую (или моральную) и рациональную (или логику).

Спекулятивное знание также делилось на три: теологическое, математическое и естественное, или физическое. Естественное знание неотвлеченное, оно рассматривает вещи в движении, исследуя формы тел вместе с материей; математическое, также неотвлеченное, исследует вещи без движения, а формы без материи; теологическое — знание отвлеченное и лишнее движения, поскольку Божественная субстанция лишена как материи, так и движения. В практическую философию входили уже не этика, политика и экономика, как это было у Аристотеля, а только и исключительно этика. Третья составляющая философии — рациональная, или логика, заместила риторику и поэтику. Все три вида философии находились между собой в тесном сопряжении, что вытекало из парадоксального единства оснований, сформулированных Аврелием Августином: "верую, чтобы понимать" и "понимаю, чтобы верить". Эти формулы выражали двусмысленно направленное внимание человека на предмет постижения — Бога.

Смыслы философии

Теология

Впервые термин "теология" применительно к философским спекуляциям употребил Аристотель. Его деление умозрительной философии на математику, физику и теологию сохранялось весь период раннего и развитого средневековья — вплоть до XII в. Теология считалась "первой философией", которая исследует нечто самостоятельно существующее, являясь источником и целью бытия. В средние века теология в качестве особой дисциплины возникает в XII в., а в первой половине XIII в. в Париже был открыт теологический факультет.

Можно выделить три этапа становления спекулятивной философии: 1) ранняя патристика — X в.; 2) XI–XII вв.; 3) XIII–XIV вв.

С момента, когда раннехристианская церковь в борьбе с язычеством и ересями осознала эпоху "апостольских мужей" как завершённую, были созданы предпосылки для канонизации текстов Библии и создания к ним пяти типов комментария: исторического (буквального), аллегорического, мистического, символического и тропологического (теория иносказаний). Рациональные способы суждения, душевные порывы, аскетическое воспитание были обращены к изначальному смыслу бытия, отвечая на вопросы религии. Поскольку, как полагалось, истина была открыта, то земной мир считался ее свидетельством, а человек в триединстве души, плоти и духа — врожденным в нее и причащенным ей. Тертуллиан (ок. 160–222) назвал такое философствующее богословие "христианством", и рассматривал последнее как философскую школу, наподобие платонизма, объясняя смысл такого именования тем, что "философы только стремятся к истине... христиане же владеют ею". Такие представления обусловили двусмысленную природу "первой философии": она, с одной стороны, опирается на сверхразумное откровение Бога, а с другой — на рациональный анализ откровения с помощью выработанных мыслительных приемов, преобразивших систему античных категорий, в которой традиционно воспитывался

богословствующий философ. Разум находился в прочном родстве с верой. Можно даже сказать, что христианское средневековье открыло способность разума быть верующим. Как полагал Тертуллиан, интуитивное, дологическое знание Бога дано душе. Пытаясь отразить это дологическое, разум расчищает к нему путь до тех пор, пока не наткнется на нечто предельное, о чем уже ничего нельзя сказать, на что можно только указать: вот оно, и оно есть. Поскольку Бог как первая реальность обнаруживает себя именно таким образом, в Него можно лишь уверовать, уверовав одновременно и в то, что предел познания положен Богом, "не желавшим, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желавшим, чтобы ты еще что-то искал". На вопрос, что вначале Афины или Иерусалим, поставленный Тертуллианом и повторявшийся впоследствии в христианстве Петром Дамиани, Бернардом Клервоским, сам Тертуллиан дает ответ в пользу второго по следующим основаниям. В правильность поисков Бога необходимо верить: если нет веры, нет и правильности, т. е. правила. "Нашел ты тогда, когда поверил; ведь ты не поверил бы, если бы не нашел, равно как ты не стал бы искать, если бы не надеялся найти. Значит, для того ты ищешь, чтобы найти, и для того находишь, чтобы поверить". Вера есть свертывание разума в душу. Познание, начавшись в душе, в пределе вновь возвращается в эту же душу, или в "простоту сердца", укрепив его, — мысль, чуждая античной философии, а по Тертуллиану, доказывающая, почему рациональные Афины всегда "после" духовного Иерусалима. В Средневековье полагалось, что только Бог обладатель полноты знания. Потому верифицирующая процедура спекулятивной философии 1) всегда обращена в прошлое, поскольку оно свершено, неизменно и подтверждено свидетельствами, 2) оформлена как ссылка на текст Откровения.

Доникейский и посленикейский периоды проходят в спорах, в которых вырабатываются ортодоксальные (Афанасий Великий, каппадокийцы) и еретические позиции (арианская, сабеллианская, пелагианская, несторианская), в спорах о предопределении. Главную роль здесь сыграл Аврелий Августин — его учение о Граде Божиим определило теологические проблемы всего средневековья. В IV–VII вв. сложилась развитая система догматики. Работа над догматами в основном была завершена на 7-м вселенском соборе 787 г. Первым

систематизатором недогматизированного христианского знания в III в. стал Ориген; в VIII в. Иоанн Дамаскин выразил в "Изложении православной веры" сложившееся к тому времени предание на языке уже логически выраженных догматов.

И для восточной (православной), и для западной (католической) мысли весьма существенна теологическая позиция Псевдо-Дионисия Ареопагита (VI в.). Основная мысль его "Таинственного богословия" — странность Бога миру, предполагающая парадоксальные высказывания о Нем. Он — Мышление и Жизнь, безымянен и достоин любого имени, даже такого, которое передает представление о Боге через телесность. Последнее, по Псевдо-Дионисию, есть одна из важнейших возможностей богопознания, в котором участвуют все человеческие способности — чувственно-эмоциональные, рациональные, духовно-мистические, сливающиеся в единый онтогносеологический акт. Важнейшими ступенями к богопознанию являются покаяние, молитва, исповедь, принятие искупления. Молитва — свидетельство "напряженного стремления к таинственным созерцаниям" при отрешенности от всего видимого. Погружение в Бога, осуществляемое с помощью специальной подготовки души, Псевдо-Дионисий называет очищением. После него "при полном бездействии познавательных энергий" возможно соединение человека с Богом.

В XI в. "первая философия" занята не сотворением, а объяснением догматов. Осуществлению тончайшего комментария богословских текстов способствовали многочисленные переводы еврейских и исламских теологов, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина. Во время крестовых походов и испанской реконкисты иудей ибн Гебируль (Авицеброн) и мусульманин аль-Газали (Альгецель) служили школьными авторитетами. Создавались многочисленные "диалоги между философами, иудеями и христианами" (Петр Абеляр, Гильом из Шампо). Тексты европейских теологов, в свою очередь, переводились на иврит.

Самым выдающимся теологом XI в. был бенедиктинец Ансельм из Аоста.

Ансельм (1033–1109) родился в Северной Италии, на границе с Пьемонтом. Религиозное чувство пробудилось в нем рано: в 15 лет он

пытался уйти в монахи, но ему этого не позволил отец. Три года после смерти матери скитался в Бургундии и во Франции. В Бекский монастырь Ансельм пришел, когда им руководил Ланфранк, борец с номинализмом, создавший в Беке прекрасную школу. В 1060 г. Ансельм стал монахом, а после того, как Ланфранка пригласили на аббатство в другой монастырь, бекским приором вместо него стал Ансельм. В 1078 г. он стал там аббатом. В Беке Ансельм написал диалоги "О грамотном", "Монологион", "Прослогион", "Об истине" и др. В 1093 г. он заместил Ланфранка в Кентербери, став там архиепископом. В последние годы жизни написал трактат "О согласии провидения, предопределения и благодати Бога со свободной волей".

С именем Ансельма связано появление аргумента, который Кант назвал онтологическим доказательством бытия Бога, а Фома Аквинский, опровергавший это доказательство, — размышлением, согласно которому нельзя доказать, что Бог есть, поскольку это известно само по себе.

Девизом Ансельма была "вера, ищущая разумения". Аргументы в пользу бытия Бога выдвигаются им в "Монологионе" и "Прослогионе". Это были первые трактаты, где вероисповедные истины доказывались без опоры на авторитет Священного писания и были ориентированы на постижение "только рассудком" человека, "даже если он ум имеет средний".

В "Монологионе" применяются доказательства, исходящие из ступеней совершенства ("есть нечто наилучшее, и наибольшее, и высшее относительно всего существующего"). Суть доказательств в следующем: если есть некоторые существа, которые можно назвать благими, то источником их благодати является бытие, которое есть наивысшее благо, мыслимое как "одно и то же в различных благах" и являющееся благом "само через себя", в то время как другие благие сущности являются благими через него. Из такого рассуждения, по мысли Ансельма, очевидно, что "существует нечто одно" — наиблагое и наивысшее по отношению к всему существующему.

Проблема, которую пытается решить Ансельм в этом трактате, заключается в том, как возможно возникновение чего-то существующего из нечего, обладающего наивысшим бытием, тогда как известно, что мир создан "из ничего". Если не обратить внимания на эту проблему, то Ансельма легко представить платоником, как это

сделал Коплстон в учебнике "История средневековой философии" (М., 1997). "В связи с "ничто", — как пишет Ансельм, — существует некоторая заминка", ибо "каким образом то, что не имело никакого бытия, способствовало тому, чтобы нечто пришло к бытию?" По мысли Ансельма, идея "ничто" теснейшим образом связана с идеей слова и мысли, одновременно обладающих способностью быть и не быть. То, относительно чего Аристотель сомневался, субстанция это или количество, для христианского ума есть очевидная творящая субстанция, т. е. действительная вещь, представленная как звучание букв или слогов, с которой одной только и связано "ничто", осуществляющее перевод от небытия к бытию. В разуме творца должен быть "как бы образец" вещи, которую предстоит сделать, или ее формы, или подобия, или правила. Сам разум при этом тождествен "изречению вещей", которое есть внутренний монолог Мастера, осуществляемый с помощью воображения и представляющий разные смыслы сотворяемого предмета (один смысл — обозначение конкретного человека именем "человек", другой представление только имени "человек", третий — созерцание телесного образа человека, четвертый — мысленное созерцание его всеобщей сущности). Ум "схватывает" (или конципирует) внутренней речью всю полноту предмета. Там, где нет творящего ума, действительно нет ничего.

В "Прослогионе" доказательство бытия Бога проводится с помощью аргумента, который представляет Бога как "нечто, больше чего нельзя ничего себе представить". Ансельм использовал пример из Псалтири, когда некий безумец отрицал Бога. Если, по предположению этого безумца, объекта мысли нет, то это означает, что Бога нет вне его интеллекта, а значит, Он и не существует. Но если тот безумец говорит и думает о Боге, следовательно, Бог есть в его интеллекте, как произведение в уме художника, "даже если он не имеет в виду, что такая вещь существует". Если принять Бога за превосходящее все мыслимое и отрицать его бытие вне разума, то это означает признание существования в реальности нечто большего, чем Бог. Потому либо Бог есть то, выше чего нельзя помыслить, что означает его существование и в уме, и в действительности, либо мыслится нечто большее, чем Бог, но тогда отрицающий Бога отрицает сам предмет мысли. Исходя из августинова отождествления бытия, благодати и

познания, в которое входит и чувственное познание, Ансельм ведет к необходимости, а не возможности существования Бога, к его вечности и всемогуществу. Ансельм утверждает немыслимость представлений о Боге, "не могущем многого", а именно: не могущего "повреждаться, лгать, делать истинное ложным, как бывшее небывшим". Он предполагает, что упомянутые "способности мочь" являются немощью, о чем, как о мощи, говорится "в иносказательном смысле, как многое говорится в несобственном значении".

Ко времени возникновения схоластики относится начало дисциплинарного разделения теологии и философии.

Одним из первых, кто осуществлял такое разделение был Гильом из Шампо.

Гильом из Шампо (ок. 1068–1121) возглавлял философскую кафедральную школу при соборе Парижской богородицы, в которой процветало искусство диалектики. Около 1108 г. Гильом основал Сен-Викторскую обитель, которая обрела славу как школа мистического реализма, ярчайшим представителем которой был Гуго Сен-Викторский. Но сам Гильом был учеником Ланской школы моральной философии, которая разрабатывала этические идеи в рамках теологии (*doctrina sacra*) на основе идей Августина. Школа представляла две традиции обучения: следование авторитету и свободное исследование. Чтение текста, комментарий учителя, записываемый аудиторией, чередовался со свободными дискуссиями, где учитель и ученик могли померяться силами. Гильом был автором книги "Вопросы, или Сентенции", в которых сопоставлялись противоположные утверждения, обнаруженные в Священном писании, относительно принципов веры. Техника вопрошания становилась неотъемлемым элементом обучения, проходившего в форме диспута. Сопоставление антитетических суждений нашло ярчайшее воплощение в работе ученика и оппонента Гильома из Шампо Петра Абеляра "Да и Нет".

Теология как дисциплина формировалась и в текстах, имевших практически-прикладной характер. Одним из них был "Диалог между Философом и Иудеем о католической вере", написанный Гильомом во второй половине 90-х гг. XI в. Он представляет своего рода образец интеллектуальной процедуры обращений в христианскую веру, научения ей. Способы научения таковы: 1) ссылка на авторитетные тексты (Священное Писание, Послания апостола Павла и трактаты

Аврелия Августина); 2) использование жанра строгой дидактики, требующей усвоения и запоминания правил, показывающей образцы мнемотехники; 3) доказательство примерами. Примерность, замещающая доказательство, выполняла функцию переводчика знания "высоколобых" в неграмотную или языческую среду, доказывая необходимость посреднической роли священнослужителя.

Гильом, будучи пропагандистом веры, понимал, что процесс обращения аудитории является двусторонним, диалогическим. Была необходима структурная экспликация основоположений. Вера может не требовать рациональных оснований для единоверцев, но не для иноверцев, потому Гильом прибегал к объяснительным процедурам, имеющим силу доказательной аргументации для людей другой среды общения. Одной из таких процедур была процедура самоустранения из описания вероисповедных принципов ("не от себя говорить буду"), что позволило представить один из основных христианских догматов грехопадение — как эксперимент. Эксперимент, который совершает Адам, выбрав между запретом некоего действия и его свершением, не только предопределяет путь человечества, но и обнаруживает определенный канал его дальнейшей деятельности. С этого момента происходит распределение ролей будущих поколений людей, оказавшихся перед необходимостью освоения естественного знания. В момент выделения эксперимента из теоретико-созерцательной практики складывается "почти" естественнонаучная дисциплина, которой не хватает направленной в будущее верифицирующей процедуры, осознания предмета под формой авторитетного носителя истин в последней инстанции.

С Петра Абеляра богословские трактаты стали называться "теологиями".

Петр Абеляр (1079–1142), будучи уже прославленным магистром, державшим школы в Мелене и Париже, в 34-летнем возрасте стал школяром в Ланской школе, где впервые попытался разрешить теологические вопросы не на основании авторитета, а на основании разума. Начатые в Лане занятия он продолжил в Париже. После неудачного брака с Элоизой (желание сохранить брак в тайне заставило Абеляра временно поместить Элоизу в монастырь, что неверно было истолковано ее родными, стараниями которых магистр Петр был оскотлен) он был принужден принять монашеский постриг.

Но и в Сен-Дени, затем в молельне Параклет, наконец, на холме св. Женевьевы (будущем Латинском квартале) в Париже, где Абеляр раскинул школьный стан, он продолжал занятия теологией, не получив на то церковной лицензии. Следствием этих занятий были книги "Введение в теологию", "Теология Высшего блага", "Христианская теология", за которые в 1121 г. на соборе в Суассоне и в 1140 г. на соборе в Сансе Петр Абеляр был признан еретиком.

Петр Абеляр впервые попытался рассмотреть знания из "суммы философии" как отдельные науки. Он выделил теологию как полную теоретическую дисциплину. У этики, или моральной философии, на его взгляд, также были все основания стать дисциплиной со своим особым предметом, предполагающим в отличие от теологии деятельность не человечества в целом, а лишь живущего поколения, которую верифицирует эта жизнь. Первым в средние века он написал трактат "Этика, или Познай самого себя" не в качестве одной из частей теологии. На основании известного с апостольских времен предположения о существовании всегда нового знания, хотя оно и не вмещается в человека (От Иоанна, 16, 12–13), Петр Абеляр теоретически сформулировал мысль 1) об исторической ограниченности человеческого знания и 2) о необходимости постоянного ввода в него знания нового, которое расценивалось бы не только как факт интуиции: оно должно быть выявлено в предмете, поставлено как проблема и переведено в ранг признанного знания с помощью верификации Священным Писанием и диалектических процедур. В философско-теологическом сообществе XII в., ориентированном на испытанную традицию, мысль Петра Абеляра вызвала опасение, хотя такое представление можно было обнаружить у Августина ("О граде Божием"), а спустя полтора столетия Фома Аквинскому утверждение о необходимости создания нового знания уже вменялось в заслугу.

Тем не менее именно с Петра Абеляра спекулятивная философия теоретически осознанно обнаруживает себя как диалектическая рациональная теология. Магистр Петр предстает как теолог-новатор, который опосредовал результаты эксперимента текстом Священного Писания, с его помощью осуществляя проверку на истинность. Контролирующая функция такой проверки состоит не в отсылке к Богу вообще, а к конкретному месту авторитетного текста. Теология без

этой двойственности критериев замкнулась бы на теоретические схемы платоников, пропагандируя только жестко реалистические схемы. При необходимости разъяснения оснований веры происходило теоретическое сжатие проблем, вырабатывались основные установки теологии как дисциплины: непримиримость к противоречиям, вера в разрешимость проблемы (связанной, например, с неясными местами догматики), осознание повтора как дисциплинарного преступления. При становлении теологии как дисциплины были выработаны основные критерии того, что в это время вместо привычного *ars* (искусства) начинает называться *scientia* (в будущем это разовьется в понятие науки). Фактически в текстах XI–XII вв. наблюдается процесс рождения науки из теологии. Они несут в себе зародыш будущей научной дисциплинарности, разрабатывая стандарты познавательной точности.

Диалектическая теология подверглась критике со стороны мистической теологии (Бернард Клервоский), которая первично основывалась на данностях внутреннего опыта, а не на логических аргументах. Тем не менее результаты обсуждения предмета теологии не замедлили сказаться при создании новых познавательных схем. Гуго Сен-Викторский в "Дидаскаликоне" ("Семь книг назидательного обучения") выявляет двухуровневую структуру теологии, разделив ее на "мирскую теологию" и "божественную теологию". Первая исследовала сущность Бога, впоследствии она была названа "естественной теологией"; вторая, считавшаяся высшей, исследовала Бога, воплощенного в Логосе и церковных таинствах. В будущем она стала именоваться "теологией откровения". Членение единой теологии надвое становится устойчивым. Это означает, что самому понятию естества, или природы, придается устойчивый характер, чего не было в античности, понимавшей под "природой" мир рождающихся и преходящих вещей или указание на генезис вещи. В развитом средневековье природа сакрализуется как время и пространство. Именно в XII в. образ Книги природы, появившийся значительно ранее, с одной стороны, становится поэтическим штампом, с другой — употребляется как отличие от Книги Библии (Алэн Лилльский, Раймунд Себундский). Подобного рода деление вело к далеко идущим последствиям: поскольку у обеих Книг был один и тот же автор — Бог, "природа" начинает осознаваться как священный текст

равного достоинства с библейским. Но если Библия адресована человеку, живущему не только в расчете на разум, но и на чудо, то сотворенная без посредников природа в последнем не нуждается. По сравнению с Тертуллианом, полагавшим человека наилучшей частью Божественного творения, поскольку Бог творил его собственноручно, в XII в. имеет место начало интеллектуальной переориентации. И хотя по-прежнему считается, что мир сотворен Богом ради Бога, потому внимание должно быть направлено на мир иной, на идею спасения, все же очевидно стремление познать и понять плоть мира как самоценность. Уже Фома Аквинский полагает, что мир создан ради человека.

Третий этап развития теологии по времени совпал с освоением "Физики" и "Метафизики" Аристотеля (в которых рассматриваются проблемы перводвигателя и сущности) и арабской философии. Анализ идей Аристотеля, Авиценны и Аверроэса привел к появлению доктрины двух истин (Сигер Брабантский, Боэций Дакийский), согласно которой истины разума, требующие доказательства, не соответствуют истинам веры, опирающимся на Откровение. Это окончательно разделило теологию и философию. Опираясь на упомянутые трактаты Аристотеля, аверроисты доказывали совечность мира и Бога, невозможность божественного вмешательства в дела мира. Эти идеи в значительной степени способствовали развитию научного познания, основанного на аргументации и эксперименте.

Фома Аквинский, хотя и утверждал автономию философии, пытался, однако, найти общие основания веры и разума.

Фома Аквинский (1225/26 — 1274) получил первоначальное образование в Монтекассинском монастыре, учился в Неаполитанском университете. В 20-летнем возрасте вступил, к огорчению родственников, в доминиканский орден и затем учился у Альберта Великого сначала в Парижском университете, затем в Кельне. В 1252 г. он прибыл в Париж, где с 1256 г. начал преподавать в университете. С 1260 г. по 1269 г. Фома жил в разных городах Италии, затем вновь вернулся в Париж. В 1272 г. он помогает устраивать доминиканскую школу при Неаполитанском университете, в начале 1274 г. отправился в Лион для участия в Соборе, по дороге тяжело заболел и умер в монастыре Фоссануова на полпути между Неаполем и Римом. Перу Фомы принадлежат многотомные "Сумма теологии" и "Сумма против

язычников", "О сущем и существовании", "О началах природы", многочисленные "Вопросы", Комментарии к Библии, к трактатам Аристотеля, сочинение "О единстве разума против парижских аверроистов".

Догматы веры Фома разделил нерационально постижимые (Бог существует, Бог един) и непостижимые (творение мира, троичность Бога). Первые являются предметом и философии, и теологии, вторые — только теологии, которая, с одной стороны, есть высшая форма философской рефлексии, а с другой направлена на богопознание, к чему, в отличие от философии, как он полагал, призваны все люди.

Все конечные вещи в мире — это примеры основного различия между сущностью и существованием. При определении сущего Фома ссылается на Аристотеля, который полагал, что о сущем надо говорить в двух смыслах: о сущем, делящемся на десять категорий, и о сущем, означающем истинность суждения. Если говорить о сущем как о суждении, то в данном случае им может быть то, чего нет в реальности (отрицание, слепота, лишенность чего-либо: отрицание есть противоположность утверждению, слепота есть свойство лишнего зрения). Это — логическое сущее. Но сущим в первом смысле называется то, что предположено в действительности. Так понятое сущее есть попытка исследовать причину всякой возможности и актуальности, намечая путь к доказательству бытия Бога.

Реальное сущее выражает сущность вещи, которая, в свою очередь, присуща (как общее) всем однородным вещам, выражая их "чтойность", или природу. В полной мере такое наименование сущего относится к субстанциям, которые принимают акциденции, и потому "некоторым образом и в определенном смысле" имя сущего относится и к акциденциям. Но "более истинным и благородным образом" сущее есть в простых субстанциях, состоящих из материи и формы. Только в их единстве сущность есть сущность. Иначе не различались бы физические и математические определения". Когда вещь получает бытие, то оно есть и в том, что относится к сущности, и в том, что относится к существованию. Здесь нет предшествования или последовательности по времени: акт существования обеспечивает бытие сущности, но не наоборот. Сущность не обеспечивает вещи необходимости ее существования. Прежде всего это относится к акту высказывания. Если субъектом высказывания (подлежащим) является

конечная вещь, такое высказывание случайно. Но оно может быть необходимым, если его субъектом будет сущность бесконечная. Сущность и существование отождествляются в Боге, потому только о Нем и можно сказать, что Он может существовать. Фома отвергает Ансельмов аргумент о существовании Бога, который он считает не доказательством, а самоочевидностью, поскольку он основывается: 1) на привычке ("то, что впиталось душой с детства, так крепко удерживается, как если бы оно было естественно и известно само по себе"), 2) на отсутствии различия между тем, что просто известно само по себе, и тем, что известно само по себе "для нас". Из ясного и понятного имени "Бог" еще не следует, что "Бог есть". И не для всех, кто соглашается с тем, что Бог есть, очевидно, что Он есть то, больше чего нельзя ничего помыслить, "поскольку многие древние говорили, что этот мир есть Бог".

Фома отвергает и мнение, согласно которому существование Бога определяется только верой. Считающие так полагают, что основанием для доказательства существования Бога является то, что обозначает имя.

Смысл же того, что обозначается именем, есть определение. Поскольку Бог не подлежит определению, то на этом пути нет и оснований для доказательства Его существования. Если же основания, как то следует из "Второй аналитики" Аристотеля, берутся из чувственно воспринимаемого, то превосходящее всякое чувство оказывается недоказуемым. Опровергая эти доводы, Фома предлагает доказательства, исходя не из представления о Божественной сущности, относительно которой человеческому разуму ничего не известно, а исходя из идеи Божественных действий, которые чувственно воспринимаемы, хотя Бог выше всего чувственно воспринимаемого. Эти действия дают основания для доказательства того, что Бог есть. Потому начало познания о Том, что превосходит чувство, обретается в самом чувстве. Фома приводит свои доказательства с признания эмпирических фактов, которые намечают пять путей к Богу.

1. Движение есть существенная неустранимая деталь универсума. Космическая функция движения — не деструктивный элемент, вносящий разлад в стройный космический замысел, а необходимый инструмент для достижения соответствия между изменчивостью и вечностью, правдоподобием и истиной, разумом и верой. Движение

есть перевод чего-то одного во что-то другое, например, перевод потенции в акт. Но осуществить такой перевод может тот, кто уже активен. Однако одна и та же вещь не может одновременно быть движимым и двигателем. Значит, то, что движется, чем-то движимо. Все изменчивое и движимое неизбежно приводится к началу неизменному и неподвижному, т. е. к Богу.

2. Тварный мир подчинен порядку действующих причин. Однако ряд причин не может уходить в бесконечность, но прекратить причинение означает прекратить действие. Поэтому необходимо признать действующую причину, имя которой — Бог. Четыре Аристотелевы причины преобразовались в одну. Притом причина здесь — наибольшее бытие, а следствие — сопричастность ему.

3. В мире есть вещи, бытие которых возможно. Это вещи конечные возникающие и исчезающие, т. е. они обладают возможностью как небытия, так и бытия. Они не могли бы быть, если бы не было чего-то, существующего необходимо. В противном случае было бы невозможно никакое начало. Все сотворенное сущее имеет необходимость в чем-то другом, что имеет необходимость не в другом, а в себе самом, т. е. в Боге.

4. Все сущее в мире обладает разными степенями совершенства. Однако отношение "более-менее" подразумевает некое абсолютное совершенство, выше, истиннее и добрее чего уже нет, т. е. Бога.

5. Все тварные, в том числе неразумные, сущности имеют свое целеполагание (этот путь доказательства называется финализмом, или распорядком природы) для полного выявления своей сущности. Очевидно, что цель, или финал, достигается определенным намерением. Ясно, что неразумное не может двигаться к цели без руководства со стороны чьей-то разумной силы. Эта сила есть Бог.

Начиная с Фомы Аквинского четко ощущается двойственность теологии: попытка понять Божественную тайну парадоксально сталкивает требования рассудка с личностными непосредственными чувствами верующего. Эта же двойственность обнаруживалась и в представлениях о том, кто может считаться теологическим авторитетом: человек, достигший личной святости, ведущий неизреченную беседу с Богом, или человек, профессионально и интеллектуально сведущий. Как правило, в силу особенностей средневекового разума оба качества совмещались, но с появлением

идеи двойственности истины такой идеал теолога был поколеблен. У Фомы Аквинского перегородка, отделяющая Божественный мир творения от человеческого мира постижения, довольно плотна, хотя относительно интеллектуального первоисточника истинности вещей он употреблял безличные обороты, что позволяло этот интеллект истолковывать и как человеческий.

Снизить высоту этой перегородки пытался Иоанн Дунс Скот (1265/66–1308), предложив подвергнуть критике теологические и философские аргументы. Идею эквивокции, двусмысленности предметов, имеющих разное определение, но одинаковое имя, он предложил заместить идеей однозначности, фиксирующей "простые сущности", никоим образом не совпадающие с другими. Бог является таким простым понятием сущего, которое однозначно приписывается всему, что есть. Простое конечное сущее не требует доказательства в силу своей очевидности. Но его требует простое бесконечное сущее. Это сущее есть в силу того, что оно есть основание, или причина, существующая или действующая сама по себе. Этим и определяются границы философии, поскольку понятие бесконечного сущего не может выразить полноты и таинственности Бога.

Уильям Оккам (ок. 1281 — 10.IV.1349) сделал проницаемой перегородку между Божественной и человеческой творческой деятельностью. Эта проницаемость дает человеку возможность действовать и в земном мире, и в божественном творческом мире.

Практическая (или моральная) философия

Доникейская патристика была занята прежде всего формированием этических начал ("Послания" Климента Римского, "Пастырь" Ерма), которые направляли человека к постижению Высшего блага (или Бога), наставляли его на путь спасения и определяли способы причащения праведности (крещение, евхаристия, молитва).

Вся патристика основывалась на таком представлении об этике. Понимание Бога как Высшего блага, которому причастны все люди и следование которому ведет к презрению к смерти, у Иустина, апологета II в., служит этическим доказательством бытия Бога. "Если

это не так, то Бога нет, или если есть, но он не печется о людях, то и добродетель, и порок — ничто".

II–III вв. знаменуются острыми теолого-философскими спорами о троичности Бога и Божественной и человеческой природах Христа, которые продолжались в течение всего средневековья. Осмысление отношений каждой из Божественных ипостасей к миру теснейшим образом связывается с этическими задачами. В этом отношении особый интерес приобретают воззрения Оригена (ок. 185–253/254), который связывал этику непосредственно с особенностями воздействий на человека разных ипостасей Троицы. Существа, как он полагал, получают свое бытие от Бога Отца, разум — от Бога Сына, а святость — от Духа Святого. Совокупное воздействие Троицы не дает возможности вразумленным существам полностью разрушить свое нравственное состояние, но оставляет надежду возвратиться на прежние ступени. Воздействие Бога Отца и Бога Сына распространяется на весь тварный мир, как живой, так и неживой, как на праведников, так и на грешников. Потому все разумные существа причастны Слову, т. е. разуму, получая от Бога способность к знанию и разумению. Так как разум способствует различию добра и зла, то злодеяние совершается всегда осознанно, делая человека повинным в грехе. Основание для такого вывода дало ему истолкование действий третьей Ипостаси Троицы — Бога Святого Духа: эти действия распространяются только на живой мир и только на тех, кто живет в добродетели, т. е. это Лицо Троицы принимает участие только в святых. Живущий в добродетели человек — осознанно поступающий человек. Поскольку всякий человек причастен разуму, то, поступая неразумно, он как бы впадает в безумие и заслуживает прощения на основании неведения. Осознанно же совершающим злодеяние является тот, кто обратился вспять, заслужив предварительно участия в нем Святого Духа. Такой человек прощения не заслуживает: нравственное состояние оказывается сопряженным с личностным.

Рассуждая о природе твари, Ориген живописует мистическую лестницу нисхождений: ангелы, начальства, троны, господства и пр., что позволяет назвать его учение интеллектуально-мистическим. Рассматривая каждое из находящихся на этой лестнице существ, Ориген делает следующее умозаключение: если все эти власти и господства получают свое достоинство по природе или необходимо,

то, подобно им, по природе необходимости, получают недостойнство низшие твари. Можно было полагать, что зло появилось не после сотворения их сущности, а связано с самой этой сущностью, что невозможно в силу благодати Творца. Поэтому разумные существа возносятся ввысь не по природе, а по заслугам, которые они приобрели вследствие свободы. Понятия заслуги и свободы воли становятся предметом активного обсуждения. Так, например, встал вопрос: поскольку даже вследствие кары никто не лишал людей свободной воли, могут ли получившие возмездие когда-либо вновь вернуться к добру?

Ориген дает положительный, хотя и не ортодоксальный ответ на этот вопрос. Мир, в том числе небесный, находится в постоянном изменении, это свидетельствует, что он не подвержен гибели. Смена образа не означает совершенного уничтожения материальной субстанции, в противном случае совершенно непонятно бестелесное небесное существование чинов, поскольку нематериальное существование свойственно только Троице. Потому на протяжении многих "невидимых" веков каждое разумное существо может постепенно переходить из одного чина в другой, возвращаясь к изначальному состоянию.

Ориген строит своего рода терапевтическую концепцию: души, даже падая вновь и вновь, способны к исправлению по природе блага, что со временем превратится в привычку, и они вновь повернутся к Богу. В таком случае предполагается три возможности конца мира: 1) обретение бестелесной жизни после того, как все покорятся Христу; 2) соединившись с Богом, все разумные существа составят один дух, а телесная субстанция превратится в эфир; 3) мир окончится, хотя небо и земля сохранятся как небо и земля совершеннейших душ после их наказания и исправления. Неортодоксальная этическая концепция Оригена, признанного спустя два века после смерти еретиком, тем не менее обсуждалась на протяжении Средневековья (ее сторонником был Иоанн Скот Эриугена) наряду с ортодоксальной, что создавало внутреннее напряжение этого периода.

В посленикейской патристике особое значение для этики приобретает осознание греха и вины в идее покаяния и исповеди, что теснейшим образом связано с именем отца церкви Аврелия Августина, оказавшего самое значительное влияние на средневековую мысль.

Аврелий Августин (354–430) родился в Тагасте, получил риторическое образование в Карфагене. В 383 г. переехал в Рим, а в следующем году — в Медиолан (Милан), где занимает должность придворного ратора. В это время Аврелий был весьма близок манихеям. В Медиолане он знакомится с неоплатонической мыслью, заставившей его отойти от манихейских убеждений. Встреча с епископом Амвросием, чтение Посланий ап. Павла полностью изменили его жизнь. В 387 г. он принимает крещение и уже в 390 г., после недолгого пребывания в Риме и Тагасте, перебирается в Гиппон (на севере Африки), где строит небольшой монастырь. С 395 г. Августин — епископ Гиппона. Он тяжело пережил весть о падении Рима в 410 г. под натиском вестготов. Следствием этого события стал замысел трактата "О граде Божием", работа над которым продолжалась последние годы его жизни: он умер в 430 г. во время осады Гиппона вандалами. Среди его главных работ — "Против академиков", "О бессмертии души", "О свободном решении", "О пользе веры", "О христианском учении", "Исповедь", различные проповеди против еретиков, "О благодати и свободном решении".

Учение о воле Августина стало основополагающим в эпоху средневековья, поскольку в нем содержится онтологическое доказательство бытия Бога. В трактате "О граде Божием" (написанном ок. 413–426) воля определяется как природа, которая есть "дух жизни". Этот животворящий дух, по Августину, есть сам Бог, "дух во всех отношениях не сотворенный". Воля знаменует собой отношение, в котором она обретает свою сущность и качество. Она присуща Богу, поскольку Бог — Творец, т. е. Тот, Кто извечно находится в отношении с тем, что Он творит, с тварью, с произведением. Отношение воли есть сила, которая внутренне присуща воле в качестве способности различения (силой воли), что является одним из оснований столь же внутренне присущей Богу различенности на Персоны. Сила воли есть мера волевых расхождений.

Поскольку Бог есть Благо, он — Творец всего благого. Его воля не может инициировать грех. Но поскольку Он творит существа со свободной волей, то Он не является ответственным за различные, в том числе злые, расположения сотворенных волей, возникающие вследствие их отношения друг к другу. В качестве Творца вселенной, Бог predetermined иерархический порядок причин, утвердивших

иерархический порядок вещей. Идея предопределения (предестинации), теснейшим образом связанная с идеей предведения (предзнания, или прогноза), отстаивается Августином в тесной связи с идеей свободы воли.

Так как предопределение тождественно предведению, или предзнанию, то для Августина утверждение об отсутствии свободы воли на том основании, что "Бог предузнал все, что имеет быть в нашей воле", не имеет смысла: "Нельзя сказать, что предузнавший это предузнал ничто", поскольку смысл познания в том, чтобы познавать нечто. Из этого Августин выводит силлогизм, свидетельствующий о наличии свободной человеческой воли, не противоречащей предестинации: "Если предузнавший, что имеет быть в нашей воле, предузнал не ничто, а нечто, то несомненно, что и при его предведении нечто в нашей воле есть. Поэтому мы нисколько не находим себя вынужденными ни отвергать свободу воли, допустив предведение Божие, ни отрицать (что нечестиво) в Боге предведение будущего, отвергая свободу воли. Мы принимаем и то, и другое".

Расположения воли могут быть благими или злыми. Благие они тогда, когда человек направляет свою жизнь на благо. Это позволяет Августину поставить проблему того, что есть истинное бытие. Он полагает бытие как тождество жизни, мысли и блаженства. Стремление к блаженному бытию, по Августину, отличает христианского философа, поскольку любовь к мудрости означает любовь к Богу, ибо Он есть мудрость. Мудрость же есть знание, которое делает человека блаженным. Потому любое знание преломляется в сфере морального сознания, востребующего всю полноту человека — не только его дух или душу. Душа проходит ряд ступеней прежде, чем доходит до мудрости. Такими ступенями являются: страх, благочестие, знание (отличное от мудрости тем, что оно необязательно направлено на благо), мужество, коммуникативность, очищение сердца, мудрость. Эти ступени преодолеваются последовательным напряжением всего состава человека: одушевления, чувственности, познавательной творческой способности, обращения к добродетели, успокоения, нахождения Бога духовным взором и созерцания Его, что и есть мудрость. Мысль, ориентированная на постижение мудрости, т. е. Бога, подчиняет этой цели все человеческие действия, чем сообщает им моральный

характер. Душа, достигшая предела благодатного познания с помощью правил, оказывается способной воспринять Божественную иллюминацию (озарение), способствующую возникновению морального сознания, или совести. Она и есть основание, которое придает всеобще-необходимый характер суждениям человека. Совесть есть согласование двух правильностей: Божественного закона и человеческих моральных установлений. Мораль, таким образом, есть указатель определенного вида бытия: бытие есть, поскольку озарено Божественным светом, оно созерцает и любит.

Учение Августина о благодати связано с решением проблемы зла, порока и греховности человека. Все сотворенное Богом по природе творения есть благо. Однако Высшее благо просто и вечно, а тварное, поскольку его источник ничто — временно и изменчиво. Оно связано с Высшим благом идеей причастия. Признак причастия — ощущение счастья или несчастья. Чувствующая, хотя и страдающая природа — лучше бесчувственной, а разумная страдающая природа лучше неразумной. Порок есть то, что вредит природе, потому порок противоестествен. Тварь, не причащающая себя Богу, отличается от причастной Ему не природой, а пороком. Порицание порока есть доказательство благодати природы. Сам порок есть не природное зло, а моральное, понимаемое как умаление добра в силу невозможности предположения, что добро может производить зло. Причина зла — не производящая, а изводящая. Злая воля не восполнение, а убывание. Ее начало — в уклонении от высочайшего бытия. Причину такого уклонения Августин объясняет с помощью физической аналогии: она кроется в желании "видеть мрак или слышать безмолвие"; оба желания известны — первое благодаря глазам, второе — ушам. Отсюда выводится следующее положение: знание полагает незнание, "то, о чем я знаю, что не знаю этого". Расположение воли, таким образом, оказывается злым не вследствие незнания, а вследствие "сознательного незнания". Это есть, с одной стороны, свидетельство крепкой связи воли с интеллектом, позволяющей "научаться через незнание", а с другой — доказательство того, что Бог использует во благо и злую волю. Смысл последнего утверждения заключается в том, что человек может быть свободен от зла, и соответственно от проблемы выбора между добром и злом. Утверждение об одновременном наличии добра и зла в одной вещи приводит Августина к выводу о недействовании

закона запрещения противоречия. Он пишет, "к этим противоположностям, которые называются злом и благом, неприменимо диалектическое правило, гласящее, что две противоположности нигде не существуют вместе". Античная "наука о доказательстве" здесь не уместна.

Обсуждение идей предопределения, свободы воли, судьбы, блага стало общим местом всего средневековья. Они стали предметом исследования Северина Боэция — философа, без имени которого не обходилось ни одно серьезное сочинение, будь то теологическое или логическое, и с именем которого связан почти весь понятийный аппарат в средние века (субстанция, субъект-субстанция, субсистенция, персона, дефиниция и пр.).

Северин Боэций (ок. 480–524/526) родился в Риме. Он принадлежал знатному сенаторскому роду, а после смерти отца был воспитан в семье сенатора Симмаха, который дал ему превосходное образование и впоследствии стал его тестем. Труды и таланты Боэция были оценены еще при его жизни, тем более что он был не только знатоком "семи свободных искусств", философом, но и политическим деятелем при дворе короля остготов Теодориха (двор находился в Равенне). Он рано становится сенатором, а в 510 г. — консулом. В 522 г. Теодорих назначает Боэция на высочайший пост "магистра всех служб", а уже в следующем году Боэций был обвинен в причастности к заговору, осужден и казнен. Прах его, как и прах св. Августина, покоится в церкви св. Петра "на золотом небе" в Павии.

Перу Боэция принадлежат многочисленные комментарии к сочинениям Порфирия, Цицерона и Аристотеля. Он выполнил переводы "Категорий", "Об истолковании", "Первой" и "Второй аналитики", "О софистических опровержениях" Аристотеля. Он написал также несколько небольших теологических трактатов и огромный свод Наставлений к тривиуму и квадривиуму^[1]. Наибольшую славу Боэцию принесла его последняя книга "Утешение философией". В ней он дал теоретическое осмысление идеи поступка, не связанное с идеей предопределения. "Утешение философией", последнее произведение философа, написанное перед казнью, представляет жанр утешений, начатый Цицероном, плач и жалобу — существенные жанры для всего средневековья; по структуре оно схоже с исповедью,

включая в себя ее составляющие: собственно исповедь, молитву, покаяние и свободное приятие возмездия.

Поступок у Боэция или, как он его называет, "результат действия", базируется на сопряжении двух идей: Провидения, которое есть образ многообразия сущего в Божественном уме, и судьбы, которая возникает от сопряжения Божественного ума с изменчивыми вещами. Судьба понимается как воплощение провиденциального порядка во времени и пространстве. Образом такого порядка является множество колес, вращающихся вокруг одной и той же оси: чем ближе колесо к оси, тем меньше превратностей судьбы, чем дальше, тем больше превратностей. Смысл Провидения состоит не в том, чтобы сообщать вещам необходимость, а в том, чтобы быть знаком необходимости их осуществления в грядущем. Сущность так понятого знака — обозначать многовариантные состояния, вытекающие из свободы воли или по воле случая, который является стечением противоречивых обстоятельств. Уже тем самым Боэций ставит проблему возможности перерешения предрешенного, что и составляет основание для важнейших христианских состояний: надежды и молитвы. Лишь совершенный поступок выявляет необходимость и образует разрыв между возможным и действительным, за что и следует Божественное и мирское воздаяния в виде кары или благодати, которые нужно принимать со смирением, так как человек в силу несовершенства разума, не могущего предвидеть случайных обстоятельств, способен совлечься с правильного пути.

До XI в. этические проблемы обсуждались, как правило, в рамках богословствования в широком смысле слова. В монастырях они исследовались применительно к жизни, отрешенной от мира, с ее отвращением к греху, пренебрежением к земным ценностям, повиновением канонам. С конца XI в. с возникновением мощного светского интеллектуального запроса о нравственной ориентированности в мире одним из центральных пунктов схоластической мысли стало определение этих понятий в их отношении к правовому обеспечению, что породило проблему соотношения двух форм права: естественного и позитивного. Естественное право определяло понятия греха и добродетели применительно к Высшему благу, позитивное — к праву общему, человеческому, принципы которого были разработаны еще в античной

философии. Проблема же того, как возможно достижение блага собственным усилием или предначертанностью закона, заставила обратиться к иудейской религии. Следующий, XII в., стал временем появления схоластики. Именно тогда этика как дисциплина выделяется из теологии (созерцательной философии), куда она входила с первых веков христианства. Относительно этических проблем в это время выявилось несколько оппонирующих сторон, представленных прежде всего именами Петра Абеляра и Бернарда Клервоского.

Петр Абеляр, выразивший свою позицию в трактате "Этика, или Познай самого себя", ввел в этику понятие интенции, под которой понимался осознанный умысел поступка. Он отрицал волю как инициатора поступка (воля, обузданная добродетелью воздержания, перестает быть основанием для греха), перенес внимание с поступка на оценку состояния души, которое позволяет выявить при внешне одинаковых поступках различные намерения. В подтверждение этого положения он приводит пример. "...Двое вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой — застарелой вражеской ненавистью, и хотя они совершают одно и то же деяние... из-за разницы в намерении одно и то же делается разное: одно — со злом, другое с добром". Следствием такого отношения к греху было следующее: поскольку грех определяется через интенцию и искупается осознанным раскаянием и покаянием, что происходило благодаря внутреннему вопрошанию души, то: 1) грешник не нуждается в посреднике (священнике) для общения с Богом; 2) грешниками не являются люди, совершившие грех по неведению или в силу неприятия евангельской проповеди (например, палачи Христа); 3) человек наследует не первородный грех, а наказание за этот грех.

Бернард Клервоский (1091–1153) в трактате "О благодати и свободе воли" попытался проанализировать и участие воли в инициации греха, и сущность первородного греха, и проблему необходимости чьего-либо посредничества между Богом и человеком. Бернард объясняет идею посредничества необходимостью совета другого. Сила собеседующего слова в его суждении оказывается важнейшим условием в содействии благому решению. Поскольку идея речи в концепции Абеляра играла ведущую роль, то Бернард в данном случае использовал против него его же оружие. Бернард был согласен с Абеляром в том, что только добровольное согласие на совершение

поступка создает возможность спасения для человека, чем человек отличается от животного. Такое согласие Бернард и называет волей. Согласие воли на поступок есть свобода воли. Согласие, воля и свобода воли суть тождество. Следствием так понятой воли является признание невинности человека, совершившего поступок через принуждение. Это явно противоречит позиции Абельяра, полагавшего, что даже невольный убийца отягощен грехом убийства. Непременным свойством воли является, по Бернарду, ее разумность, которая повелевает чувствами и влечением. Воля в ее тройном определении (как свободной, разумно определенной и согласной с действием благодати по спасению) называется свободой выбора. Свобода выбора, по Бернарду, есть свобода от необходимости. Антиномия свободы и необходимости рассматривается Бернардом в связи с вопросом об ответственности человека за его поступки. Вопрос, который поставил Абельяр в "Этике", где ответственность за интенцию поступка возлагалась на человека, анализируется Бернардом с совершенно другой позиции — с позиции свободы выбора. Бог может даровать спасение, а свободный выбор человека его принять, ибо он содействует благодати, совершающей спасение до тех пор, пока человек пребывает с нею в согласии.

Поскольку выбор определяется разумом, то выбор сопровождается судом над собой, вызванным необходимостью понять, что делать: то или это. Потому свободный выбор сопровождается суждением. Однако в то время как свобода выбора всеобща для разумных людей, свобода суждения почти полностью исчезла из их среды, поскольку человек по сотворении не обладал ни совершенной мудростью, ни совершенной мощью, что к тому же было ослаблено первородным грехом. В силу предположения об ослабленности свободы суждения для Бернарда очевидно, что человек из страха наказания и смерти иногда принуждается к отречению от веры словом. Языком, а не волей человек принуждается сказать то, чего не хочет. Принудительно человек может лишиться свободы суждения, но не свободы выбора, в котором "запечатлен" образ Бога.

Размышления о лишенности свободы суждения способствуют решению вопроса о том, что подлежит возмездии: греховный поступок или его интенция. В аду, пишет Бернард, наказываются грешники, которые, испытывая муки, наверняка раскаиваются в

совершенных грехах. Но наказывается греховный поступок, а не греховное желание, хотя совершенно очевидно, что "ввергнутый в муки не находит удовольствия в повторении акта греха". Здесь очевиден спор с Абеяром, для которого грех — это осознанный умысел. Возражая ему, Бернард полагает, что умысел ничего не меняет в поступке, ибо воля, которая, по определению, есть свобода, и поступок на этом основании совершается свободно. Если же поступок совершается несвободно, тогда свершенное не было волей, следовательно, и умыслом, следовательно, и поступком. Настаивая на определении интенционности поступка и полагая, что интенцию судит Бог (естественное право), а совершенный поступок — человек (с помощью позитивного права), Абеяр, по мысли Бернарда, не столько двусмыслил поступок, сколько отделил один поступок (им является умысел) от другого (деяния). Бернард при этом пояснил: если Бог — свидетель, то Он свидетельствует во всем, в том числе в мирском суде и в суждении. Следовательно, и Его рукою карается грешник в мирском суде.

Тем не менее мысль об интенции поступка пролагала себе путь в средневековье. Особенно это оказывалось насущным с XIII в. с появлением идеи двух истин: разума и веры, когда стала очевидной невозможность судить поступок по одному основанию.

Этической проблематике посвящены многие разделы "Суммы теологии" и "Суммы против язычников" Фомы Аквинского. Хотя Фома разделяет функции философии и теологии ("теолог рассматривает грех изначально как оскорбление Бога, в то время как моральный философ рассматривает его как существующий вопреки разуму"), он стремился написать, по выражению М. Грабмана, "христианскую, сверхъестественную, а не чисто философскую этику, и в наиболее полном объеме привлечь учение Библии и Отцов Церкви". Подобно Августину, Фома полагает, что все сущее как сотворенное Высшим благом (Богом) изначально есть благо, а зло есть лишенность блага. Лишенность не есть полное небытие, поскольку зло предполагает конкретного носителя. Потому в некотором смысле оно есть. Однако нельзя усматривать в Боге причину зла, поскольку Бог, будучи первопричиной, "не только дает всем остальным вещам существование, но и позволяет им быть причинами". Эти "вторичные причины" не обладают высшим совершенством, что и позволяет

усматривать в них зло. Стремясь к различным целям, люди полагают их как благо, т. е. они стремятся к блаженству. Под блаженством Фома понимает то, обладание чем раскрывает возможности человека, делая его удовлетворенным или счастливым. Потому только Бог может быть высшей целью творений, ибо, стремясь к совершенству, люди стремятся уподобиться Богу. Однако поскольку созерцание Бога недостижимо в земной жизни, встает вопрос о возможности счастья как цели в этой жизни, что Фома называет "несовершенным блаженством".

В иерархии творений человеку и человеческим способностям уделяется особое место. Наиболее благородными и важными являются способности разума, которые Фома делит на практические и теоретические. На исследовании этих способностей Фома основывает свое учение о воле. Если теоретический разум направлен на постижение общего, то практический, под которым Фома подразумевает любой навык, связанный с техникой, правилами и искусством изготовления произведений, может быть добродетельным лишь тогда, когда связан с волей. Организующими состояниями воли, когда она становится причиной какого-либо действия, являются интенция, выбор, согласие (или консенсус) и применение (или узус). Интенция — это намерение, которое является действием воли. Интенция позволяет воле направляться сразу на несколько объектов, как на ближайший, так и на конечный. После того как воля получила интенцию, разум начинает размышление, связанное с выбором, имеющим дело со средствами достижения цели. После выбора разумом этих средств воля соглашается и применяет их.

Основополагающим в томистской моральной философии является утверждение о свободе воли, поскольку без свободы лишаются смысла любое порицание, назидание, похвала или наказание. Это связано с индивидуальностью всякого действия. Ко множеству таких действий воля относится неопределенно, ибо в них благое не всегда постигается сразу и вместе. Так, например, с необходимостью желается блаженство, поскольку это желание связано с определенной ориентацией разума.

Иоанн Дунс Скотт (1265/66 — 1308), а вслед за ним и Уильям Оккам (ок. 1285–1349) с разных позиций (первый был концептуалистом, второй номиналистом) понимают интенцию как

внутренний принцип вещи. В человеческом сознании они выделяют две интенции: первичную и вторичную. Первичная интенция Дунса Скотта направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная — на умопостигаемое, на которое воздействуют реальные вещи, исполняющие роль случая, провоцирующего разум к активности. Так что поступки могут совершаться на разных — чувственных и интеллектуальных — основаниях, не всегда сопрягаемых друг с другом.

Рациональная философия

В сферу рациональной философии входили, прежде всего, исследование проблем, связанных с понятиями "ничто", "начало", "сущее", "субстанция", "персона", или "личность", а также анализ категорий, их сопряженность друг с другом. При этом определялись возможности внепонятийного мышления. Последнее было связано с идеей речи, выраженной тропами.

В период доникейской патристики сформировалась мысль о возникновении мира из ничего, подчеркивается важное значение для христианства не только духа, но и плоти, обсуждаются тринитарные проблемы. Следствием такого обсуждения явились: 1) проблема "Filioque", связанная с пониманием происхождения третьего Лица Троицы — Святого Духа, что стало причиной размежевания православия и католичества (первое признает происхождение Святого Духа только от Бога Отца, второе — "и от Сына", что и есть "Filioque"); 2) трудности истолкования смысла терминов "ипостась" (***) и "сущность" (***)).

Василий Великий (330–379) попытался обосновать и онтологическое единство Троицы, т. е. единство по сущности, и Ее же онтологическое различие, т. е. различие ипостасное. Различение Лиц не должно было быть выражено логическими предикатами. Такие предикаты, не обладающие самостоятельным бытием, обозначались термином *** (личина). К тому времени на Западе стала складываться традиция переводить "просопон" как "персона", а "ипостась" как "субстанция". Василий для объяснения этого феномена особенного всеобщего обратился к понятиям рода, вида, отличительного,

собственного и привходящего признаков. Видовое имя "человек" обладает всеобщим значением и общей природой, поскольку обозначает любого человека, не определяя этим словом, однако, конкретного человека — Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Однако смысл общности обозначаемого, которая заключает в себе все объединенное этим именем, содержит внутри себя необходимость разделения на конкретных людей, благодаря чему мы узнаем не человека вообще, а Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Конкретными именами подчеркивается не общность, а своеобразие вещи, основанное на признаках сущности. Эти признаки, коренясь в единой сущности, позволяют одно, принадлежащее этой сущности, отличить от другого, ей же принадлежащего.

Имя "человек" выражает некую расплывчатую мысль, "подлежащая" же вещь ("Павел"), или, как впоследствии это переведут на Западе, "субъект-вещь", или "субъект-субстанция", этим именем не обозначается. Ипостась, таким образом, по Василию Великому, — это не только неопределенное обозначение общей сущности, но и общее, и неопределенное, представленное через очевидные отличительные признаки, или свойства. Именно так мыслится единство Троицы по сущности и различие по Ипостасям. Чисто логические Аристотелевы категории "первосущность", "сущность", или "ипостась", обретают в таком рассуждении значение Божественной сущности и Лица.

"Сущность" (в латинской традиции "субстанция") и "ипостась" ("персона") выражают важнейшие для христианской мысли представления: 1) о взаимоотношении разных личностных свойств внутри одной сущности и 2) о личностных свойствах, лежащих в основании самой сущности, что позволило впоследствии Аврелию Авгуστину в "Исповеди" сопрячь субстанцию с субъектом. Такое сопряжение позволило субъекту рассуждать не столько о субстанции, сколько в/внутри нее, что обеспечивало самопознание, обращение к истокам собственной души, т. е. к началу, границе ее творения, где вопрошающий лицом к лицу стоит не перед образом Бога или какого-либо предмета, а непосредственно перед Самим Богом или предметом. С этим связано отношение Августина к универсалиям: они есть то, что воспринимается всеми чувствами без всякого нарушения и изменения — Истина, Мудрость, число. Его метод выведения универсалий

основан на поиске повтора и тождества смыслов и значений сказанного, свидетельствующих о воздействии одного и того же духа.

Решению проблемы универсалий посвящен Комментарий к Порфирию Северина Боэция, написанный в начале VI в. Подобно Августину, Боэций отменяет закон запрещения противоречия, распространяя эту отмену на всю христианскую логическую систему, полагая логику не только инструментом философии, как это делал Аристотель, но частью ее самой. Происходит сращивание логики и философии как в ее значении онтологии, так и моральной философии.

Понимание анализа проблемы универсалий у Боэция связано с идеей эквивокации. В Комментариях к "Категориям" Аристотеля он выделил четыре различия, проистекающие из связи вещей с именами.

Вещи, связанные друг с другом и именем и определением, называются однозначными. Таковыми являются, к примеру, человек и животное. Будучи животным, человек может быть назван животным и иметь то же определение, что и животное: чувствующая одушевленная субстанция. Вещи, связанные только определением (меч и клинок) — многозначными. Те вещи, что имеют разные имена и разные определения, называются разноосмысленными, а те, у которых одно и то же имя, но разные определения — двусмысленными, или равнозначными, как например: живой человек и нарисованный. Обоих можно назвать людьми или животными, но определения у живого человека и его изображения будут разные. По Боэцию, эта двусмысленность (эквивокация) характерна для имен, союзов, предлогов и глаголов, выражающих в одних случаях активное значение, в других — пассивное. Слово "ratio" употребляется в значении "сумма расчетов", "рассудок", "порядок вещей" и пр. К двусмысленному относятся и переносные значения слов типа "gubernator", который в одном случае может переводиться как "кормчий", в другом — как "возница", а в третьем — как "правитель".

Деление на двусмысленное и однозначное имеет значение лишь тогда, когда в наличии имеется "истинное определение", т. е. когда определение обращается. Пример с человеком, который может быть определен как животное, приведенный Боэцием для иллюстрации однозначного, свидетельствует о возможности именно такого обращения. "Если ты скажешь: что есть человек? Разумное смертное животное, — то это правильно. Если скажешь: что есть разумное

смертное животное? — Человек. И это правильно", т. е. речь идет об однозначном. "Но если кто-либо скажет так: "Что есть человек? — Чувственная, одушевленная субстанция", то это истинно. А если скажет: "Что такое чувственная, одушевленная субстанция? — Человек", то это будет правильно не во всех смыслах, потому что лошадь тоже чувственная, одушевленная субстанция, но она — не человек".

Определение, по Боэцию, не обращается, если оно дается от общего имени, каким для "человека" и "лошади" является "животное", — в этом и подобных случаях оно всегда двусмысленно. Такое рассуждение позволяет сделать вывод: общими именами всегда являются предельнейшие роды. Целиком и полностью входящие в субъект-субстанцию, они не определяются, а только описываются, т. е. используются в переносных значениях, являясь намеком на нечто иное, потаенное внутри одной и той же субстанции. Не о разных вещах, поименованных одним словом, может идти разная речь, но она может идти об одном и том же сущем, одно и то же имя которого будет при новом повороте логического внимания свидетельствовать о разном. Сократ-грамматик и Сократ-белый — это разные определения не просто субъект-субстанций с одинаковыми именами, но разные определения статусов некоей одной субъект-субстанции, имя которой двусмысливается при смене угла зрения на эту субстанцию. Эквивокация, таким образом, оказывается фундаментальным принципом отношений вещи и имени, что вполне соответствует мысли Боэция, для которого "род" как универсалия не вещь, а определенный способ отношений между общим именем и вещами, о которых оно сказывается.

В Комментарий к Порфирию эквивокативна всякая вещь, которую Боэций рассматривает как подлежащую равно не только определению, но и описанию, где важная роль, наряду с субстанцией, принадлежит акциденциям вещи, к которым относятся собственный, отличительный и привходящий признаки и из которых наиболее значим для Боэция отличительный признак, или различие.

Разница между определением и описанием состоит в следующем: определение как наиболее точное создается на основании родовидовых отношений, описание как наиболее подлинное есть информирование о вещи на основании собственных признаков, которые, собранные

вместе, равны той вещи, которой принадлежат. Род вещи и отличительные признаки в описание не входят. Субстанция вещи как наивысший род не подлежит определению, но только описанию, представляя способ отношений между вещами, о которых она сказывается. Эквивокативность определения и описания состоит в следующем: описание содержит в себе образ, составленный из совокупности признаков некоей вещи, и само становится таким признаком в составе определения; определение, полученное на основании рода и вида, собственных признаков не вбирает, но само предъявляет такой признак при возникновении некоего вида.

Субстанция как наивысший род и образующиеся из нее роды и виды существуют в единичных вещах целиком и полностью, поскольку, будучи понятиями, они создаются на основании единичной вещи. В данном случае речь идет не столько о существовании универсалий, общих земному и горнему миру, сколько о существовании универсальных понятий, общих только земному миру. Проблему последних Боэций решает в концептуалистском духе: они существуют в чувственных предметах и опираясь на них, а мыслятся (абстрагируясь в уме) помимо тел. Вещь есть носитель всех признаков (и субстанциальных и акцидентальных). Без отношения к вещи как к субъекту, творящему высказывания о себе, вообще не может быть ни определения, ни описания, потому она всегда субъект-вещь, или субъект-субстанция.

Но вещи не существует без иной вещи. Эта инаковость определяется благодаря отличительному признаку. Отличительный признак есть то, что вплотную подводит Боэция к пониманию акта творения из ничего, ибо анализ действия этого признака вскрывает некоторые противоречия, существующие в системе родовидовых отношений. С одной стороны, казалось бы, "из ничего ничего не происходит", поскольку вид может получить отличие только от рода, в таком случае отличительный признак имеет генетическое происхождение. Но с другой стороны, поскольку вид богаче рода (род — животное, а вид "человек" животное разумное и смертное, превосходя — благодаря признакам разумности и смертности — собственный род), то отличительные признаки появились "из ничего". "Ничто" есть чистая возможность вещи, ее предположенность в мыслящем субъекте. Различие у Боэция оказалось истинной

универсалией, связывавшей ничто и мыслящий ум и сообщавшей вещи не только ее принадлежность к роду через определение, которое само есть признак, но и позволившей по-разному (эквивокативно) описывать саму вещь. И определения, и описания всегда оказываются образами вещи, которая, будучи носителем всех образов и подобий, постоянно ускользает от всех определений и описаний, превращая их в статусы вещи.

Августин и Боэций представляли две стратегии мышления об универсалиях: первый — через идею тождества, второй — через идею различия, но у обоих это общее сказывается и мыслится в системе двусмысленности бытия, как и в разнообразии общих понятий или образов.

Почти одновременно с Боэцием, который начал логическую линию теофилософии, получила решительный толчок линия мистическая, связанная с именем Дионисия (или Псевдо-Дионисия) Ареопагита и его трактатами "О божественных именах" и "О таинственном богословии" (533). Странность Бога миру предполагает парадоксальное мышление о Том, Кто безымянен и достоин любого имени. Имена могут означать общее, частное или означать видения, согласно которым Богу придаются человеческие, т. е. телесные черты. Последнее есть одна из возможностей Богопостижения, для чего необходимы разные свидетельства. Бесконечность наименований не имеет отношения к частичности, неполноте наименований. Напротив, каждое имя выражает через себя Божественную полноту. Тем не менее сами имена могут быть обобщающими (Сверхблаго, Сверхбожественность, Сверхсущность) и разделяющими (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой). Обобщающие имена присущи только единению, разделяющие — единению и обобщению вместе. Логическое следствие такого различия таково: поскольку Бог есть Троица, то справедливо суждение "Бог это Отец, Сын, Святой Дух вместе", но поскольку каждое имя обладает полнотой Божества, то не менее справедливы суждения "Бог — это Отец", "Бог — это Сын", "Бог — это Святой Дух". По Аристотелевой логике, эти суждения тождественны, по христианской — не тождественны, поскольку при единстве сущности ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа не равны между собой. При фундаментальном переносе логического угла зрения: с суждения (Аристотель) на абсолютное Божественное

начало — нарушаются выведенные Аристотелем законы мышления: тождества, противоречия, исключенного третьего. Предикаты упомянутых суждений суть не определения, а свойства субъекта-подлежащего, Бога.

Логика оказалась первым и непосредственным образом возведена в ранг теологии. Рациональное и мистическое сомкнулись в единый онтогносеологический акт.

При переходе на разные ступени познания меняется способ познания: от катафатического (положительных утверждений о Боге) к апофатическому, отрицательному, поскольку "Виновник всего сущего не есть тело и не имеет ни образа, ни вида, ни качества, ни количества, ни объема".

Второй этап средневековой философии — познание возможностей слова связан с распространением христианства среди новых народов и началом его превращения в мировую религию. Огромный вес приобрела передача накопленного вероучения: прояснение идеи эсхатологии, значения чудес, возможностей души (Григорий Великий, Беда Достопочтенный), укрепление аллегорического и аналогического способов мышления, что спровоцировало появление бесчисленных "этимологий" (Исидор Севильский), обучение метафорическому способу мышления (Алкуин). В это время разрабатывались жанры видений ("Видение Веттина" Хейтона), светских житий ("Жизнь Карла Великого" Эйнхарда), гимнов, стихотворных молитв.

Мысль Иоанна Скота Эриугены (ок. 810 — после 877) обращена к поискам смыслов понимания, коренящихся в идее разделения сущностей, или природ. В трактате "О разделении природы" он различает четыре природы: 1) творящую и несотворенную; 2) творящую и сотворенную; 3) сотворенную и нетворящую; 4) нетворящую и несотворенную. Первая и четвертая природы — Бог начала и конца мира, непознаваемый Бог Отец. Вторая природа — природа ума, творящая вещный мир, третья — сам вещный мир, простая видимость. Круг творения замыкается в Боге через посредство идей.

Третий этап средневековой философии (на ранней стадии) обусловлен появлением среды городских интеллектуалов, что вызвало необходимость не только религиозного, но и светского образования. Это, в свою очередь, обусловило 1) начало распада единой

дисциплинарной основы теологии и философии; 2) анализ проблемы универсалий как фундаментальной схоластической и диалектической проблемы, теснейшим образом связанной с формированием идеи речи; 3) рождение схоластики.

Часто полагается, что схоластика формировалась в течение V–X вв. Истоки схоластики принято искать в позднеантичной философии с ее установками на вычитывание ответов из авторитетного текста Платона, энциклопедического суммирования разнообразной проблематики, соединения мистических прозрений с рациональными суждениями. Теоретическими источниками схоластики обычно считают трактаты Аристотеля, посвященные разработке идеи слова и высказывания ("Категории" и "Об истолковании"), сочинения стоиков и неоплатоников (Порфирий, Прокл), а также до- и посленикейскую патристику. Предшественниками схоластики иногда называют Иоанна Дамаскина и Иоанна Скота Эриугену, поскольку они осуществили, по мнению сторонников такого взгляда, систематизацию и философское обоснование теологии. Более радикальные представители такой точки зрения "отцом схоластики" считают Боэция. Основания находят в его принадлежности к латинской ("катафатической") традиции и аристотелизму. В таком случае понятие схоластики тождественно понятию философии.

Однако есть основания полагать, что схоластика началась с появления теологии как школьной (т. е. схоластической) рациональной дисциплины, что теснейшим образом связано с 1) оформлением антитетического мышления, чему способствовал абеляров метод "да и нет" и 2) отлучением философии от теологии, когда философия не только осознает, но оформляет себя как логика бытия, когда это бытие определено мыслью, оторванной от вопросов веры, и как логика мысли, когда мысль обосновывается внелогическим, но не сакрализированным, началом.

Схоластический метод при анализе идеи универсалий применялся с XI в.

На номиналистические идеи Иоанна Росцелина (ок. 1050 — ок. 1122), известные только от его оппонентов (Ансельма Кентерберийского, Петра Абеляра) и касавшиеся различия Божественных Персон (три Божественные ипостаси есть только слова; имя "Бог" есть имя субстанции, а не ипостаси, т. е. оно изобретено для

обозначения природы субстанции, а не Лица), ответили Ансельм Кентерберийский, Гильберт Порретанский (ок. 1070/80 — 4 сентября 1154), и Петр Абеляр, который был теоретиком концептуализма.

Ансельм Кентерберийский определял универсалии через тождество субстанции: вещи, различные между собой по форме, сущностно имеют одну и ту же субстанцию. Если бы стало возможно эту форму абстрагировать от вещи, то между вещами не было бы никакого различия. Потому природа универсалий принципиально онтологична. Это связано прежде всего с идеей речи, с чем со времен Боэция связывается идея универсалий. Речь у Ансельма есть прежде всего монолог, внутреннее слово, а не конвенциональное. Вопрос заключается в степени соответствия слов и вещей. Как ясно из ансельмова онтологического аргумента, не только всякая вещь имеет имя, но всякому имени должна соответствовать вещь. Поэтому если существует имя "справедливость", то ему соответствует некая вещь.

Объяснению природы речи посвящен диалог Ансельма "О грамотном", в котором исследуется проблема паронимов (отыменного) как один из случаев эквивокации и как возможность правильности переноса значений одного и того же слова из языка одного знания в язык другого, скажем, из естественного в теологическое. Ансельм провел различие между собственным значением слов и значением, приобретенным в процессе речи. Разница между именами (т. е. непроизводными словами) и паронимами (которыми в то время назывались слова, производные от другого имени, например, "белизна" от "белого") в том, что имена непосредственно обозначают субстанцию, а паронимы — ее качество и имя, но имя при этом означает косвенно. Слово *homo* прямо указывает на человека, а *grammaticus* — косвенно, или окказионально. Важное значение при этом имеет понятие "значащий звук", которому по природе свойственно прямое значение, но при употреблении он может приобретать окказиональное значение.

При исследовании функции собственных и окказиональных значений "значащих звучаний" Ансельм обнаружил важное отличие определений имени и глагола от тех, которые им дал Аристотель. По Аристотелю, имя — это устойчивое звуко сочетание с условленным значением безотносительно ко времени, глагол же, наряду с этим, обозначает и время. Ансельм утверждал, что такие определения

подходят к имени и глаголу при условии их прямого значения, а не окказионального. Так, слово "сегодняшний" оказалось бы не именем, а глаголом, поскольку оно обозначает время, что является признаком глагола. Отсюда следует вывод, что если вещь не может одновременно относиться к нескольким категориям, то для слова это возможно в силу того, что оно может иметь разные значения. "Белый" может означать качество и обладание этим качеством, т. е. слово "больше" вещи, о которой оно сказывается; его смысл превосходит границы его формы, и потому оно может как бы стоять над разными формами знания и употребляться в каждом из них при строго определенном значении.

Любое предложение правильно и истинно, если: 1) используется в условиях, отвечающих содержанию его значения (выражение "Сократ сидит" грамматически правильно, независимо оттого, сидит ли Сократ); 2) применяется в ситуации, соответствующей положению вещей (выражение "Сократ сидит" фиксирует состояние сидящего Сократа); 3) употреблено для обозначения того, что не обозначает, в силу правильности собственных значений; 4) употребляется при отсутствии условий для их неверного употребления ("человек — это животное"). Один и тот же "значащий звук", выражая разные смыслы, которые необходимо учитывать при отнесенности этого предложения к теологическому или естественному знанию, может служить универсалией для разных видов знания в силу эквивокации.

Петр Абеляр (в "Диалектике", "Логике для начинающих", "Теологиях") полагал, что универсальная вещь как вещь не может существовать, ибо это была бы противоречивая вещь: если такая вещь существует, то все единичное фикции. В анализе проблемы универсалий он исходит из идеи высказывающей речи. Сотворенный по Слову мир словом же постигает себя. Личностное Слово Бога при воплощении образует столь же личностного субъекта речи. Такой субъект первично — полностью и непосредственно — в силу акта творения обладает всеми возможными формами бытия, т. е. универсально обладает и универсалиями. Под термином "субъект" Абеляр понимал: 1) подлежащее; 2) основание; 3) предположение. Все значения, все смыслы такого субъекта, заложенные в нем, интенциональны друг другу. Такой универсальной интенцией внутри субъекта является звук, необходимо являющийся свойством

субстанции в силу ее субъектности. Звук уже не Божественное слово и еще не человеческая речь. Он принципиально эквивокативен.

Идею эквивокации Абеяра можно представить в трех аспектах: 1) находящийся по разные стороны противоречия один и тот же термин выражает разные смыслы; 2) разные смыслы одного и того же термина есть следствие фигуративности языка; 3) сама речь представлена как тропы-иносказания. Так, например, двусмысленно объясняется слово "персона". В "Теологии Высшего блага" Абеяр выделяет четыре его значения: теологическое (бытие Бога в трех Лицах), риторическое (представление о юридическом лице), поэтическое (драматический персонаж, "передающий нам события и речи") и грамматическое, где один и тот же человек представлен в трех лицах: в 1-м лице — человек, говорящий о себе; во 2-м лице — человек, к которому обращена речь; в 3-м лице — человек, о котором некто сообщает другому.

Речь, как бы схватывает, или конципирует, все возможные произнесения, осуществляя связь вещей и речей. Речевое высказывание образует концепт, который надо отличать от понятия. Понятие непосредственно связано с языковыми структурами, которые выполняют объективные функции становления мысли, независимо от общения. Концепт с общением связан неразрывно. Определение его таково: 1) концепт формируется речью; 2) освященной, по средневековым представлениям, Святым Духом и 3) потому осуществляющейся "по ту сторону грамматики или языка" — в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией; 4) концепт предельно субъектен; 5) изменяя душу размышляющего индивида, он при формировании высказывания предполагает наличие другого субъекта, слушателя или читателя; 6) он актуализирует те или иные смыслы в ответах на его вопросы; 7) память и воображение — неотъемлемые свойства концепта, 8) направленного на понимание здесь и сейчас, с одной стороны, но с другой — он 9) синтезирует в себе три способности души и как акт памяти ориентирован в прошлое, как акт воображения — в будущее, а как акт суждения — в настоящее.

Одной из важнейших идей Абеяра была идея переноса, или трансляции значений из одного вида знания (естественного или математического) в другой (теологический).

Проблемы концепта, эквивокации и переноса имели существенное значение и для знаменитого философа того времени Гильберта Порретанского.

Гильберт Порретанский — современник Петра Абеляра, Гильома из Шампо, Бернарда Клервоского, ученик Ланской и Шартрской школ. В Шартре он долгое время (1126–1137) был канцлером. С 1141 по 1147 г. Гильберт — магистр в Париже, с 1142 г. до кончины — епископ Пуатье. Он был участником собора в Сансе (1140) в качестве оппонента Абеляра в диалектических диспутах, однако весьма уважавший его Абеляр предостерег его стихами Горация: "Дело дошло до тебя, если дом загорелся соседний". И действительно, обличитель Абеляра Бернард Клервоский на Парижском соборе 1147 г. выдвинул обвинения в ереси уже против Гильберта за различение идей Бога (Deus) и Божественности (Deitas), которое, по его мнению, вело к четырехипостасности Бога, задевая один из основных христианских догматов — о Троице. Однако диспут проходил иначе, чем во время слушания "дела" Абеляра, и положение Гильберта не было затронуто. Гильберту принадлежат три произведения: Комментарии к Теологическим трактатам Боэция, Комментарии к Псалмам и Комментарии к Посланиям ап. Павла.

Гильберт провел фундаментальное различие внутри субстанции. Всякая вещь, полагает он, есть такова, "какой она является" (quod est), "благодаря чему-то", что делает ее таковой (quo est). Вещь, какова она есть, — не "чтойность", или сущность вещи, а скорее — "этость" вещи. Сущность вещи не отвечает на вопрос, реальна ли вещь, поскольку можно знать сущность некоей вещи, но не знать, существует ли она. "Этость" свидетельствует о ее реальности, поскольку "это" существует. Существование

знак конечной реальности, сущность — свидетельство ее возможности. "То, каковой является вещь", Гильберт называет субсидирующим, т. е. имеющим место сейчас, а "то, благодаря чему вещь такова", субсистенцией, реальность которой обнаруживает субсистирующее.

Структурирование субстанции обусловлено двумя важнейшими для Гильберта терминами — "конкретностью" и "сингулярностью", связанными, как и у Абеляра, с идеей концепта. Концепт у Гильберта есть чувственно-интеллектуальное "конкретное целое", поскольку

вещь изначально рождается как некий качественный состав, который благодаря отличительному признаку задает определенный тип бытия этой вещью, способствуя прояснению того, что проистекает из того факта, что человек все же — не только человек, но философ, грамматик, разумное, душа и плоть. Сингулярность "того, благодаря чему вещь существует", — необходимый вывод из образующейся с помощью этого основания определенной возможности для реализации вещи. Каждое основание сингулярно и численно представляет одну "естественную конкрецию". Рациональность, например, не только создает нечто рациональное, но и одну разумную вещь, поскольку она — одна. Введение идеи сингулярности обуславливает двойственную природу не только Христа, но и человека как такового. В том смысле, в каком человек — уникальное единичное бытие, он индивидуален. В том смысле, в каком он — универсальное бытие, он сингулярен, поскольку состоит из бесконечного множества составляющих его статусов, которые сходятся к некоему порождающему его ядру.

Идея сингулярности помогает иначе понять дискуссии между концептуальным, реальным и номинальным: обе последние линии обнаруживаются как предельные состояния концептуального.

Гильберт представил иной тип эквивокации, чем Абельяр. В любом предмете, полагал он, есть два основания: общее с другими предметами и собственное. Эквивокация разных типов зависит от их правильной дистинкции. Два рациональных утверждения в зависимости от правильного выяснения оснований могут быть оба истинными или оба противоречивыми. Определение человека как разумного смертного животного верно, но не менее верно и то, что идея воскресения дает новое основание для истинного, т. е. бессмертного, человека.

С точки зрения Гильберта, этот пример показывает шаткость любого данного человеком определения. Высказывание "человек бессмертен" означает неразрывность его души и тела, "человек смертен" — признание их разрыва. Статус человека меняется в зависимости от его греховности, поэтому определение его как разумного смертного животного относится к области естественного, а не теологического знания. Прачеловек, таким образом, был чистой возможностью. Это в самом деле "Божий человек", где термин "Божий" употребляется в переносном смысле — в смысле

произведения его Богом, тогда как остальные люди были порождены людьми. Возможности переносных смыслов выражены Гильбертом и термином "трансляция", как у Абеляра, и термином "трансмупция" (перестановка), который входил в то, что в то время называлось тропологией (логикой, в основании которой лежали тропы).

Идея трансмупции предполагала анализ всех отклонений от устоявшихся речевых выражений, позволявших осуществить перевод терминов из одного знания в другое. То, что в естественном знании может быть следствием, в теологическом обернется причиной. Благодаря идее перестановки Гильберт нашел важнейший инструмент для различения собственного основания от общего. Для теологии, например, истинно, что Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой — один Бог, в то время как для естественного знания утверждение "Платон-человек и Сократ-человек — один человек" ложно. В выражениях "Бог есть" и "человек есть" экзистенциальный смысл "есть" применим только к Богу. В естественном знании этот глагол употребляется в качестве функции, означающей, каким образом вещь есть — человек благодаря человечности, камень — каменности. Когда о тварной вещи говорится в экзистенциальном смысле, то очевидно, что этот смысл есть перестановка, перенос с Творца на творение. Это, по Гильберту, есть подлинный пароним: когда нечто перенимает имя от чего-то другого, имевшего к нему отношение. При этом не обязательно даже условие разности падежных окончаний или суффиксов, о чем говорил Ансельм. "Есть" при переводе из теологии в естественное знание оказывается сразу и паронимичным, и эквивокативным. Более того, пароним обнаруживает себя как частный случай эквивокации. Экзистенциальный смысл высказывания "человек есть" может быть правильно интерпретирован, только если "есть" понимается как пароним от сущности, которая предсказывала Бога в высказывании "Бог есть". Очевидно, что проводя структурирование субстанции, Гильберт пытался решить проблему не только сложности и конкретности субстанции, но и проблему сотворения, которое заставляет субсистенцию присутствовать в вещи так, чтобы в ней оставалось нечто от того, чему она присуща.

XIII в. известен как век рождения университетов. В 1253 г. в Латинском квартале Парижа возникло общежитие для студентов и магистров богословской школы, что стало фундаментом Парижского

университета. По имени его основателя Р. де Сорбона, духовника Людовика IX, он стал именоваться Сорбонной. Возросшее общение с Востоком и через Испанию, и через Византию и Ближний Восток привело к тому, что Западу стала известна не только арабомусульманская и еврейская философия, главным образом труды Авиценны, или Ибн Сины (980 — 1037), Аверроэса, или Ибн Рушда (1126–1198), Моисея Маймошда (1135–1204), но и оригиналы трактатов Аристотеля. Внутри церкви стали появляться новые ордена. Если XII в. был главным образом веком монашеско-рыцарских орденов, то XIII в. — нищенствующих, прежде всего францисканцев и доминиканцев, существенно изменивших взгляд на мир. Христос в толковании Франциска Ассизского (1181/82 — 1226) снова стал Сыном Человеческим, и человеку вновь позволено было любить не только Бога, но и человека, тварь. Св. Франциск положил начало своеобразному культу телесности. Впервые после Августина тело выступало в единстве с духом. Великими францисканцами были Бонавентура, Роджер Бэкон, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам. Орден св. Доминика (1170–1221), предписавшего братьям не заниматься "свободными искусствами" и осваивавшего дела инквизиции, подарил миру величайших мыслителей — Альберта Великого и Фому Аквинского. Доминиканцы развивали схоластический метод рассуждений, францисканцы мистический и научный.

Характер философии изменился. Прежде всего это коснулось логики, разделившейся надвое: "старую логику" и "новую логику". Предметом первой был анализ связей слов и вещей, основанный на "Категориях" и "Об истолковании" Аристотеля, предметом "новой" — анализ логических отношений, базирующийся на подлинных "Первой" и "Второй аналитике", "Топике" и "О софистических опровержениях" Аристотеля. Начинает разрабатываться теория модальностей, семантических антиномий, формулируются правила о равносильности высказываний, выявляются виды логических формализаций. Новая логика вместе с семиотической проблематикой приобретает вид сводов ("новейшая логика"). Создается рубрикация тем для логических исследований: суппозиция, ограничение, расширение, наименование, консеквенции, парадоксы, статусы, связки и пр. Все эти темы собраны в "Кратком своде логики" Петра Испанского (второе десятилетие XIII в. — 1277). Подлинным реформатором логики был Раймонд

Луллий (1234/35 — 1315/16), создавший теорию комбинирования понятий ("Великое искусство"), суть которой в том, что из произвольно выбранной совокупности элементарных терминов комбинаторным путем можно вывести различные комбинации этих терминов и предикатов силлогистического типа.

В XIII в. в Парижском университете едва ли не господствующим течением стал аверроизм, осужденный в 1277 г. специальным декретом парижского епископа Етьена Тампье. Самыми известными представителями этого течения были Сигер Брабантский и Боэций Дакийский. В трактате Боэция "О вечности мира" речь идет об анализе идеи "двойственности истины". Разум, полагал он, утверждает истинность на иных основаниях, нежели вера. Это легко прослеживается при сопоставлении суждений христианина и философа о вечности мира.

Утверждение христианина: мир не вечен. Первое начало — это причина субстанции мира, в противном случае было бы много первых начал; мир — это то, что свое бытие получает от другого, следует за ним по длительности, по природе, по сотворенности, а не по рожденности и новизне.

Утверждение "натурального философа": мир может быть вечным. Доказательства таковы: хотя следствие подчинено своей причине, по длительности оно может с нею совпадать. Мир и все сотворенное есть следствие первосущего. Следовательно, при вечности первосущего мир может быть ему совечен. То, что треугольник составляют три угла, равные двум прямым, вечно, и причина этого вечного лежит вне его. Стало быть, вечное может иметь причину. Но поскольку вечному ничто не может предшествовать в длительности, следствие может быть совечным своей причине.

Совершенно очевидно, что здесь подчеркивается не основание для единства веры и разума, а принципиальная различенность оснований Божественного и физического миров. Согласованна суждений веры о конечности мира и философии о его вечности может произойти только в случае, если "тонко понимающий христианин", как пишет Боэций, допускает "разные основания". Универсалии словно бы теряются: универсальным признается только интеллект. О вещи свидетельствуют их единичные номинации.

Современник и оппонент аверроистов Фома Аквинский сменил угол зрения на проблему универсалий и начал с выяснения сущности формы и материи. Форма, пишет Фома, есть определение материи в определенное нечто. В качестве определенного нечто материя есть "принцип индивидуации". Из этого можно заключить, что сущность, объемлющая форму и материю, есть только особенное, а не всеобщее. Сущность выражается в определении, которое на основании старой логики должно быть всеобщим для вещей, подпадающих под это определение. Но если сущность — только особенное, то Фома делает вывод: "универсалия не имеет определения".

"Не иметь определения" не значит "не быть". Потому сама возможность "небытия" универсалии заставляет Фому рассмотреть другой аспект сущего, который заключается в суждении, соотносящем вещь с высказыванием о вещи. Чтобы это осмыслить, Фоме необходимо проанализировать сам "принцип индивидуации", которым является не всякая, а означенная материя. В качестве видового определения "человек" есть не означенная материя, а "Сократ" означенная, ибо в первом случае мыслится "человек вообще", а во втором случае — "этот" человек, который как субъект-субстанция, говорит о себе именем.

Определением такой субъект-субстанции по принципам "старой" логики являются род (живое существо) и вид (человек). Род (или вид) не есть сама материя, но определяется на основании материи, а видовое отличие (разумное), не являясь формой, становится определением на основании формы. Получается парадокс: то, чему надлежало быть определением, оказывается неопределенным, поскольку неопределенно выражает всякое живое существо или всякое разумное. Определение, таким образом, имеет чисто знаковые функции, означая именем наиболее существенное в индивидуе. Род именует материальную часть человека, а вид — формальную. Поскольку род и вид обозначают разные части сущности, сама сущность как имя может быть предикатом некоей конкретной вещи. Можно сказать: "Сократ есть некоторая сущность", "Сократ не есть сущность Сократа", так как конкретное имя не может выражать сущности "человека". Эта, казалось бы, номиналистическая логика, лишает имя статуса универсалии, поскольку каждый раз речь может идти о чем-то единичном и существующем.

С другой стороны, Фома предполагает, что универсалию нужно искать за пределами конкретного существования вещи. Человеческая природа отвлечена от индивидуальных проявлений в разуме, который производит операции по уподоблению одного другому. В разуме познается человек как таковой, в силу того, что каждый отдельный человек — человек. В разуме "изобретается" понятие вида, и это "изобретение" приписывается человеческой природе. По этой причине Фома считает ошибкой Аверроэса и аверроистов заключение о единстве человеческого интеллекта, поскольку всеобщность разума соотносится не с бытием, а с созданным разумом подобием бытия, каковыми являются роды и виды. Сама человеческая природа, таким образом, имеет бытие в разуме, а возникшие в нем понятия рода и вида относятся к акциденциям. Это значит, что по природе акциденции являются свидетельством бытия.

В бытии вещь существует, в разуме она существует в качестве подобия, которое всегда обозначает нечто частичное (род — материю, видовое отличие форму), а следовательно, не может быть универсалией, поскольку является акциденцией. Смысл исследованной Фомой проблемы состоит в том, что акциденции могут получить свое бытие и свидетельствовать о каком-то ином бытии только в том случае, если есть субъекты, о которых сказываются эти акциденции. Эти субъекты относятся уже не просто к акту существования, но и к тому, кто этот акт осуществляет, т. е. к Богу. В нем сущность тождественна существованию и от него по акту творения различные сущности получили интеллектуальное и материальное существование. Но такие сущности связываются с сущим именем, благодаря которому и познаются. Имя, таким образом, оказывается не только конвенцией. Оно образует связь между собственно субъектом и его разумными подобиями, что есть универсалия. Это внутреннее постижение вещи в уме, выраженное через знак, Фома называет концептом.

Речь здесь идет о речи, взятой в ее первичной интенциональной структуре, о придании вещам имен, совпадающих с их сущностью. Универсалии оказались внедренными в первую сущность и в качестве таковых не имеют определения по свойству первой сущности. Концепты — это знаки, представляющие собой единство идеального и материально-феноменального, намечающие 5 путей к Богу: движения, действующей причины, возможности и необходимости, степеней

бытия, финальности, или порядка природы, постигаемые в едином акте интуиции.

Принципы индивидуации, концепта и интенции нашли дальнейшее развитие в трактатах концептуалиста Иоанна Дунса Скота и номиналиста Уильяма Оккама. Это связано с их особым вниманием к проблеме материального и формального. Определение материи у Дунса Скота парадоксально и антитетично. Он вел речь о материальных предметах, бытие которых состоит в их небытии. Материя определяется через отрицание (белое — это не-черное). Такое определение материи (через бытие в других вещах) означает ее небытие в собственном смысле. Проблема, которую поставил Дунс Скот, состоит в выяснении того, имеется ли положительная сущность в субстанции, отличная от формы, можно ли сказать о материи что-либо еще, кроме того, что у нее может быть форма. Положительной сущностью материи оказывается ничто. Этот тезис означает, что материя есть то, что постоянно возникает, а возникающее еще не существует. Антитезис: ничто — это и есть положительная сущность материи как основа возможности бытия. Это своего рода бытие небытия, взаимное присутствие в одно и то же время и в одном месте всех возможностей форм, т. е. бесформенности (в известном смысле концепцию Дунса Скота можно назвать апофатическим материализмом). На этом основании он полагал, вопреки утверждениям Фомы Аквинского, что принцип индивидуации зависит не от материи, а от формы, которая является для материи видовым отличием. Концепты он определяет как мыслимое сущее, которому присуща "этовость", понятая как внутренний принцип вещи. Внутренний принцип есть интенция. Дунс Скот различает две интенции в человеческом сознании: первичную и вторичную. Первичная направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная — на умопостигаемое, относящееся к сфере разума.

Оккам выдвинул три основания, согласно которым универсалии не являются особыми реальными субстанциями, существующими вне человеческой души. (1) Если бы это было так, то уничтожалось бы или различие между общей и единичной вещью, или единичную вещь можно бы рассматривать как универсалию. Универсалии есть фикции, которым могут соответствовать лишь вещи, по сущности

уподобленные друг другу. (2) Универсалии не могут содержаться в единичных вещах в качестве особого в вещи и реального в вещи. (3) Универсалии не существуют ни до, ни внутри вещи, ни после вещей: в любом случае они оказывались бы единичностями, сосредоточенными либо в вещи, либо в абстрагирующем уме, где вещи нет, потому они имели бы вес либо для вещи, либо для мышления. Общее перестало бы быть общим, имеющим силу и для бытия, и для мышления. Выражая себя в речи, универсалия есть только образ и знак вещей. Знаки называются терминами, отчего позиция Оккама была названа терминизмом. Как и Дунс Скот, Оккам различает два типа интенций: первичные и вторичные. В первичной интенции, когда мыслятся сущие вещи, слова исполняют роль суппозиций, заменяющих имена сущих вещей; во вторичной интенции они выражают контекстуальный объем, предметом которого являются универсалии. Субъект при этом атомизируется, из онтологического он становится гносеологическим, что и образует тенденцию нового мышления.

Для дополнительного чтения

Аврелий Августин. Исповедь. Петр Абеляр. История моих бедствий. М., 1992.

Аврелий Августин. О Граде Божием. М., 1994.

Антология мировой философской мысли. М., 1969. Т. 1, Т. 2.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995.

Бозций. "Утешение философией" и другие трактаты. М., 1990.

Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М., 1997.

Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995.

Петр Абеляр. Теологические трактаты. М., 1995.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье. СПб., 1994.

Штекль А. История средневековой философии. СПб., 1996.

Глава 2.2. Классическая арабо-мусульманская философия

Под классической арабо-мусульманской философией имеются в виду основные философские течения — калам, фальсафа и суфизм, получившие развитие в период с VIII по XIV вв. на территории Арабского халифата, простиравшегося от Гибралтара до Инда^[2].

Важно рассмотреть средневековую философию на Ближнем и Среднем Востоке в контексте общей парадигмы мусульманской цивилизации, позволяющей установить ее всемирно-историческую роль, которая не просто выявляет, но и показывает социально-культурную сопряженность с другими цивилизациями как их общечеловеческое измерение. Сущность этой парадигмы определяется прежде всего тем обстоятельством, что она сформировалась в рамках единой средиземноморской культуры и цивилизации. Классическая арабомусульманская философия и культура сохранила и преумножила наследие античности, а также развивала гуманистический характер средиземноморской культуры. Не удивительно, что на арабском Востоке почетный титул Первого учителя принадлежал Аристотелю, высок был авторитет и мудреца Платона, а античное наследие рассматривалось как исток и неотъемлемая часть культуры мусульманского мира.

Особенности мусульманской цивилизации

Развитие мусульманской цивилизации тесно связано с зарождением и укреплением ислама и Арабского халифата, обширное пространство которого стало новым центром взаимодействия и взаимообогащения различных культурных традиций. "Золотой век" мусульманской цивилизации пришелся на IX–XII вв., когда именно мусульманская культура стала определять уровень мировой культуры — как духовной, так и материальной. Высокая степень экономического и культурного развития халифата во многом обуславливалась ростом и статусом городов, ставших процветающими центрами политико-административной, торгово-ремесленной и духовной жизни. О масштабах урбанизации можно судить по численности городского населения. Так, в VIII–X вв. в Багдаде, Басре и Куфе жило не менее 600 тыс. человек, т. е. 20 % от общей численности населения. В Египте городское население Каира и Александрии составляло вместе около 400–500 тыс. человек, т. е. 10 % всего населения. А в эпоху Омейядов (661–750) в Кордове жило от 250 тыс. до 1 млн. человек, в Толедо — 37 тыс., в Альмерии — 27 тыс. (в крупнейших городах Европы того времени проживало 8 — 10 тыс.). Расцвет городской культуры во

многим определялся тем, что Арабский халифат объединил средиземноморскую цивилизацию с индоиранским культурным ареалом. О количестве книг в арабских библиотеках Багдада, Каира, Кордовы и других городов ходили легенды. Так, выдающимся библиофилом в истории мусульманской Испании считался халиф ал-Хакам (961–976), библиотека которого насчитывала 400 тыс. томов. Каталог содержал 44 списка по 50 листов каждый лишь заглавий книг и имен авторов. Благодаря широкому "переводческому движению", особенно во времена основателя Дома мудрости халифа ал-Мамуна (813–833), мусульманский мир получил возможность ознакомиться с достижениями естественнонаучной, философской и культурной мысли эллино-эллинистического мира, Ирана, Средней Азии и Индии.

Письменная культура и книжное знание были в Арабском халифате достоянием не только узкого круга правителей и религиозных деятелей, но и относительно широких слоев городского населения. Население арабской империи имело довольно широкий доступ к образованию, например, в ал-Андалусе были созданы бесплатные школы для детей несостоятельных родителей. Известными центрами образования считались знаменитые университеты "Низамийя" в Багдаде и Нишапуре, университет ал-Азхар в Каире (основан в 970 г.). Жители городов принимали участие в теолого-философских дискуссиях, проходивших на улицах, площадях и специальных собраниях (маджалис). Имена многих известных мыслителей указывали на их происхождение из "средних слоев" — ремесленников и торговцев. Например, ал-Газали происходит от арабского слова "газзал" — прядильщик, ткач, а Ибн-Баджжа означает профессию серебряных дел мастера.

Главными понятиями, обозначающими образование в средневековом мусульманском мире, были адаб и адиб. Последнее обозначало образованного и воспитанного человека, а адаб — систему норм образованности и воспитанности, включавшей знание философии, астрономии, математики и определенные правила поведения.

Важной особенностью идеала знания в исламе являлось то, что оно определялось шариатом, в частности положением о правотворчестве только Бога и пророка Мухаммеда во всех областях жизни и соответственно отсутствие посредников между богом и

человеком. Ислам не знает ни института церкви и церковных соборов, ни церковной идеологии и канонической теологии, ни ортодоксии и ереси в том смысле, как они понимались в христианстве. Вследствие этого любой мусульманин имеет право формально и реально давать священным текстам свое толкование, соответствующее его социально-политическим и мировоззренческим установкам. Отсутствие институционализированного порядка решения спорных вопросов привело к развитию иджитхада — самостоятельного решения на основе свободного толкования Корана и сунны. Многочисленные течения в исламе претендовали на право "истинного понимания" Корана и сунны, не признавая его за другими. Так в рамках ислама сложился религиозный (суннизм, шиизм, хариджизм с их многочисленными течениями) и правовой плюрализм: например, в суннитской юриспруденции право на существование получили сразу четыре школы: ханбализм, маликизм, шафиизм и ханифизм.

Отсутствие монопольного права на "знание" со стороны религиозных деятелей позволило в период исламизации культур покоренных народов выйти далеко за рамки религиозных догм, включив "чужестранные" науки, и прежде всего античную философию, в ареал мусульманской культуры. Арабский халифат стал также центром культурного взаимодействия различных конфессий: ислама, христианства и иудаизма.

Американский ориенталист Ф. Роузентал в своей работе "Торжество знания" подчеркивает, что здесь оно приобрело значительность, которой не было равных в "других цивилизациях". Универсальному торжеству знания, и научного, и религиозного, в мусульманской цивилизации отчасти способствовал и сам ислам. Пророку Мухаммеду приписываются слова: "Ищите знания даже в далеком Китае".

При описании парадигмы мусульманской цивилизации важно выделить две его доминирующие составные: ислам и эллинизм. В своей истории мусульманская цивилизация показывала и показывает свое как "западное" лицо, поскольку содержит элементы эллинизма, иудаизма и христианства, так и "восточное", отходя от сущности этих составляющих. Учет последнего обстоятельства позволяет понять гуманистический характер и идеалы мусульманской культуры, связанные с попыткой сделать человека человечней и способствовать

раскрытию его искомого величия. Можно говорить о трех аспектах гуманизма в средневековой мусульманской культуре: о религиозном гуманизме; адабном гуманизме, идеал которого — адаб, сформировавшийся в IX в., соответствует характерному для Европы XVI в. идеалу *humanitas*, т. е. идеалу развития во имя всеобщего блага нравственных, умственных и физических способностей человека; философском гуманизме, суть которого кратко выразил Хайян ат-Таухиди: "человек стал проблемой для человека".

Калам

Калам ("спекулятивная теология") возник и первоначально развивался в ходе дискуссий, развернувшихся в исламе с появлением различных религиозно-политических течений, а также диспутов мусульман с представителями других верований, прежде всего христианства. В этих спорах сложилась характерная для калама религиозная проблематика, включавшая следующие основные вопросы: атрибуты Бога и их соотношение с его сущностью; извечность Корана как слова Божьего или его сотворенность во времени; божественное предопределение и свобода воли. В каламе принято выделять два направления: ранний калам — мутазилизм, поздний калам — ашаризм.

Мутазилиты (обособившиеся, отделившиеся) были представителями первой крупной школы в каламе, процветавшей в первой половине IX в. Их называли поборниками справедливости и единобожия. Наиболее известными представителями мутазилизма были ал-Алляф (ум. ок. 840), ан-Наззам (ум. 835–846), ал-Джахиз (ум. 868).

В религиозных учениях мусульманского Востока неоднократно возникали вопросы и проблемы, подтачивавшие ислам изнутри, но именно проблеме свободы воли было суждено потрясти ислам до самого основания, и в попытках решить эту проблему определились главные тенденции развития мусульманской мысли. Основная альтернатива, которая возникла и в дальнейшем получила развитие, была предложена религиозными деятелями в их попытках осмыслить свободу человека. Если дискуссии между джабритами (сторонники

фатализма) и кадаритами (сторонники свободы человеческой воли) были ограничены, в первую очередь, спором вокруг проблемы, может ли Бог сотворить зло и можно ли говорить о справедливости Бога, то для мутазилитов эта проблема стала не просто предметом теологических споров, а главной темой в связи с природой и характером человека. Позднее она приобрела ярко выраженную социальную направленность: споры вышли за узкие рамки антропоморфизма Корана и сунны. Возникли новые вопросы, обусловленные социально-экономическим кризисом Арабского халифата и прогрессом науки. Причем немаловажным фактором являлась попытка рассмотреть их в аспекте познавательных способностей человека, т. е. их гносеологическую основу. Разумеется, этическая сторона продолжала играть важную роль, но это была не просто строгая регламентация человеческих поступков в соответствии со "священными текстами" и с религиозной традицией, а целая программа деятельности людей и общества, разработкой которой и занимались все религиозные и философские школы.

В Коране и сунне нет определенной точки зрения на свободу воли, степень самостоятельности действий и поступков человека. В Коране, с одной стороны, можно найти следующее положение: "Господь творит, что хочет и что свободно избирает, но у них (того, что создал Бог. — Н. К.) нет свободного выбора" (28: 68). Подобных изречений можно привести достаточно много. Суть их сводится к тому, что Бог волен совершать все, в то время как у его творений "нет свободного выбора". Бог, следовательно, предопределяет жизнь людей, он — творец людей со всеми их действиями и поступками. Однако, с другой стороны, Коран налагает на верующих ответственность за их дурные поступки, предупреждая о наказании в загробной жизни. В то же время Коран рассматривает человека как свободного в совершаемых им действиях: "...Всякий поступает по своему подобию..." (17: 86). Таким образом, ясного ответа на вопросы о том, свободен ли человек в своих деяниях, и как совместить божественное предопределение с ответственностью человека за свои поступки, в Коране нет, и это порождало множество трактовок смысла изречений Корана. Проблему свободы воли наиболее подробно трактовали кадариты, которые исходили из тезиса о том, что Бога можно мыслить только справедливым, а следовательно, неспособным совершать дурных

поступков. То зло, которое совершается людьми, не может исходить от Бога. Вместе с тем, по их мнению, трудно представить себе, чтобы Бог, предопределив все поступки человека, наказывал его за содеянное зло.

Учение кадаритов было развито мутазилистами. Поскольку Бог справедлив, он может творить по отношению к своим созданиям только то, что целесообразно и справедливо. Отсюда они выводили, что Бог не может быть источником зла и несправедливости, потому что если человеческая воля несвободна и все поступки людей предопределены, то получается, что Бог несправедлив, наказывая их за зло. Иными словами, мутазилисты утверждали, что у человека наличествует свободная воля, и за все дурные поступки он должен отвечать перед Богом. Бог, согласно учению мутазилитов, всемогущ, но только относительно добра и справедливости. Зло и несправедливость не исходят от Бога, значит есть такие акты, которые Всевышний неспособен совершать. Когда, например, ан-Наззама обвинили в отрицании всемогущества Бога, то он ответил: "Вы не допускаете, чтобы Аллах творил зло актуально, а я не допускаю, чтобы потенциально". Частичное ограничение всемогущества Бога у мутазилитов в принципе превращалось в отрицание свободы действий самого Бога. Если человек свободен, то он волен совершать как добрые, так и дурные поступки. Бог, в силу своей справедливости, оказывается вынужденным награждать человека за благие дела и наказывать за дурные. В итоге получается, что Бог совершает это не по своей воле, но по своей справедливости. Бог обязан, желает он того или нет, награждать или наказывать свои создания. Мутазилисты довольно последовательно противопоставили свободу человека до известной степени несвободному Богу. Они были наиболее яркими защитниками свободы воли человека. Историческая заслуга мутазилитов заключалась в том, что они первыми пробили брешь в догматической мусульманской мысли, строившей свое мировоззрение на слепой вере в каждую букву "священных текстов". После этого религиозные деятели уже не могли отвечать на все вопросы, касавшиеся истины догматов ислама, традиционным "биля кайфа" (не спрашивай, как).

Мутазилисты выступали также против всякого антропоморфизма. Они считали, что мусульманское единобожие несовместимо с признанием реальности и извечности божественных атрибутов как

неких сущностей или ипостасей, отличных от божественной сущности. Традиционный список главных "положительных" атрибутов Бога обычно включал следующие семь: знание, могущество, жизнь, воля, зрение, слух и речь. Из них субстанциональными, т. е. внутренне присущими божественной сущности как таковой, мутазилиты признают только первые три, объявляя их тождественными с божественной сущностью и в этом смысле извечными. Остальные же характеристики они относят к "атрибутам действия", возникающим во времени, изменчивым, а потому отличным от божественной сущности. Отсюда следует и мутазилитское учение о сотворенности Корана как слова божьего, расходящееся с преобладающим в мусульманской мысли представлением об извечности Корана.

Ашаризм, ставший основной школой калама после X в., представлял решение теологических вопросов как "золотую середину" между позицией мутазилитов и доктриной традиционалистов (салафитов), сторонников свободы воли и предопределения, номинализма и реализма в осмыслении божественных атрибутов.

Видными представителями ашаризма были ал-Ашари (ум. 935), ал-Бакиллани (ум. 1013), ал-Багдади (ум. 1037), ал-Джувейни (ум. 1085), аш-Шахрастани (ум. 1153).

В религиозных дискуссиях вырабатывался не только характерный для калама особый круг теологических проблем, но и специфический для них метод их решения, исключающий ссылки на какие-либо авторитеты, в том числе на Коран и сунну, помимо разума. Мутакаллимы провозглашали безусловный приоритет разума над верой, объявляли сомнение методологическим принципом познания. Они считали необходимым для каждого мусульманина пройти этап, когда все религиозные представления он подвергает сомнению собственного разума. Проблематика калама, однако, не сводилась к теологическим вопросам. Показательно, что в классических сочинениях по каламу теологическая проблематика занимает менее одной четверти их объема, остальное же место отводилось натурфилософии, онтологии и гносеологии. В каламе разрабатывались оригинальные атомистические концепции, в которых финитистский подход к структуре физических тел распространялся и на движение, пространство и время. Мутакаллимы продолжали и античную атомистическую традицию. Основные черты калама — рационализм,

антиавторитаризм, преимущественное внимание к собственно философской проблематике — объясняют тот факт, что деятельность мутакаллимов воспринималась достаточно настороженно, а порой и резко враждебно со стороны большинства мусульманских традиционалистов.

Фальсафа

Термином фальсафа (араб. — философия) в средневековой мусульманской литературе обозначали античную философию и учения мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования. Специфика фальсафа состояла в том, что она никогда не стремилась стать служанкой религии. От европейской средневековой философии фальсафа отличалась тем, что в области распространения мусульманской религии не сформировалась и не развивалась схоластика, т. е. философия и религия не были соединены друг с другом так, чтобы стоял вопрос о подчиненности одна другой. Фальсафа развивала светскую культуру, без которой невозможно было бы говорить о культуре многочисленных городов, развитии ремесел и искусств, науки и торговли.

О нерасчлененности светской и религиозной власти в Арабском халифате можно говорить лишь до 945 г., когда багдадские халифы уступили реальную власть светским правителям, султанам, оставив за собой лишь высшие религиозные посты. Можно также сказать, что одним из главных последствий такого разделения власти стало то, что авторитеты религиозного знания факихи (мусульманские юристы) и улемы (мусульманские "теологи") — были почти отстранены от прямого участия в государственных делах. Но вместе с тем, они оставались главными идеологами мусульманского общества, строго следившими за чистотой мусульманского мировоззрения. Развитие исполнительной власти потребовало от светских правителей поиска новых помощников и советников, и если главными "чиновниками" стали катибы (секретари), то советниками в основном были философы или научные авторитеты. Поэтому философы в своей деятельности старались изыскивать такие формы и способы изложения, которые бы открыто не противоречили принятым в окружении правителей и

общества ценностям и нормам. Более того, для легализации философии и естественных наук они часто предпринимали попытки доказать необходимость их культивирования с помощью самой религии. Поэтому одним из главных в классической арабомусульманской философии был вопрос о соотношении философии и религии.

Родоначальником фальсафа считается ал-Кинди, прозванный "Философом арабов". В условиях господства мусульманского мировоззрения он сформулировал главные для всей арабомусульманской философии вопросы: рационально-аллегорическое толкование "священных текстов"; отождествление Бога с первопричиной; толкование творения как наделение вещей существованием и как разновидности причинно-следственных отношений и, наконец, как процесса эманации; философская интерпретация проблемы бессмертия индивидуальной души.

О жизни и деятельности ал-Кинди (796/801 — 860/879) имеются весьма скудные сведения. Он знатного происхождения (из Басры), образование получил в Багдаде. Философ был в почёте при халифах ал-Мамуне, ал-Мутасиме и его сыне Ахмеде. Ал-Кинди усердно занимался науками и особенно философией в обстановке противоборства различных религиозных школ и течений, в обстановке широкого распространения мутазилизма. Однако в правление ал-Мутаваккиля (847–861) он впал в немилость. Умер в Багдаде.

Основоположником восточного перипатетизма по праву считается Абу Наср ал-Фараби.

Наср Ал-Фараби (870–950) родился в Фарабе на Сырдарье, при впадении в нее реки Арысь. Позже город стал именоваться Оттаром. Многие годы своей жизни ал-Фараби провел в Багдаде, где получил хорошее образование и впервые познакомился с трудами античных философов. Широкая образованность и ученость снискали ему славу Второго учителя (после Аристотеля). Последние годы своей жизни он провел в Алеппо и Дамаске, пользуясь уважением и поддержкой происмаилитски настроенного правителя Сейфа ад-Дауля.

Ал-Фараби оставил большое наследие, написав свыше 150 философских и научных трактатов. Круг его интересов был широк — это философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия и т. п.

Наиболее известными работами ал-Фараби являются "Книга букв" и "Трактат о взглядах жителей добродетельного города".

Ал-Фараби первым попытался концептуально решить вопрос о соотношении философии и религии. Философия и религия, согласно мнению Второго учителя, возникают после того, как люди, овладев "практическими искусствами", стремятся понять причины окружающих вещей. Направленная на удовлетворение этого желания мысль проходит в своем развитии ряд ступеней, возвышаясь от менее достоверных знаний к более достоверным. Эти ступени связаны с рассуждениями, соответствующими риторике, софистике, диалектике и аподейктике. Люди приобщаются к истинам двумя путями: с помощью собственно аподиктических рассуждений и посредством диалектических, риторических или поэтических речений. Первым путем следуют тогда, когда к поиску истин приобщаются "избранные", а вторым — когда к ним обращается "широкая публика". В эволюции познавательных способностей человека поэтические речения приходят в конце, т. е. после риторических и диалектических, что соответствует времени возникновения потребности людей в религии. Потребность в религии ал-Фараби связывал с появлением потребностей в политической науке и праве. В идеале, народом должны управлять философы-аподейктики, передающие полученные ими истины "широкой публике" через "истинную религию" в образах и аллегорических рассуждениях, представляющих собой как бы подражание философским истинам. Основные задачи философии и религии ал-Фараби пытался решить в контексте их подчиненности задачам гражданской науки или политики. Именно политическая наука, по ал-Фараби, позволяет определить основы мусульманского общества в его развитии и преобразовании в направлении достижения счастья, а что такое счастье и как его достичь, определяет философия. Опираясь на платоновское "Государство" и аристотелевскую "Политику" и "Метафизику", он попытался через отождествление функций правителя (философа) и пророка (религиозного законодателя) решить проблему соотношения философии и религии, не впадая в крайности.

Особенности его классификации наук со всей очевидностью показывают, что религия в обществе имеет лишь функциональное значение. Ал-Фараби выделял: 1) науку о языке; 2) логику; 3)

математику; 4) физику и метафизику, или "божественную науку"; 5) политику, юриспруденцию и "теологию".

Эта классификация отличалась как от аристотелевской, в которой науки делились на теоретические и практические, так и от распространенной на мусульманском Востоке, разделяемой науки на рациональные и традиционные (нерациональные). У ал-Фараби метафизика являлась связующей между логикой, математикой, физикой, или науками теоретического разума, и политикой, юриспруденцией, каламом, являвшимися науками практического разума. Метафизика имела в качестве своего предмета иерархическую структуру бытия и Бога. Необходимо подчеркнуть, что ал-Фараби разводил метафизику и калам: между ними находились политика и юриспруденция. Под политикой ал-Фараби понимал основные идеи, изложенные в "Государстве" Платона и "Политике" Аристотеля, и в его политике ничего не говорилось о пророчестве и религии. Другое дело — юриспруденция (фикх) и "спекулятивная теология" (калам), которые исходят из пророчества и откровения и рассматривают взгляды и действия религиозной общины. Ни калам, ни фикх не имеют дело ни с философией, ни с политикой. Рассматривая цели и содержание политической науки, ал-Фараби не упоминал ни Бога, ни религиозных преданий, в то время как при изложении проблем юриспруденции и "спекулятивной теологии" он часто ссылался на Аллаха, откровения, таинства и чудеса. Но существовало одно исключение: разъясняя различия между действительным и воображаемым счастьем, ученый утверждал, что действительное счастье можно достичь только в "потустороннем мире", тогда как воображаемое счастье (богатство, почести, наслаждения) является целью в этой жизни, но, говоря о счастье в потустороннем мире, ал-Фараби имел в виду мир философской истины, ориентированной на добродетель и знание. Иначе говоря, согласно ал-Фараби, философ должен не ограничивать свою цель в этой жизни богатством и почестями, а стремиться к более высокой цели, связанной с умопостигаемым миром.

Труды ал-Фараби оказали существенное влияние на философские взгляды крупнейшего арабо-мусульманского мыслителя Ибн-Сины (Авиценна).

Абу Али Ибн-Сина (980 — 1037) родился в Бухаре. Вся его жизнь — это жизнь "вечного странника". Он в довольно раннем возрасте

испытал влияние исмаилизма, еще в юности приобщился к религиозным наукам, античному наследию, логике и математике, физике и медицине. Слава искусного врача пришла к нему после того, когда он в 17-летнем возрасте вылечил эмира Бухары. Он автор знаменитого "Канона врачебной науки", многотомного энциклопедического труда "Книга исцеления" и многих других философских научных трактатов. Философские и медицинские идеи Ибн-Сины оказали большое влияние на развитие науки в странах Востока и Запада. Умер ученый в Исфахане.

В классификации наук Ибн-Сина соединил теоретические науки с практическими (этика, домоводство, политика), с одной стороны, и с ремеслами, производством, торговлей, медициной — с другой. Эта связь осуществлялась посредством выделения в теоретических науках первичных, "чистых", и вторичных, "прикладных", дисциплин, их субординации и подчинения высшей науке — метафизике. Метафизику Ибн-Сина делил на "универсальную" и "божественную". Первая изучала начала естественных наук, а вторая содержала в себе принципы эманационного учения, служащего переходом к этике и другим практическим наукам. К своего рода прикладной метафизике относились знания, касавшиеся откровения и потусторонней жизни.

Теоретические науки у Ибн-Сины предваряются логикой. Говоря об источниках логического учения Ибн-Сины, необходимо отметить, что помимо аристотелевского "Органона" он широко использовал логические учения стоиков. Влияние последних ощущается там, где он вносил важные коррективы в логику Аристотеля, в рассуждениях, в которых он стремился преодолеть чрезмерную созерцательность "Органона" и приспособить его принципы к задачам естественных наук, основанных на опыте и наблюдении. В этом же учении, по существу, содержится решение Ибн-Синой вопроса о соотношении между философией, теологией и религией: философия основывается на единственно достоверных, аподиктических суждениях, "спекулятивная теология" опирается на диалектику и софистику; религия основана на риторических и поэтических речениях.

После логики у Ибн-Сины следовала онтология, в частности учение об универсалиях, соотношении сущности и существования, бытии возможном и необходимом или, как уточняет известный российский историк философии А.В. Сагадеев, о "бытийно-

возможном" и "бытийно-необходимом", поскольку бытие, согласно Аристотелю и Ибн-Сине, не может выступать в качестве рода, делимого на какие-то виды.

Исследуя формы развития природы, Ибн-Сина рассматривал постепенность перехода одних форм в другие, качественно новые и более сложные. В системе природы, согласно Ибн-Сине, органический мир "вырастал" из неорганического и на высшей ступени порождал нечеловеческий разум, "вечный" постольку, поскольку вечны мыслимые им объекты. В системе наук психология выступала продолжением наук о формах движения в неорганическом мире и венчалась наукой (ноологией) о высшем порождении природы, которая служила посредствующим звеном между физикой и метафизикой, а именно той ее частью, которую Ибн-Сина называл "универсальной наукой".

Предметом метафизики у Ибн-Сины, как и у Аристотеля, выступало сущее как таковое. Отношения между предметами, необходимо сопутствующими сущему как таковому (субстанция и акциденции, единое и многое, потенциальное и актуальное, общее и частное, возможное и необходимое), Ибн-Сина характеризовал в терминах, создававших иллюзию, будто речь идет о реальных отношениях между реальными предметами. Однако мыслятся они, по существу, как чисто логические отношения между умственными конструкциями, созданными на основе чувственного опыта и служащими адекватному познанию действительности, но тем не менее лишенными различимых в той же действительности коррелятов. Основная же задача метафизики — доказательство наличия у сущего единого начала или того, что античные философы называли "архэ". Без установления его наличия сущее обрекалось на безначалие, при котором наблюдаемые в нем регулярность и законосообразность явлений превращались в чистую видимость, "обычай", а место научного познания мира должна была занять вера во вмешательство сверхъестественных сил. Содержание "универсальной науки" Ибн-Сины направлено против интерпретации происходящих в мире процессов как только возможных, т. е. таких, бытие или небытие которых определяется трансцендентным и единственно необходимым в своем бытии божественным началом.

Рассматривая вопрос о соотношении между единым первоначалом и множественным в своих конкретных проявлениях миром, т. е. между имеющим основание своего бытия в себе и имеющим такое основание в другом, Ибн-Сина исходил из того, что по отношению к "архэ" (первосущему) и к миру бытие сказывается "по аналогии". Предметы же с именами, высказываемыми по аналогии, — это те, у которых имя одно, и то, что понимается под ним, одно, но это последнее выражено не во всех них равносильно: в некоторых предметах оно выражено сильнее и первичным образом, в других — слабее. Иначе говоря, бытие, согласно Ибн-Сине, может характеризоваться той или иной степенью интенсивности. Исходя из этого положения, Ибн-Сина рассматривал мир — одно и то же сущее — трояко: как совокупность данных человеку во времени единичных вещей, основания бытия которых неопределимы; как совокупность тех же вещей, основания бытия которых образуют уходящую в предвечность бесконечную цепь причинно-следственных связей; как вневременную и сверхвечную целокупность, не имеющую вне себя никакого основания для собственного бытия. В "божественной науке" соотношение между этими тремя "ипостасями" сущего именуется "эманацией", и онтология Ибн-Сины приобретает характер натуралистического пантеизма.

Требуется уточнения положение о том, что универсалии, согласно Ибн-Сине, существуют до вещей (в божественном интеллекте), в вещах и после вещей (в человеческом разуме). Неприятие Ибн-Синой представления о самосущих универсалиях, подобных платоновским идеям, обусловлено тем, как Платон рассматривал соотношение сущности и существования. Ибн-Сина считал различие между сущностью и существованием не реальным, а лишь логическим.

Пионером перипатетической философии в мусульманской Испании (ал-Андалуз) был Ибн-Баджжа.

Ибн-Баджжа (1070–1138) родился в Сарагосе. Получил традиционное образование, проявил недюжинные способности в поэзии и музыке. Он хорошо знал работы Платона, Аристотеля и других античных философов. Долгие годы он был визирем альморавидских правителей в мусульманской Испании. После завоевания Сарагосы в 1118 г. христианами переехал в

Марокко, где незадолго до смерти был обвинен в вероотступничестве, заключен в тюрьму и отравлен.

Долгое время имя Ибн-Баджжи было неизвестно. Его основные работы впервые были переведены с древнееврейских рукописей на французский язык лишь в середине XIX в., а с арабских рукописей на испанский и частично на английский язык — лишь в середине нашего столетия. На русском языке опубликован лишь трактат "О душе" в переводе А.В. Сагадеева. До сих пор имеются лишь скудные сведения о жизни мыслителя, широко известного средневековой Западной Европе под латинизированным именем Авемпас или Авемпаце. Между тем Ибн-Баджжа не только оказал большое влияние на дальнейшее развитие восточного перипатетизма, в особенности на взгляды Ибн-Туфайла, был не только связующим звеном между ал-Фараби и Ибн-Рушдом, но во многом определил последовательный характер философского рационализма перипатетиков ал-Андалуза.

К наиболее важным работам Ибн-Баджжи можно отнести "Прощальное послание" ("Рисалат ал-Вада"), в котором рассматриваются вопросы о первом двигателе, человеческой цели, соединении человека с деятельным разумом и "Жизнеустроение уединенника" ("Тадбир ал-мутаваххид"). Название последней работы определяет философскую максиму его учения — как философ или группа философов могут достичь счастья или обрести интеллектуальные высшие и нравственные добродетели в обществе, далеком от совершенства. Речь идет о путях достижения счастья именно мудрецами, философами, а не суфиями, путь которых к блаженству лежит через аскезу и экстаз.

Высшую ступень бытия у Ибн-Баджжи образует абсолютно необходимое бытие, а низшую — абсолютное небытие. Между ними располагаются промежуточные ступени. Абсолютно необходимым бытием обладает лишь одна сущность, которая отождествляется с Богом. Это — "необходимо сущее само по себе", по отношению к которому все прочее выступает в качестве "возможно сущего". Это чистый разум, чистое мышление, пребывающее за гранью видимого, феноменального мира и находящееся в состоянии чистого самосозерцания. Объектом божественного мышления может быть только сама божественная сущность.

Рассматривая проблему отношения Бога к миру, Ибн-Баджжа пытался максимально обособить Аллаха от мира его творений, перенося его как бы на крайнюю периферию бытия, благодаря чему природа обретает самостоятельную жизнь и развивается по своим законам. Бог трактуется как цель всех целей и наделяется ограниченной функцией — служить перводвигателем, источником упорядоченности и гармонии мира. Но в стремлении уподобиться вечному и пребывающему в неизменном покое божественному разуму как своей предельной цели природа в самой себе на каждой ступени своего развития достигает определенные для каждого конкретного случая цели, добиваясь известной завершенности на уровне эмпирически наблюдаемых единичных предметов и явлений. Эмпирическому миру не дано полностью отождествиться с божественным мышлением и поэтому его развитие фактически исчерпывается достижением этих частных целей, в своей совокупности придающих универсуму гармонию и единство. Утверждение самодостаточности Вселенной и распространение на все происходящие в ней процессы телеологического принципа Аристотеля, согласно которому природа не делает ничего напрасно, образует основу разработанной Ибн-Баджжей теории бытия: "Мир является как бы простым единым живым существом, не нуждающимся ни в чем постороннем".

Концепция "деятельного разума" лежит у Ибн-Баджжи в основе практической философии. Основное отличие его учения от предшествующей перипатетической традиции состояло в том, что исключительный интерес Ибн-Баджжи — это совершенство и счастье философа. Идею о достижении единства человека с "деятельным разумом" он рассматривал как счастье, которое недостижимо в государстве. Философ, таким образом, для достижения счастья должен уединиться, стать отшельником.

Люди наделены различными способностями к познанию истины, и в зависимости от способности к отвлеченному мышлению того или иного уровня Ибн-Баджжа делит их на три разряда: 1) "массы", которые пользуются интеллигибельными формами только в практических искусствах (ремеслах); 2) "умозрителей", оперирующих абстракциями, но еще в их связи с чувственно воспринимаемыми предметами; 3) "счастливых", отрешившихся от чувственно

воспринимаемого, телесного мира и соединившихся с деятельным разумом.

Только "счастливые" могут достичь высшей ступени, которую Ибн-Баджжа называл "потусторонней жизнью и высшим человеческим счастьем".

Рассматривая человека с точки зрения практических наук, Ибн-Баджжа считал, что основными действиями человека являются действия, представляющие собой результат акта свободной воли, которая вытекает из мышления, а не из инстинктивного побуждения, каким руководствуются животные. У людей редко встречаются животные действия и поступки. Гораздо чаще действия, совершаемые людьми, бывают частично человеческими, частично напоминают действия животных. Такими людьми Ибн-Баджжа населял четыре города, которым соответствовали четыре "образа жизни", в совокупности противопоставлявшиеся "добродетельному городу". Это "плотский город", "город украшательства", "город воображения" и "город памяти". Именно из граждан таких городов, отмечал Ибн-Баджжа, складывалось население современных ему реальных городов.

В таких городах, естественно, не может быть своим человеком тот, кто одержим помыслами о более возвышенных вещах. Таких людей Ибн-Баджжа называл "чужаками", так как, живя на земле, мыслями и переживаниями они уносятся далеко от всего того, чем живут их соотечественники. Он использовал для этого еще один термин — "уединенник" (мутаваххид), что соответствует понятию "добродетельный чужестранец" у ал-Фараби. Термин этот имеет и другое содержание — человека, соединяющегося с деятельным разумом.

Уединенник в несовершенных городах должен удаляться от людей настолько, насколько это возможно. Вмешиваться в их дела он должен только в той мере, в какой это требуется для удовлетворения его жизненных потребностей. Ибн-Баджжа отдавал себе отчет в том, что все это противоречило политической науке, определявшей человека как существо общественное. Но это, говорил он, верно сущностно, т. е. в принципе, но бывают случаи, когда благо акцидентально состоит в удалении от общества.

Ибн-Баджжа видел конечную цель уединенника в постижении универсальных, интеллигибельных форм, имеющих энтелехию в

самих себе и представляющих собой идеи идей. На высшей ступени самосовершенствования уединенник характеризуется приобретенным разумом, который "изливается" на него от деятельного разума. В этом состоянии уединенник достигает вечного бытия, или "потусторонней жизни".

Ибн-Баджжа в трактате "Жизнеустройство уединенника" рассуждает о том, как философия может развиваться в условиях несовершенного общества. Ибн-Баджжа не довольствовался описанием несовершенных городов и жизнью в них уединенников. Превращение несовершенных городов в совершенные, по Ибн-Баджжи, обеспечивается наличием в них "ростков" (навабит). Так ал-Фараби называл людей, которые правильно представляют себе счастье и пути его достижения, но в жизни преследуют иные цели или допускают ошибки, уводящие их в сторону от цели. В общем виде ал-Фараби характеризовал их как граждан, не "вписывающихся" в принятый данным городом образ жизни и не способных образовать свой особый город.

Для Ибн-Баджжи образ жизни уединенника служит регулятивным принципом, которым должны руководствоваться жители четырех несовершенных городов, вступившие на путь нравственного и интеллектуального совершенствования.

Последователь Ибн-Баджжи Ибн-Туфайл известный и под латинизированным именем Абубацер, создал учение о социальной робинзонаде.

Ибн-Туфайл (ок. 1105–1185) родился в Кадиксе близ Гранады. Видимо, получил хорошее образование, так как считался знатоком философии и естественных наук, астрономии и медицины, музыки и поэзии, суфизма. Его политическая карьера началась в Гранаде, где он был секретарем местного правителя. Позднее Ибн-Туфайл возвысился до положения придворного врача и визиря альмохадского халифа Абу Якуба Юсефа (1163–1184).

В своей единственной дошедшей до нас работе "Хайя бен Якзан" Ибн-Туфайл рассматривает возможность познания мира как философской истины на основе представления о естественном появлении и развитии представителя человеческого рода, его умственных и физических способностей. Формирование мировоззрения у человека по имени Хайя Ибн-Туфайл связывал

прежде всего с размышлением о жизни и смерти. Богу нет места в теории антропогенеза и космогонии Ибн-Туфайла. Это лишало человека ореола "святости" и уникальности. Человек, возникающий из материи благодаря естественным процессам, в единстве и гармонии своих органов отражает единство и гармонию всего Сущего.

Ибн-Туфайл выдвинул идею "естественной религии" как убеждения, основанного на разуме о существовании Бога. Но это философский бог, истина. Причем "естественная религия" противопоставлялась обычной, поведенной людям неким пророком. "Естественная" религия основывалась на разуме и рассматривалась как истинная, а обычная религия, выраженная в форме притч, была связана с различными предрассудками. В ней доминировал не разум, а чувство. Последнее, в конечном счете, есть источник стяжательства и других пороков человека.

В отличие от своих предшественников, Ибн-Туфайл, исходя из идеи о неспособности и нежелании масс к постижению философских истин, приходил к необходимости полной социальной изоляции искателей истины. Философы, по его мнению, должны в одиночестве вести "естественную жизнь", не пытаясь раскрыть свои убеждения "широкой публике". "Ибо поняли, он и его друг Асаль, что для этих простодушных и недалеких людей нет иного пути к спасению; что если и поднять их до высот умозрительного размышления, то разрушится то, чего они держались, но и степени счастливых достичь им будет не под силу. Они придут в волнение, смутятся и найдут недобрый конец". Ибн-Туфайл отказался от идеи ал-Фараби и Ибн-Сины о возможности существования "добродетельной религии", посредством которой массы должны были достичь счастья. Он писал: "Если же они останутся с прежними верованиями до самой смерти, то обретут спасение...", т. е. удел широкой публики — верить догматам традиционной религии и оставаться в невежестве.

Абу ал-Валид Ибн-Рушд, всемирно известный под именем Аверроэс, пожалуй, более чем кто-либо другой из арабомусульманских философов привлекает внимание представителей не только философии, но религии и культуры. Почти все исследователи его творчества рассматривают философию Аверроэса как вершину рационализма средневековой философии Арабского Востока.

Абу ал-Валид Ибн-Рушд (1126–1198) родился в Кордове. Был разносторонне образованным человеком, служил главным судьей в Севилье и придворным врачом у правителя Кордовы. Идеальная атмосфера мусульманской Испании второй половины XII в. характеризовалась резко негативным отношением к философии со стороны факихов-маликитов, весьма недовольных популярностью "чужестранной науки". В 1195 г. произведения Ибн-Рушда были публично осуждены, а сам он выслан из столицы. Вскоре, однако, он был возвращен ко двору.

Научное наследие Ибн-Рушда огромно. Оно включает самостоятельные труды и комментарии чуть ли не по всем известным тогда отраслям знания: философии, естественным наукам, медицине, юриспруденции и филологии. Большинство сочинений комментаторского характера представляет собой толкования трудов Аристотеля, написанных Аверроэсом в форме малых, средних и больших комментариев.

Учение Ибн-Рушда о соотношении философии, теологии и религии обобщило накопленный испано-арабскими философами опыт, который свидетельствовал о невозможности какой-либо "истинной религии".

Одним из ключевых утверждений Ибн-Рушда является утверждение, что оба "философ и рядовой верующий" — могут быть счастливы, но каждый по-своему. Для мусульманского мыслителя истина едина как для философов, так и для "широкой публики", а разница вызвана лишь способами ее постижения. При этом Ибн-Рушд опирался на аристотелевское учение о пяти логических суждениях: аподиктических, диалектических, софистических, риторических и поэтических. Ибн-Рушд сравнивал их между собой с точки зрения их познавательной ценности. Аподиктические суждения базируются на достоверных посылах и при правильном построении силлогизмов ведут к достоверным заключениям. Ибн-Рушд, связывая философию с аподиктическими суждениями, считал, что целью ее является постижение истины. Диалектические, риторические и поэтические суждения исходят из посылок, основанных на мнении, и поэтому их заключения не обязательно должны быть достоверными. Что же касается софистики, то она вовсе не стремится к достижению истины и ставит своей целью любым способом одержать верх над

противником. У Ибн-Рушда теология основывается на диалектических, а религия — на риторических суждениях. Тесная связь диалектики и риторики обусловлена тем, что они опираются на общераспространенное мнение и не могут дать достоверное знание. Различие же между ними преимущественно состоит в том, что если диалектик адресует свои рассуждения одному лицу, то риторик — "широкой публике".

Другим искусством, наряду с софистикой, способным принести такую же пользу при наставлении "широкой публики" на путь истинный, по убеждению Ибн-Рушда, является поэтическое искусство, склоняющее людей к совершению одних действий и воздержанию от других. Разница между поэтикой и риторикой состоит в том, что если первая говорит о том "каков он", то вторая — "чем он является". В отличие от рационального рассуждения, характерного для риторики, в поэтике место рациональных доводов занимают образы. Поэтому поэтическая речь не имеет никакого отношения к истине или лжи.

В комментариях к логическим сочинениям Аристотеля Ибн-Рушд говорил, что "широкая публика" способна воспринимать лишь риторические и поэтические речения, а теологи не способны обращаться должным образом не только с диалектикой, но и риторикой. Только философы могут на основе аподиктических посылок выработать теоретические положения и правильно использовать логические искусства. Вместе с тем Аверроэс утверждал, "что философия — это спутница и молочная сестра религии". Разгадку этого парадоксального положения А.В. Сагадеев усматривает в уверенности Ибн-Рушда в том, что из-за многозначности многих арабских слов посредством их соответствующей интерпретации философы могут обосновать едва ли не любой удобный им тезис, не порывая при этом с буквальным смыслом священных текстов. Вместе с тем Ибн-Рушд вводил определенные ограничения и для философов: они не имеют права разглашать свои истинные взгляды в вопросах, затрагивающих основоположения религии, давая им аллегорическое толкование. Таковы, например, вопросы, связанные с признанием бытия Бога, пророчеств и потусторонней жизни.

Ибн-Рушд считал, что религия является необходимой основой интеграции человеческого коллектива. Без такой основы невозможно приобрести ни нравственных, ни теоретических добродетелей.

Религия необходима потому, что рассчитана на всех, общедоступна и направлена на поддержание в обществе определенных нравственных норм и добродетелей, являющихся основой для развития научных знаний и обретения теоретических добродетелей. Философы принимают ее вместе со всеми предписываемыми ею обрядами, особенно заботясь о ее основополагающих догматах, ибо в ней — залог не только благополучия, но и самого существования общества.

Как известно, проблема происхождения мира и его отношения к Первосущему в философии ал-Фараби и Ибн-Сины решалась на основе теории эманации, сочетавшей в себе основные положения неоплатонического учения об "истечении" всего сущего из Единого с космологией Аристотеля.

Ибн-Рушд отвергал эманационную теорию происхождения мира и считал, что волюнтаристское объяснение сущности Бога мутакаллимами есть не что иное, как "поэтическая речь". Этой концепции Бога Ибн-Рушд противопоставлял теорию, согласно которой Первосущее действует по определенным законам и его "провидение" простирается лишь на всеобщий ход мировых процессов, подобно тому, как ведет себя правитель иерархизированного государства, ведающий лишь общими делами и предоставляющий людям право распоряжаться друг другом. Данная теория соответствует трактовке Аллаха предшествовавшими восточными перипатетиками как Первосущего, действия которого следуют определенному разумно-логическому началу.

Но такая трактовка Первосущего также не удовлетворяла Ибн-Рушда, ибо он, как и в случае с мутакаллимами, считал, что философы превращают Бога в вечного человека, а человека — в смертного Бога. Предшествовавшие философы, говорил Ибн-Рушд, рассматривали разумную деятельность Бога по аналогии с разумной деятельностью человека и поэтому утверждали, что деятельность Первосущего оперирует только универсалиями.

Согласно Ибн-Рушду, Первосущее тождественно мировому порядку, но такому, который рассматривается под некоей формой вневременности. Именно этот мировой порядок, считал он, является источником существования и необходимости универсума, ибо бытие объемлимых Вселенной вещей основывается на их единстве, взаимосвязи. Не будь всеобщей взаимосвязи вещей, не было бы и

мира, который из них состоит. Такая, в сущности своей пантеистическая, трактовка Бога делала совершенно излишней теорию эманации, с помощью которой ал-Фараби и вслед за ним Ибн-Сина стремились доказать несотворенность мира во времени и оттеснить Всевышнего на крайнюю периферию бытия. Выдвинутая Ибн-Рушдом концепция Первосущего, отождествляющая его с мировым порядком, а этот последний — с действием природных сил, не нуждалась ни в различении в предметах сущности и существования, ни в делении сущего на возможное и необходимое и в целом была крупным шагом вперед на пути утверждения автономности и самостоятельности мира.

Согласно учению кордовского мыслителя о душе, тесно связанному, как и у его предшественников по восточному перипатетизму, с космологической доктриной, космический деятельный разум соединяется с отдельными познающими индивидами, которым присущ так называемый пассивный, или претерпевающий, разум. Деятельный разум же выводит из представлений содержащиеся в них потенциально умопостигаемые формы. Носитель этих интеллигибельных форм есть тот же самый деятельный разум, но выступающий в качестве потенциального, или, материального, разума. Если благодаря деятельному разуму у человека возникает умопостигаемый образ, то этот человек тем самым приобщается к материальному разуму в той форме, которую он принял в мыслимом умопостигаемом образе. Можно сказать, что материальный разум по бытию один и тот же во всех людях и различается в индивидах своей формой, поскольку различаются между собой и познающие индивиды. Так как познание у отдельных людей развивается различно, то и приобретенный разум, с одной стороны, индивидуален, а потому преходящ, а с другой стороны, всеобщ и бессмертен, поскольку бессмертен род людской, который, по убеждению Аверроэса, всегда культивирует науку и философию. С этической точки зрения, высшее счастье человек достигает, приобщаясь к деятельному разуму, т. е. в познании всеобщих и необходимых истин. Именно через различие и преемственность между людьми и материальным разумом Аверроэс сумел примирить аристотелевскую концепцию вечности разума и природу человеческого счастья в посюсторонней жизни с верой в систему воздаяний и наказаний — в потусторонней. Когда человек умирает и его тело

погибает, он теряет свое единство с материальным разумом. Хотя смерть всеобща, когда человек воскреснет, его душа будет иметь тело, т. е. материю, и он воссоединится с материальным разумом. И подобно тому как в посюсторонней жизни счастье к людям приходит через участие в интеллектуальной деятельности, точно так же в потусторонней жизни блаженство придет к ним тем же путем. И степень счастья в посюсторонней жизни зависит от приобретенного человеком знания.

Современники не считали Ибн-Хальдуна философом. Он, действительно, критически относился к учениям восточных перипатетиков и весьма отрицательно относился к деятельности мутакаллимов. Вряд ли его можно причислить и к суфиям. Его почти не интересовали классические проблемы космологии и первой философии. Сферой его научных и философских интересов была история. Он впервые в истории науки создал теорию поступательного развития общества от низшей ступени (варварства) к высшей (цивилизации) через развитие форм производительной деятельности людей, объясняя развитие форм общественной жизни развитием производства. Ибн-Хальдуна можно считать отцом современной исторической науки, основателем политической теории. Философско-социологическое учение Ибн-Хальдуна являлось в действительности продолжением высокого духа рационализма восточных перипатетиков.

Ибн-Хальдун (1332–1406) родился в Тунисе в арабской семье. Получил традиционное религиозное образование, изучал философию. В 20 лет он приобщился к политической деятельности. Был сначала секретарем у тунисского султана Абу Исхака, затем в течение почти 10 лет у его противников Меринидов. Был замешан в политических интригах членов семьи этой династии, в результате чего провел два года в тюрьме. Служил при дворе султана Гренады Мухаммеда в Испании, выполняя различные дипломатические миссии, а затем у султана Бужи (Алжир) Абу Абдаллаха. В 1383 г. переехал в Каир и находился при дворе султана Баркука, где вскоре был назначен великим кадием маликитского права. Совершил хадж в Мекку в 1387 г. Несколько лет провел на службе у монгольского полководца Тимура (Тамерлана). Умер в Каире.

Основной труд Ибн-Хальдуна "Книга назидательных примеров из истории арабов, персов и берберов и их современников, имевших

большую власть" (Китаб ал-Ибар) состоит из двух частей. Первая, известная как "Мукаддима" ("Пролегомены"), является теоретическим изложением наиболее важных проблем социальной философии и философии истории: исторического знания, человеческого общества, стадиях его развития и местах обитания, происхождения, сущности и структуры государства, способов добывания жизненных средств, потребления и прибыли, экономической обусловленности исторического процесса, значения политики и экономики в развитии человеческой цивилизации и т. д. Вторая часть служит как бы историческим приложением к первой, и посвящена она истории отдельных народов и государств.

"Мукаддима" была написана в 1375–1378 гг. Она начинается общим введением о предмете истории, который определяется так: "Это есть самостоятельная наука, ибо она имеет специальную тему исследования социальную жизнь людей и человеческое общество; она занимается также последовательным разъяснением фактов, связанных с сущностью темы. Она является достоянием всякой науки, будь то традиционные или рациональные".

Критику традиционной историографии, тесно связанной с религиозными преданиями, Ибн-Хальдун вел с теоретической точки зрения. Причинами заблуждений и исторических небылиц, считал он, является неспособность постичь соотношение между видимостью и действительностью, стремление приблизиться к власти сильных мира сего, снискать их милости восхвалением и лестью. Коренной недостаток традиционной историографии он видел в незнании естественных законов общественного бытия: ведь всякое явление, по его мнению, имеет собственную природу, заключенную в нем самом и в связанных с ним обстоятельствах. Ибн-Хальдун пытался выработать философский взгляд на историю человечества как на историко-социальное бытие и специально рассматривал вопрос о "природе социальной жизни", всеобщих закономерностях движения социального бытия (умран), изменения его содержания и формы. "Поэтому история — одна из важнейших основ философии и может быть достойной причисления к философским наукам". Ибн-Хальдун хотел поднять историю до уровня философской науки, теоретической дисциплины, стремясь выявить единую основу исторического процесса. Более того, история у него не только теоретический

компонент цивилизации (умран), но и методология ее исследования^[3]. Недаром многие исследователи называли его "отцом современной истории и философии истории".

Учение Ибн-Хальдуна о государстве по своей значимости вышло далеко за рамки исторической эпохи, в коей он жил и творил. Государство, по Ибн-Хальдуну, является не просто естественным и необходимым человеческим учреждением, в котором действует закон причинности, но той политической и социальной единицей, которая только и делает возможной существование человеческой цивилизации. Именно эта человеческая цивилизация и являлась предметом его исследования, предметом "новой науки".

В "Мукаддиме" Ибн-Хальдун предстает не просто как знаток "теологического" учения об арабском обществе, но и как мыслитель, глубоко постигший достижения мусульманской культуры и философии и воплотивший их в теории цивилизации. Его социально-философское учение основано на исследовании цивилизации. Ибн-Хальдун полагал, что существует тесная связь цивилизации и политики как искусства управления, и это отражалось в употребляемых им понятиях. "Умран" является синонимом слова "маданийа" город, город-государство, гражданское общество, а также — синонимом слова "хадара" — оседлая городская жизнь. "Хадара" в свою очередь весьма близко по значению слову "та-маддун" — жить или стать организованным в городе (мадина).

Ибн-Хальдун сумел в противовес господствующей религиозной идеологии и традиции утвердить идею о развитии государства, зависящем не от воли Бога или халифов, и не просто от законов природы, а от объективных естественных законов развития самого общества. Он увидел основу общественного развития в ее материальной базе и показал неизбежность возникновения, развития, а позже спада и заката общества и культуры в соответствии с законом причинности, иначе говоря, сформулировал идею объективного исторического развития.

Ибн-Хальдун различал три вида государства в зависимости от цели и способа управления: 1) "сияса динния" — способ правления, основанный на шариате (идеал исламской теократии — халифат); 2) "сияса аклийа" — способ правления, основанный на праве, установленном человеческим разумом (султанат); 3) "сияса

маданийа" — способ правления в идеальном государстве арабомусульманских философов.

Переход к цивилизации, по Ибн-Хальдуну, обусловлен материальными причинами. У людей появляется "излишек" (заида), борьба за который ведет к разрушению примитивного равенства и соперничеству. При этом и "бадава" примитивная, бедуинская, сельская жизнь, ассоциировавшаяся в основном с земледелием и скотоводством, и "хадара" — городская жизнь, связанная, кроме того, с ремеслами, торговлей, наукой и искусствами, рассматривались им как естественные этапы в развитии человечества, отличавшиеся "способом снискания жизненных средств". Ибн-Хальдун четко зафиксировал идею закономерного перехода общества от низшей к высшей ступени своего развития, связанного с развитием форм производительной деятельности. Кроме того, идея избыточного продукта (заида) лежала в основе перехода к высшей ступени развития общества (хадара). Источник развития общества находился для Ибн-Хальдуна в самом обществе. Он первым из средневековых мыслителей понял значимость экономики для политики, важность ее для развития государства. Именно от стабильного экономического развития, считал он, зависит благополучие государства.

По мнению магрибского мыслителя, каждое новое государство не только преодолевает негативные последствия предшествующего, разрушившегося государства, но и способствует дальнейшему развитию высшей формы социальной жизни — городской цивилизации.

Говоря о социально-философских взглядах Ибн-Хальдуна в целом, следует отметить, что они отражают прежде всего его эпоху — эпоху заката последних Арабских халифатов. В его философии истории есть размышления и анализ главных тенденций развития государства и попытка определить дальнейшие пути его развития. Ибн-Хальдун крайне обостренно чувствовал необходимость изменения традиционной политической доктрины. Не мог он и удовлетворяться социальными утопиями восточных перипатетиков. Ибн-Хальдун сам прекрасно понимал независимый от традиции характер своей теории, поэтому считал, что его взгляды, изложенные в "Мукаддимае", являются единственно правильными и с гордостью объявлял себя создателем новой науки.

Суфизм

Суфизм (ат-тасаввуф) — мистико-аскетическое течение в исламе. Слово суфий восходит к арабскому слову "суф" (грубая шерсть). Суфиями первоначально называли тех мусульманских мистиков, которые носили одежду из грубой шерсти как символ самоотречения и покаяния. Основными составляющими суфизма принято считать аскетизм, подвижничество и мистицизм.

При анализе суфизма важно иметь в виду, что он как широкое идеологическое течение охватил литературу (поэзию), искусство (музыку), философию, историю и народную культуру. Принцип "универсальности" был одним из основных в суфизме. Суфием мог стать представитель практически любого религиозного направления в исламе, сторонник любой юридической школы, крестьянин или ремесленник, воин или книжник, представитель знати. Поэтому среди суфиев мы встречаем такого тонкого психолога, как Мухасиб (ум. 857); всемирно известных писателей и поэтов: Абдаллах Ансари (ум. 1089), Санай (ум. ок. 1190), Фарид ад-дин Аттар (ум. ок. 1220), Джелал ад-дин Руми (ум. ок. 1273); известных авторитетов суннитского ислама: ал-Газали, Ибн-Таймия (ум. 1328); философов: ас-Сухраварди (ум. 1191) и Ибн ал-Араби (ум. 1240).

Однако, видимо, было бы ошибкой толковать суфизм не как биографию движения в целом, а как биографию его отдельных представителей.

Суфизм далеко не всегда совпадает с личными историями самих суфиев, которые обращались к суфизму, а затем "уходили", порывали с ним, бессильные изменить общий ход его развития.

Несомненно, суфизм — явление исторического порядка. Не приуроченный ни к одной из стран исключительно, а распространившийся от Гибралтара до Инда, суфизм в конечном счете оказался целой эпохой в развитии литературы и философии стран мусульманского Востока.

Время начала распространения суфизма — первая половина VIII в., апогей его расцвета в разных областях стран Ближнего и Среднего Востока датируется по-разному. Период его становления — VIII–X вв., который характеризуется резкой критикой существующих порядков и господствующей идеологии. XI век период широкого

распространения суфизма от Нила до Евфрата, эра его систематизации. Одним из первых, кто пытался сформулировать целостную доктрину суфизма, был ал-Кушейри (ум. 1072). В этот период антиаббасидская социально-религиозная направленность суфизма получает систематизированное доктринальное оформление.

В XII в. суфизм становится популярным во всех сферах общества. Нередки случаи обращения в суфизм суннитских авторитетов; начинают формироваться суфийские ордена. По принципам учения известного суфия Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. 1166) организуется орден "кадарийа". Зарождается суфийская литература (Санаи).

XIII–XV вв. — период расцвета суфийских орденов, в частности ордена "Мевлевийа", в основе которого лежат принципы знаменитого поэта Джелал ад-дина Руми. С именем Руми связывается и начало расцвета суфийской литературы. Этот период в целом характеризуется примиренческой позицией по отношению к правящим династиям. Однако своеобразная "социальная отчужденность" продолжает оставаться, что особенно ярко прослеживается в суфийской литературе.

Суфийская теория и практика предполагала уход от реальной жизни, пассивное отношение к миру. Люди, обратившиеся к суфизму, считали, что мирская жизнь лишена красоты и радости, справедливости и свободы, что возможности человека крайне ограничены, поэтому следует отказаться от мирских дел и вступить на путь аскетизма и поисков "лучшего мира". Они глубоко понимали природу "зла" и возвели его во вне-историческую силу. Они придали критике и отрицанию всего земного абсолютное значение, тем самым лишив ее действенности. Истолкование зла и человеческих страданий как неотъемлемых на этой земле приводило к идее поиска "истинного мира любви". Поскольку в реальных земных условиях невозможна реализация социального идеала "господства любви и добра", "праведный мир" переносился на небеса. Небесная гармония подменяла земную.

Неоднозначность социальной природы суфизма обусловлена по крайней мере четырьмя важными факторами. Во-первых, суфийское учение о непосредственном общении верующего с богом способствует религиозному рвению масс. Недаром в качестве основоположений суфийской теории и практики выделяют "молитву" и

"подвижничество". Видимо, не следует переоценивать пренебрежительного отношения суфизма к ряду предписаний шариата на ранних этапах его развития, так как реакция на такие факты со стороны большинства самих суфиев была весьма негативной. Основой сближения суфизма и суннитского догматизма был иррационализм. Мистицизм, являющийся составной частью любой религии, не отделял, а, наоборот, сближал его с традиционализмом (салафизмом). Недаром один из систематизаторов суфизма известный поэт Абдалла ал-Ансари и такой крупный теоретик, как Абд ал-Кафир Джиляни, рассматривались как ханбалиты и ярые противники калама. Как отмечал американский арабист Дж. Макдиси, "...суфизм в течение определенного времени был воткан в самую ткань традиционализма" и ассоциировался до и после ал-Газали с самой традиционной наукой — хадисоведением, а также был связан с фикхом.

Во-вторых, следует иметь в виду, что в суфийской практике руководство со стороны суфийского шейха и следование его примеру в жизни было обязательным. Поэтому не следует переоценивать так называемое отрицание посредников между богом и верующим, приписываемое "еретическому" суфизму. Необходимо учитывать, что в исламе нет института церкви и поэтому значение учения о непосредственном общении верующего с богом, т. е. отрицание идеи посредничества, имеющее принципиальное значение, например, в христианстве, для реалий ислама не столь существенно.

В-третьих, антиаббасидская позиция суфизма во многом объясняется недовольством социальными порядками, коррупцией и стяжательством правителей и их приближенных. Они исходили из идеализированных норм социальной жизни Мединского государства времен пророка. Их учение о равенстве людей перед Богом во многом отражало исламские традиционные идеи взаимопомощи всех членов общины, обращенное к имущим требование оказывать помощь бедным, категорическое запрещение рыбы — ростовщического процента, призыв к справедливости и т. д. Социальная критика суфизма базируется на религиозно-утопическом учении о переустройстве общества, которое в первую очередь связывалось с религиозно-нравственным самоусовершенствованием. В конечном счете, ответом на несправедливости этого мира стал аскетизм, мистицизм и политический квиетизм. Мистическая концепция

единения с богом рассматривалась как направленная на достижение "лучшего" и "справедливого мира". Ориентация на индивидуальное бытие человека приводила к созданию множества психологических систем, имеющих в виду самоусовершенствование человека.

В-четвертых, суфийский мистицизм таил в себе и опасность для традиционалистов. Учитывая, что суфизм не есть нечто цельное, единое и законченное, следует отметить, что в нем можно выделить несколько концепций единения с Богом, например, экзистенциально-онтологическую (ал-Халладж), гносеологическо-теоретическую (ал-Газали), а также так называемый мистический пантеизм, учение о единстве бытия (вах-дат ал-вуджуд) Ибн ал-Араби. Разумеется, в мировоззрении суфиев не могли не доминировать религиозные принципы мирозерцания и мироощущения, однако, большую роль сыграли и принципы поэтического и психологического мировосприятия. Особенность суфизма связана в первую очередь с особенностью метода, на основе которого суфии пытались решить мировоззренческие проблемы. Их метод должен был позволить охватить всю действительность в ее целостности, а человека — в его целокупности. Мир, как и человека, нельзя разложить на части. Постигнуть их можно только через интуицию, озарение. Своеобразие метода предопределило и особенности философствования: символика, аллегория, "тайное знание". Особенность метода позволяла зашифровать полноту и конкретность жизни и была связана с признанием господства в мире иррационального начала, постигаемого в божественной любви.

Если философы-перипатетики исходили из возможности подчинения практического разума теоретическому на базе теории, которая в Европе получила форму теории "двойственной истины", то суфий ал-Газали утверждал первенство практического разума, доказывая, что ал-Фараби, Ибн-Сина и их последователи разрушают веру, а тем самым и нравственные устои общества и в то же время обнаруживают неспособность дать аподиктическое подтверждение тем метафизическим положениям, в жертву которым они эту веру приносят.

Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) известный философ, религиозный и политический деятель, суфий родился в г. Тусе, ныне г. Мешхед в восточном Иране. Он получил хорошее для своего времени

образование, учился в Тусе, Джур-джане и в медресе Низамийа в Нишапуре под руководством известного аша-рита ал-Джувеини. В своем духовном развитии ал-Газали прошел этап практической деятельности и участия в политических делах, этап сомнения и критики и суфийский этап. Его основные труды: "Возрождение религиозных наук" (Ихйа улум ад-дин), "Цели философов" (Макасыд ал-фаласифа), "Непоследовательность философов" (Тахафут ал-фаласифа), "Избавляющий от заблуждения" (Мункиз мин ад-Далал), "Ниша света" (Мишкат ал-Анвар).

В 34-летнем возрасте ал-Газали начал глубоко изучать философию. В результате этого у него наступил период серьезного духовного кризиса, сопряженного с сомнением в собственной вере, который, однако, продолжался недолго. В своей работе "Мерило действия" (Мизан ал-Амал) ал-Газали писал о важности такого рода сомнения, ибо "кто не сомневается — не мыслит, кто не мыслит — не видит, кто не видит — пребывает в состоянии слепоты, растерянности и заблуждения". Вскоре им были написаны два философских сочинения: "Цели философов" и "Непоследовательность философов". Первая работа является введением ко второй и в ней четко, ясно и последовательно изложены три основных раздела философии: логика, физика и метафизика. Во второй работе, которая носит ярко полемический характер, он подвергает критике философию Аристотеля и арабо-мусульманских перипатетиков. Считая, что они выносят суждения, опираясь на догадки и предположения, а не на истинное и достоверное знание, он дает систематическое опровержение их идей в вопросах извечности мира, творения мира, доказательства бытия Бога, атрибутов Бога, божественного знания, движения и перводвигателя небесных сфер, возможности чудес, бессмертия человеческой души, воскрешения и посмертного существования. В результате дискуссии с философами по перечисленным темам ал-Газали приходит к выводу о том, что следующие три положения несовместимы с исламом: их утверждения, что мир извечен и Бог не знает частности, а также отрицание ими загробной жизни. Что касается суждений философов по остальным вопросам, то их нельзя считать несовместимыми с исламом. Ал-Газали полемизировал с философами, прибегая к методам "логических, рациональных и строгих суждений". Он чувствовал, что одного разума

недостаточно для постижения высших истин и пытался найти иную способность для постижения тайны бытия. Единственный выход из создавшегося положения он связывает с суфизмом. В "Нише света" он рисует картину мира, концентрирующегося вокруг понятия света, опираясь на коранический стих (24: 34), который говорит о Боге, как о свете небесном и земном, и который, как и другие суфии, ал-Газали интерпретирует в мистической терминологии. Он показывает, как божественный свет, заливая мир, поддерживает его бесконечным множеством лучей. Понятие "свет", утверждал он, с одной стороны, обозначает Бога, а с другой — светлое, проливающее свет абсолютное бытие. Ведь зрение и разум, если их рассматривать как свет, делают объекты определенными. При этом разум более ясно говорит нам о свете, потому что его возможность проявления объекта не связана с пространством и временем. Следовательно, между разумом и Богом можно провести аналогию, ибо последний сотворил Адама, наделенного разумом по своему подобию. Видимый мир является тенью умопостигаемого мира, который ал-Газали также называет духовным миром. Иерархия "света" как светлых сущностей определяется степенью их близости к высшему свету, источнику света, Богу. Человек занимает уникальную позицию в этой иерархии. Так как человек сотворен по образу и подобию божьему, его можно рассматривать как божественный образ, который может познать себя, может достичь знания о Боге как суфий. Однако этот образ, считал ал-Газали, является просто образом того, что Бог милостив и что сущность Бога нельзя выразить в человеческих понятиях; она является божественной тайной, но может быть выражена метафорически. Высший тип знания, таким образом, не основан ни на разумном постижении, ни на авторитете веры, но является непосредственно очевидным. Рассматривая процесс познания как процесс единения с Богом, ал-Газали отмечал, что "единение" нельзя понимать буквально. Он рассматривает единение как интенциональное, духовное, а не пространственное или временное состояние. Процесс единения завершается "аннигиляцией" (фана). Рассматривая состояние "фана" у суфиев, ал-Газали писал: "Блеск Его лика сжег их, и их испепелило могущество Его величия. Они были стерты и исчезли в себе самих. Это одна реальность". "Фана" рассматривается как постижение реальности, под которой ал-Газали понимал не только

интеллигибельный мир во главе с Единым, но и прекрасный, невыразимый в словах мир "божественного присутствия". И "фана" — это не просто результат "рациональной диалектики", а "диалектики любви", когда душа перестает быть "мудрым разумом" для того, чтобы стать "любящим разумом". Любовь рассматривается им как естественная склонность души к земной и божественной красоте. Источник любви — стремление созерцать прекрасное, стремление к чистой красоте. Созерцание прекрасного означает не только образное видение, но и степень нравственной чистоты. Разум, стремясь к прекрасному, поднимается от чувств к красоте поведения и действий, а в своих дальнейших исканиях видит красоту добродетелей характера. Прекрасное — это то, что вызывает любовь, чтобы душа в своем прохождении ступеней совершенства достигла уровней созерцания "высшей красоты" и "высшего блага". Бог — это не только Единое, но и множество. Поскольку это множество как Единое может быть запечатлено в "Высшем Я", то последнее становится универсумом, которое заключает это множество в себе. В состоянии "фана" человек обновляется, получает новые качества. Причем приближение к Единому сопровождается совершенствованием индивидуального духа на земле. Согласно ал-Газали, совершенство нельзя измерить количественно, ибо количество — это предел, а совершенство предела не знает. Здесь встает вопрос о сугубо интенсивном содержании понятия совершенства как качества. В результате только совершенный человек обладает подлинной моралью, ибо она основана на подлинном познании, т. е. способности интуитивного "схватывания" истины. При этом в процессе совершенства человека большую роль играет знание и вера, являющиеся залогом убежденности в возможность достижения цели. Для ал-Газали, как суфия, состояние "фана" означало смену уровней сознания. Для большинства суфиев "уход из этого мира" означал стремление найти такой мир, в котором бы царили справедливость, любовь и благо. Поскольку в реальных земных условиях это было недостижимо, "праведный мир" переносился на небеса.

Для дополнительного чтения

Ибн-Сина. Избранное / Под ред. А.В. Сагадеева. М., 1980.

Бартольд В.В. Соч., Т. VI. Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1966.

Грюнбаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981.

Кирабаев Н.С. Социальная философия мусульманского Востока. М., 1987. Очерки истории арабской культуры V–XV вв. / Отв. ред. О.Г. Большаков. М., 1982.

Роузентал Ф. Торжество знания. М., 1978.

Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973.

Сагадеев А.В. Ибн-Сина (Авиценна), 2-е изд. М., 1985.

Степанянц М.Т. Восточная философия. М., 1997.

Глава 2.3. Философия эпохи Возрождения и Реформации

Принципы философии Возрождения

Хронологически эпоха Возрождения охватывает период с XIV до конца XVI начала XVII вв. Термином "Возрождение", или "Ренессанс" (который принадлежит Якобу Буркхардту, опубликовавшему в 1860 г. книгу "Культура Ренессанса в Италии"), характеризуют прежде всего культуру Италии, ставшей в этот период центром притяжения европейских интеллектуальных сил, объединенных именем гуманистов. И хотя термин "гуманизм" появился позднее, именно им можно определить философскую мысль эпохи. Гуманистическое направление рождалось вне школьной традиции. Его средоточием были кружки, возникавшие при дворах государей или меценатов. Как правило, гуманистами были ученые без ученых званий, объединенные не по сословному признаку, а именно и только на основании своей образованности. Гуманистом считался человек, для которого изучение греческой и латинской древностей, почитавшихся образцами культуры, было необходимостью. Исследование и переводы на национальные языки оригиналов работ античной классики составляло основу их деятельности.

Гуманизм способствовал этическим преобразованиям. Основание человеческого благородства гуманисты полагали не в сословной принадлежности, а в личности, ориентированной на открытость всем традициям. Союз разума и веры был разорван, что послужило не просто возникновению критического отношения к церкви как

институту, но переосмыслению роли религии, которая автономизировалась, подобно тому, как автономизировались многие философские дисциплины. В ряде стран это вело к реформированию религии и церкви, получившему общее название протестантизма.

Одним из главных принципов мышления была полилогичность философской логики, смыслов понимания и субъектов логики. Это означало сопряжение различных категориальных систем, происходящее скорее в русле общения, но в единой форме всеобщности. Такого рода полилогичность была тесно связана с социально-политическими изменениями в жизни Западной Европы, где рождались национальные государства и гражданские общества. Это привело к появлению идеи политических свобод, в свою очередь автономизировавших политическую философию, с одной стороны, а с другой — созерцательную метафизику. Савонарола и Марсилио Фичино представляли собой два типа нового отношения к миру: если первый участвовал в борьбе против тирании, то второй искал убежища от мирских бурь.

Идея полилогичности способствовала не только открытости традициям, но и отказу от верности какой-либо одной Традиции. Так, например, гуманисты отвергали философский культ Аристотеля, что имело важное методологическое значение: происходило освобождение от свойственной средневековой власти авторитета. Всякий приступавший к философии имел перед глазами авторов, мыслям которых он мог следовать, учась не только защищать свои взгляды, но и опровергать чужие. Философы, называвшие себя стоиками, академиками, эпикурейцами, оспаривали друг друга, используя новые переводы и открывая забытые произведения. Так, в начале XV в. была обнаружена поэма Лукреция "О природе вещей". Изменилась идея диалога, широко использовавшаяся и в античности, и в средние века. Участники диалога строили свои доказательства на паритетных началах, утверждая, что истина в споре не одна.

В эпоху Возрождения кардинально изменилась картина мира, связанная с открытиями Николая Коперника (1473–1543). Место геоцентрической системы заняла гелиоцентрическая, что вызвало десакрализацию космоса, разрушение иерархической структуры мироздания, основанной на Библии. Провозглашался принцип самодвижения тел, а мир предстал как неизмеримая бесконечная

сфера, где нет неба и земли. Это привело к тому, что отпадала надобность в интеллигенциях, ангелах и неподвижном перводвигателе.

Философию Возрождения можно разделить на два направления, взаимопредполагающих друг друга: гуманистическое и антропоцентрическое (середина XIV в. — середина XVI в.); натурфилософское (вторая половина XV в. — начало XVII в.).

Суть гуманистической антропологии состоит в том, чтобы земной мир представить обширным полем реальной человеческой деятельности. Творческим началом мира по-прежнему считался Бог, передавший в акте творения эту способность и человеку. Поэтому смысл философии виделся в раскрытии гармонического единства Божественного и человеческого, а не в их противопоставлении. Задача же человека состояла не в преодолении греховности, а в умении следовать природе, на началах которой должна обосновываться человеческая мораль. Вследствие этого идея христианского подвижничества нет места в гуманистическом учении о человеке. Ее место занимает ярко выраженный антиаскетизм, в основании которого лежат идеи наслаждения, пользы и личной выгоды. Неслучайно именно в этот период происходит полная реабилитация идей Эпикура. Гуманистическая мысль представляет человека не в его ничтожестве и величии, но в зависимости от степени его цивилизованности. Джаноццо Манетти (1396–1459) говорил, что существование наук и ремесел, мореплавания и способности открывать новые земли есть лучшие доказательства достоинства и величия человека. Взгляд на мир с точки зрения человека привел к созданию утопий как проявления проективных возможностей человека и рождающейся на основании эмпиризма науки с ее требованием верификации результатов не прошлым, а будущим.

Под натурфилософией понималась не только философия природы, но и познание законов универсума, противостоящее книжному знанию схоластиков и теологическим построениям. Вместе с тем огромное значение придавалось изучению магии и алхимии. Пророки и маги Древнего Востока и Древней Греции (Гермес Трисмегист, или Триждывеличайший, Сивиллы, Зороастр, Орфей) считались основателями теологической и философской мысли, хотя, как это известно сейчас, они не были авторами им приписываемых текстов. Однако и античность, и отцы церкви, для которых Гермес Трисмегист,

считавшийся не менее древним пророком, чем Моисей, почитали их за подлинные. До эпохи Просвещения Герметический корпус, представлявший синтез язычества, христианства и магии, был одним из важнейших для гуманистов. Речь шла о востребованности всех идей, способствующих открытию тайн природы. Кроме того, в этих текстах фиксировались и пути эволюции от мифологии к метафизике, и возможность представления мифологии как метафизики и метафизики как мифологии. Возрождению, не почитавшему формальной логики, такое сосуществование казалось более надежным. В Герметическом корпусе содержится также некий вариант Нагорной проповеди, подтверждающий, что спасением человек обязан Сыну Божьему.

"Книги Сивилл" (восходящие к пророческой древнееврейской традиции) свидетельствовали о традиции перевода сокровенного, эзотерического знания в священное, но ведомое, экзотерическое; "Халдейские оракулы" (зороастрийская традиция) обнаруживали превосходство магического знания над спекулятивным; орфики выражали теолого-философские идеи через гимны.

Смыслы философствования

Первым гуманистом, как правило, называют Франческо Петрарку.

Франческо Петрарка (1304–1374) родился в Ареццо, учился тривиуму в Монпелье, гражданскому праву в Монпелье и Болонье. Великий поэт, он был коронован лавровым венком в Риме. Дружил со многими знаменитыми семействами, путешествовал по Франции и Германии.

Возрождение в лице Петрарки отвергло многослойную трактовку произведений, свойственную средневековой, сосредоточившись в основном на светских элементах. Это свидетельствует не об исчезновении религиозных начал мышления, а о переключении культовых ситуаций в культурные. Религиозность приобретала внеконфессиональный смысл. Собственно человеческое бытие, лежавшее в сердцевине каждого гуманистического произведения, придавало ему внемирской, равно как и внерелигиозный характер, образуя особый, словесно-поэтический, универсум. Основным

гуманитарным методом, способствующим "глубокому и сосредоточенному размышлению", Петрарка провозгласил метод замедленного кропотливого вопрошания (чтения). Любой диалог ведется с позиций профана, незнанием своим доводящего до изнеможения самоуверенное всезнание. Именно такого рода диалог, в котором одновременно обнаруживаются и трудности схоластики, и трудности "профанического" гуманизма, представляет диалог Петрарки с Августином "Моя тайна, или О презрении к миру". Изначально он был изъят из-под знака теологии, из школьного диспута и настроен на общение, а не на учительство. Практикой общения становятся поиски смысла речи, основанной на взаимопонимании. Возможность беседы рассматривается как личный призыв, предполагающий равноправных субъектов и субъект-субъектные отношения.

Петрарка был не только автором первой автобиографии ("Письмо к потомкам"), он теоретически обосновал этот жанр в полемике с "Исповедью" Августина. Хотя и исповедь и биография предполагают самоотстранение, но исповедь настроена на предельную откровенность и покаяние. Голос совести в исповеди соотнесен с Богом, т. е. сопоставляются разные ценностные миры. В биографии же Я-автора и Я-героя настроены на события одного ценностного мира, биография фокусируется вокруг конкретной авторской идеи, которая не требует откровенности, но зато может быть свидетельством самопостроения человеческой судьбы и самолегенды о собственной жизни. Средневековый мир, понимаемый как тайна Бога преобразался в мир как тайну человека.

По пути Петрарки следовал Колуччо Салютати (1331–1406), настаивавший на превосходстве "свободных искусств" перед естествознанием и медициной. В центр философского рассмотрения он поставил акт воли как упражнение в свободе, утверждающей приоритет деятельной жизни над созерцательной.

Гуманисты Леонардо Бруни (1370/74 — 1444) и Поджо Браччолини (1380 1459) известны прежде всего как открыватели и переводчики античных рукописей. Бруни переводил произведения Платона, Аристотеля, Плутарха, Демосфена, Ксенофонта и других. Античные мыслители были для него наставниками в гражданских добродетелях. Человек понимался им как политическое животное,

реализующее себя в активной гражданской деятельности. Высшее благо у Бруни не является трансцендентным: оно преобразуется в конкретное благо человеческой жизни. Браччолини считал целью гуманистической деятельности ("литературы") образование гражданских добродетелей человека, ставя на первый план деятельную жизнь. В его трудах переоценивается роль богатства, которое полагается основой государства, позволяющей создавать прекрасные произведения человеческого духа.

Математик, архитектор и философ Леон Баттиста Альберти (1404–1472) так же, как Бруни и Салютати, опирался на приоритет моральной философии в противовес теологии. Он полагал, что людям неподвластно знание высших сущностей, зато подвластен опыт. В центре его концепции стоит "человек ловкий" (*homo faber*), активизирующий собственные возможности и возможности других людей. Основное свойство такого человека — быть добродетельным. Под добродетелью понимается способность к совершенствованию, возвышающая человека над остальными вещами. Потому он полагает ошибочным мнение Эпикура о высшем божественном счастье, которое заключается в отсутствии дела, зато присоединяется к позиции стоиков и платоников, полагающих, что цель человека — в синтезе созерцательной и активной жизни и в дружеской устремленности.

Одним из крупнейших гуманистов Возрождения был Лоренцо Валла.

Лоренцо Валла (1407–1457), известен как критик Библии (Нового завета), блестящий знаток греческого и латинского языков, хотя и не учился в университете. В молодости Валла был близок римской курии, где при дворе папы Мартина V собрались известные гуманисты — Поджо Браччолини, Чинчо Романо, Панормита и другие. В 1431–1433 гг. Валла читал риторику в университете г. Павии, с 1435 г. по 1447 г. был секретарем короля Альфонсо Арагонского. Между 1438 г. и 1442 г. он написал диалог "О свободе воли", в 1440 г. — "О Константиновом даре", в котором доказывал необоснованность притязаний пап на светскую власть. За это Валлу обвинили в ереси. От наказания его спасло вмешательство короля. Последний период жизни Валлы связан с Римом, где ему покровительствовал Николай Кузанский.

Диалог "О свободе воли" Лоренцо Валлы, направленный против учения Северина Боэция, посвящен проблеме предопределения. По мнению Валлы, Бог, скрыв причину какого бы то ни было акта, создал видимость свободы воли. Ни один страстный поклонник философии не может быть угоден Богу, обладающему волей миловать или карать, невзирая на качество поступка. Причина такой воли не известна ни людям, ни ангелам. Но именно это незнание есть основание свободы. Незнание, полагает Валла, не отвращает от Бога, поскольку к Нему ведет не познание, а любовь и смирение. Знание же не только не укрепляет веру, но является основой безумия. Незнание Божественной воли обрекает волю человека на свободу при условии веры в лучшее и способствует признанию Провидения как воли Бога.

Исходная полемичность со средневековьем заложена в трактате Валлы "Перекапывание всей диалектики вместе с основаниями всеобщей философии". В нем он возносит хвалу скромности и умеренности в славословии, полагая это истинным благородством, не боящимся перечить авторитету. Таким авторитетом, говорит он, считался Аристотель. Однако то, что хорошо на одном языке, вряд ли хорошо на другом. Авиценну и Аверроэса он называл варварами, вряд ли знавшими греческий язык. Вместо идеи Слова, творящего мир, Валла в качестве первопринципа предлагает идею вещи, что вполне согласуется с его идеей свободы как незнания. Слово Божье неведомо, все, что известно, известно из уст человека, но человеческие слова покоятся рядом с вещью, образуя "опыт человека, который есть создатель слов". Есть два вида исходных начал: категории и трансценденции. К первым относятся 10 категорий Аристотеля, ко вторым — 6 понятий: вещь, сущее, нечто, единое, истинное, благое, которые все можно объединить именем "вещь". Валла издевается над фразами типа "камень есть сущее", полагая, что правильнее говорить "камень — это вещь". Слова он полагает метками вещей. Истинное начало — не до вещи (как полагали реалисты), не в промежутке между вещами, а в самой вещи. Знание или понятие о какой-либо вещи есть истина.

Спор с идеями Платона и Аристотеля не прекращался в течение всего периода средневековья. В эпоху Возрождения акцент на эти идеи был сделан не только потому, что гуманисты основное внимание обращали на античное наследие в результате полемики со средневековьем, но и вследствие непосредственного общения с византийской философией. Византийцев приглашали в Италию в качестве учителей греческого языка. В 1439 г., когда обсуждался вопрос о союзе между греческой и римской церквами, в Италии было много византийцев, а в 1453 г., после захвата турками Константинополя, возникла греческая диаспора.

Особую роль в формировании ренессансного мышления сыграла философия Николая Кузанского.

Николай Кузанский (1401–1464), собственное имя которого было Николай Кребс, родился в местечке Куза в Южной Германии, учился в Падуе. В 1426 г. он стал священником, в 1448 г. — кардиналом. Похоронен в Риме в церкви св. Петра в оковах. Ему принадлежат трактаты "Об ученом незнании", "Об уме", "О предположениях", "Простец", "О видении Бога", "Компендий" и другие.

Диалог "Об уме", как это показали исследования В.С. Библера, — ключевой для понимания возрожденческого мышления, поскольку в нем даются определения интеллекта, или разума, рассудка чума. Интеллект есть интегральное, бесконечное основание всей познавательной деятельности человека. В нем возникают "первообразы" вещей, исходные идеи, не сводимые ни к первоначальным ощущениям, ни к их рассудочной сумме. Рассудок — способность умозаключения. Он не выходит за пределы ощущений, по содержанию все рассудочное сводится к эмпирическому, чувственному. Форма же этого обобщения зависит от интеллекта (ума и способности суждения). Рассудок предельно несамостоятелен, его зависимость от интеллекта обусловила его двусмысленность: а) он обладает способностью индукции относительно чувственных данных; б) способностью дедукции внутри рассудочных понятий. С одной стороны, он — ничто без ощущений, а с другой — ничто вне слова, имени или термина.

Ум — основное понятие в логике именно Николая Кузанского. Это определение интеллекта в момент его превращения в иную логику, конкретно историческое, особенное определение всеобщего разума.

Слово "Ум" (mens) Николай Кузанский производит от лат. mensurare (определять), что важно для понимания его методологической идеи. Ум есть измеритель вещей. Такое определение меры, внутренней границы предмета надо понимать не в смысле количественного измерения с помощью циркуля или линейки, а в смысле фиксации величины вещей или напряженности процессов, уже имеющих свою меру бесконечного. Очередь линейки и циркуля наступает тогда, когда ум установил меру вещам, т. е. когда он сворачивает бесконечное в конечное и тем самым делает бесконечное познаваемым, а конечное — образом вечности как мира бесконечного линейного следования. Средневековая идея творящего субъекта требовала довести содержательность субъекта до идеальной точечности, где осуществляется то, что Николай Кузанский назвал "совпадением противоположностей", но где не просто совпадают максимум и минимум. В точке (в силу того, что она точка) субъект не может быть понят как сотворенный он может быть понят как ничто, абсолютно неинное. Такой субъект не может охватывать ни одного предмета, ни одной мысли, ни одного чувства, поскольку в противном случае в его определение входило бы нечто пространственное. Но как только все предметы мыслятся сосредоточенными в точку начала бытия, они оказываются тождественными друг другу. Круг, сжатый в точку, тождествен треугольнику, треугольник, сжатый в точку, тождествен шару, линия — кругу. В диалоге "Об ученом незнании" образ точки есть логический образ бесконечного, всеохватывающего субъекта. Парадоксальность такого образа заключается в том, что эта всеохватывающая точка все имеет вне себя. В "охвате точкой" объект понят как сотворенный. Но в то же время оказывается, что он не нуждается в сотворении, поскольку логически обнаружен как нечто, несводимое к субъекту. Свертывался в точку мир Августина — Фомы Аквинского, добытийного творящего Субъекта. Но при разворачивании точки обнаружился мерный мир бесконечного линейного следования, мир нового времени.

Превращая логику субъекта в логику бесконечного объектного движения, ум перестраивает другие способности интеллекта, наделяя их исторически неповторимым содержанием. Когда ум соотносит слово рассудка с определенным образом, дедукция оказывается не абстрактной формой любого рассуждения, а логической расшифровкой

движения математической точки по бесконечно большой окружности. При соотнесении рассудка с идеями разума доказательство получает внутренний критерий своей истинности. Собственно логикой Николай Кузанский называет рассудочное движение, хотя подчеркивает, что предмет, воспроизводясь в уме, не сводится к слову и требует от философа всматривания в вещи "по ту сторону значения слов". Этим он освобождает силу ума, способствующую логическим превращениям.

Значение логики Николая Кузанского и для философии Возрождения и для будущей философии нового времени состоит в том, что он показал мышление не в действии на нечто другое, видимое через результаты, а в готовности к действию, в его замкнутости на себя. Результатом действия субъекта творчества — развитие не теории, а предопределений теорий как логических возможностей творящего субъекта.

Итак, способности творческого интеллекта в XV в. эмпирически были обнаружены в мышлении индивида, но по происхождению они были проекциями в индивидуальный разум аристотелевских форм единичного предмета, платоновских форм-идей, образующих идеальный мир, идеализаций движения, не сводимых ни к качеству, ни к идее, ни к форме, неподвижного двигателя ("формы форм"), идея которого исключала вопрос о том, почему он движется.

Эти абсолютно автономные предметы познания замыкались каждый на себя, формировали непересекающиеся миры, в которых в разных планах и разных смыслах реально существовал земной человек. Абсолютная гетерогенность этих миров при абсолютной моногенности методологического замысла — это характерная трудность мышления в эпоху Возрождения, оказавшаяся предпосылкой для формирования нововременной логики. Возрождение, с одной стороны, расщепило единый мир Аристотеля — Платона и довело противоречивые идеализации античности до такой точки, в которой они развились "в формах противоположности", став логическими абсолютами, с другой — оно расщепило монотонный мир средневековья, придав абсолютный характер не только Богу, но и конечному, земному человеку. Все эти независимые миры Возрождение столкнуло в одном логическом пространстве, приняло их как одинаково допустимые и необходимые для мышления.

Созданию таких независимых миров посвящена деятельность Марси-лио Фичино.

Марсилио Фичино (1433–1499) — глава Флорентийской Платоновской Академии. Был переводчиком Герметического корпуса, Гимнов Орфея, Комментариев к Зороастру, произведений Платона, Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Михаила Пселла, оставил труды по философии и магии. Свои идеи Фичино изложил в труде "Платоновское богословие".

Философия, по его мнению, есть именно "ученое богословие", призванное к "озарению" ума. Ее смысл состоит в подготовке души к восприятию Божественного откровения, когда философия и религия будут тождественны друг другу. Такое представление о философии Фичино связывает с учениями Гермеса Трисмегиста, Орфея и Зороастра, но это не противоречит и христианским концепциям, ибо речь идет не о принципах творения мира, а о системе отношений Бога и мира: между ними предполагается глубочайший разрыв, который необходимо преодолеть. Средства такого преодоления находятся в правильном постижении иерархии мира, части которого согласуются в определенном порядке. Метафизическую реальность Фичино описывает в виде нисхождения совершенств: Бог, ангел, душа, качество-форма, материя. Душа — узел соединения и опосредования интеллигибельного (Бог, ангелы) и физического (формы, материя) миров. Идея души рассматривается в свете "платонической любви", которая является силой, возвышающей душу до видения красоты. В этом смысле "платоническая" и "христианская" любовь — тождество, поскольку их цель воссоединение в Боге "истинного человека и Идеи человека". Процесс преодоления иерархии рассматривается в терминах не столько креационизма, сколько платоновской эманации. Бог не растворяется в природе, а поглощает ее. Не Он распространяется в мире, а мир — в Боге.

Фичино считал себя поборником "естественной магии", которая покоится на идее универсальной одушевленности вещей. Он полагал, что с ее помощью возможно подготовить "дух" человека стать "духом" мира. Все вещи в природе (камни, травы, раковины, металлы) являются носителями такого "духа", и их можно правильно использовать, если учитывать их "симпатические свойства". Такого рода "дух" есть жизнь, придающая движение всем телам.

Принцип самодвижения в природе является, согласно Фичино, главенствующим животворным принципом универсума. Природа рассматривается как внутреннее искусство, изнутри устрояющее материю. Кажущийся странным симбиоз разных систем, их абсолютная внелогичность на деле представляют особый род философствования, который можно охарактеризовать как катастрофу, космическое столкновение не только средневековья и античности, но всех возможных культур.

Теорию Фичино во многом развил Джованни Пико делла Мирандола. К магии и герметизму он добавляет каббалу — мистическую доктрину, использующую магическую деятельность для познания Бога.

Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494), обладатель романтической биографии (похищение возлюбленной, погоня, сражение), уже в 14 лет слушал в Болонье курс канонического права, испытал влияние парижских аверроистов и номиналистов. В 1486 г. он составил 900 тезисов, которые намерен был защищать в Риме и в которых теология, философия, каббала и магия представлялись как единство. Некоторые из этих тезисов были признаны еретическими. Джованни был заключен в тюрьму, но в 1493 г. его освободили и простили.

Мир Пико делла Мирандолы есть вневременное творение. Он возникает из материального хаоса, в котором все формы находятся в смешанном и несовершенном виде. Этот мир есть прекрасный мир. В Боге красоты нет, поскольку Он совершенен. Красота же включает в себя изъян, поэтому она возникает после Бога. Единство мира объясняется стремлением вещей к Богу как источнику и цели своего бытия. Бог — имманентно-трансцендентен: как причина и цель бытия, Он вне мира, но вместе с тем преисполняет мир. Любая вещь, кроме человека, предопределена быть тем, что она изначально есть. Человек же не имеет предназначенных свойств, но должен сам сформировать свой образ. Он по природе "свободный и славный мастер", способный переродиться как в низшие существа, так и в высшие. Пико делла Мирандола сравнивал человека с хамелеоном "за изменчивость облика и непостоянство характера", что способствует его многообразным превращениям.

Натурфилософские основания

Вряд ли правомерно бытующее представление о том, что время натурфилософии наступило после того, как изжили себя гуманизм и неоплатонизм Флорентийской академии. Напротив, она явилась прямым следствием гуманизма, предполагавшего тесную связь человека (микрокосма) с природой или вселенной (макрокосмом), в результате чего возник взгляд на самого человека как на объект, а природа субъективизировалась. Натурфилософы возродили философию досократиков. Некоторые из них пытались совместить очевидно пантеистические воззрения с креационистскими установками и защитить завоевания средневековой схоластики. При этом натурфилософами были как последователи Платона, так и Аристотеля, ибо вполне естественно, что натурфилософы должны были обратиться к наследию Аристотеля. Собственно в университетах исследования его трудов не прекращались, причем политику, этику и поэтику, как правило, изучали филологи, а логику и физику — философы. В физике они выделяли прежде всего идею эмпиризма. Возврат к проблемам "фюзиса" обеспечило и огромное количество комментариев к трактату "О душе".

Одним из самых известных приверженцев Аристотеля был Пьетро Помпонацци.

Пьетро Помпонацци (1462–1525) был аверроистом, поборником идеи "двойственной истины". Представляя средневековую философскую культуру, Помпонацци обнаружил себя, однако, знатоком всей гуманистической мысли (900 тезисов Пико делла Мирандолы, "Платоновского богословия" Фичино и др.). Свобода от жесткой доктринальной заданности у Помпонацци выразилась в том, что, узнав незадолго до своей смерти о существовании людей на экваторе, он не только сообщил об этом на лекции, но и сказал, что опыт опровергает аподиктический силлогизм Аристотеля, отрицающего возможность жизни в этом поясе Земли, а потому, по мнению Помпонацци, "нужно доверять чувствам". Его перу принадлежат "Трактат о бессмертии души", "О причинах естественных явлений", "О фатуме, свободе воли и предопределении".

Идея двойственной истины была скорректирована Помпонацци следующим образом. Наряду с истиной, являющейся прерогативой

философии, существует вероучение, которое по сути есть нравоучение. В его замысел не входит сообщение сведений о мире, поэтому "истина истине не противоречит".

"Трактат о бессмертии души" — запись лекционного курса, который читал Помпонацци. Отрицание личного бессмертия, доказываемое в нем, следовало из аверроистского учения о единстве интеллекта, согласно которому каждая индивидуальная душа рождается, действует и умирает вместе с телом. Однако душа обладает более благородной сущностью, поскольку граничит с "иным", пропитываясь нематериальным, хотя и не полностью. Такое учение о душе вело к переоценке моральных ценностей христианства, ибо устраняло представление о посмертном воздаянии. Решая проблему бессмертия в рамках натурфилософии, Помпонацци опирался исключительно на теорию познания и на анализ этики. Поскольку, повторял он за Аристотелем, душа ничего не испытывает и не действует без тела, то мышление невозможно без органов чувств, ощущений и представлений. Коль скоро душа — форма тела, то разум — акт этого тела, соответственно зависящий от него. Потому душа материальна и бессмертна. Бессмертной она является лишь по принципу причастности общего разума к высшей сущности, о чем свидетельствует его способность к абстракции и самопознанию. Человеческий род подобен единому телу, которое состоит из различных членов, имеющих определенное назначение и разную степень совершенства. Но у всех людей есть нечто общее, иначе они не были бы частями единого целого, стремящимися к общему благу. Для его достижения они должны быть причастны созерцательному (рациональное познание), практическому (различающему добро и зло) и действующему (занятому развитием механических искусств) разуму. Преимущество человека над остальными формами жизни состоит не в бессмертии, а в способности к познанию. В представлениях о мире Помпонацци придерживался идеи космического детерминизма, свободного от божественного вмешательства. Движение передается интеллигенциям (душам небесных сфер) неподвижным перводвигателем, а от них — низшему подлунному миру. Детерминизм представлен как идея вечного круговорота.

Разумеется, аристотелизм в эпоху Возрождения имел меньшее значение, чем платонизм. Критика Аристотеля продолжалась в течение

всего периода Возрождения, в том числе одним из крупнейших натурфилософов Бернардино Телезио (1509–1588). В трактате "О природе согласно ее собственным началам" Телезио исключал Божественное вмешательство в природу. Начала выводятся из самих вещей, которые порождены материей, обладающей массой и бестелесными активными силами, какими являются тепло и холод. В противовес идее иерархии в системе "естественных мест" вещей Телезио выдвигал идею гомогенности (однородности) пространства, которое есть условие существования и восприимчивости вещей, независимая от них и тождественная самой себе. Время, в отличие от представлений Аристотеля, не зависит от движения, находя условия своего существования также в самом себе. В духе времени Телезио отстаивал тезис о самодвижении тел, источником которого является тепло.

К 1570 г. главой итальянских платоников становится Франческо Патрици (1529–1597), перу которого принадлежат четырехтомные "Перипатетические дискуссии", "Новая философия Вселенной", незавершенный диалог "Любовная философия" и другие произведения.

Задачей "Дискуссий" является преодоление авторитета Аристотеля, которого в первом томе Патрици стремился развенчать как морального философа, представив его биографию образцом безнравственности. Аристотель под пером Патрици предстает как предатель (он якобы отравил Александра Македонского), неблагодарный человек ("Платон мне друг, но истина дороже"), уничтожавший работы своих предшественников. Целью второго тома является приведение к "согласию" Аристотеля и Платона с другими античными философами, третьего выявление расхождения Аристотеля с ними. В четвертом томе осуществляется попытка свести и развести независимые античные идеальные миры в едином логическом пространстве.

В "Новой философии Вселенной" Патрици отказывается от перипатетической терминологии. Он выделяет четыре начала: пространство, свет, тепло, поток. Активным началом является свет, как человеческий, так и Божественный, потому зрению отводится первое место по достоинству и благородству природы. Благодаря зрению возможно созерцание, из которого родилась философия. Благодаря

свету возникли семена видов вещей и единичных вещей. Такое представление о мире отрицает средневековую идею креационизма, замещая ее неоплатонической эманацией. Причиной и началом всех вещей является материя телесная и постоянно движущаяся субстанция, представленная в образе потока. В виде потока у Патрици выступают свет и тепло, потому материя не является чисто пассивным началом: это красочная, одушевленная стихия. Первоосновой бытия Патрици полагает пространство, происшедшее от первоединства. Оно трехмерно, обнаруживается во всех вещах, но само не телесно и не бестелесно, являя собой нечто среднее: оно телесно, поскольку трехмерно, оно бестелесно, поскольку является вместилищем для тел. Пространство — это единство всего конечного и бесконечности, ибо, будучи запредельным, оно включает в себя конечный материальный мир. Время Патрици полагает как длительность, не зависимую ни от какой меры или счисления (как считал Аристотель). Его главным свойством является длительность. Не время — мера движения, а наоборот: движение — это мера времени.

В представлениях о Всеедином Патрици исходит из идеи тождества и сопряженности пяти начал. Очевидно, что среди вещей есть нечто Первое. Первое есть Начало вещей. Это Начало есть Единое, Единое есть Благо, а Благо — это Бог. Будучи Единым, Начало содержит в себе все; нет ни одной вещи, в которой Его бы не было. Таким образом, Бог лишается трансцендентности. Он не выносится за границы конечного мира. Он везде и нигде. Это приводит Патрици не только к пантеистической позиции ("Вселенная эта есть Сам Бог"), но и к выводу о непознаваемости Бога и Его невыразимости в рациональных понятиях.

Поскольку Единое есть Все, то мир — бесконечен по массе. Бесконечность мира является следствием бесконечности Бога. Даже Божья воля не может ограничить это проявление Божественного всемогущества. Воля тоже бесконечна, в том числе в благе. Бесконечное деяние порождает соответствующий результат, образ самого себя. Признание необходимого характера отношений Бога и мира шло вразрез с идеей креационизма, согласно которой Бог творил мир не по необходимости, а по благодати. При учете этих идей (особенно идеи о том, что Всеединное не имеет центра) становится ясно, что к гелиоцентризму, как, впрочем, и к геоцентризму, Патрици

относился осторожно. Мысль о движении Земли обнаруживала относительность человеческих представлений о пространстве и движении. Говоря о движении светил, человек передает лишь собственные ощущения, отражаемые в именовании ориентиров, например, запада или востока, хотя в действительности ни запада, ни востока не существует.

Одним из последних блестящих натурфилософов-пантеистов Возрождения был Джордано Бруно. В числе его важнейших заслуг было раскрытие философского значения коперниканства. Он восхищался философией Николая Кузанского, но в отличие от него полностью порвал с христианством.

Джордано Бруно (1548–1600) родился в г. Нола с именем Филиппе, служил в войсках неаполитанского вице-короля. В 1562 г. слушал лекции в Неаполитанском университете. При вступлении в доминиканский орден принял имя Джордано. После выражения им сомнения в догмате Троицы последовало инквизиционное расследование. В попытке оправдаться Бруно бежал в Рим, затем, сбросив монашеское одеяние, в Северную Италию и далее — в кальвинистскую Женеву. Его путь лежал через Францию, Англию, Германию, Чехию. Вернувшись в Италию, он служил в Венеции в качестве домашнего учителя в доме патриция Джованни Мочениго, требовавшего открыть ему "тайные науки". Не преуспев в этом, Мочениго выдал Бруно инквизиции. С 1592 г. Бруно находился в тюрьме. По приговору инквизиции он был сожжен в Риме на Поле цветов.

Перу Бруно принадлежат диалоги "Пир на пепле", "О причине, начале и едином", "О бесконечности, Вселенной и мирах", "Изгнание торжествующего зверя", "О героическом энтузиазме", поэмы "О монаде, числе и фигурах", "О безмерном и неисчислимых", "О тройном наименьшем и мере", трактат "О тенях идей", комедии "Подсвечник", "Светильник тридцати статуй".

Преобразование мышления у Бруно связано с самоизменением личности, с актом самопонимания. Центральной идеей его философии является утверждение о существовании бесконечной Вселенной, актуально существующей и беспредельной. Вселенная едина, бесконечна и неподвижна. Она не уничтожается, поскольку нет вещи, в которую она могла бы превратиться, ибо она является всякой вещью. В

ней происходят непрерывные движения и изменения, она состоит из бесконечного многообразия форм, из индивидуальных объектов, бесконечных миров и т. п. Но ни одно явление, ни один индивидуальный мир не может, по Бруно, обладать всеми частными свойствами, модусами всех миров во Вселенной, и потому они стремятся к этим модусам, отчего происходит движение, изменяющее сами индивидуальные миры. Если Вселенная бесконечно многообразна, то нельзя представить единый центр Вселенной. В отношении любого составляющего ее индивидуального мира не может быть одной точки отсчета. Во Вселенной "существует столько центров, сколько существует индивидуумов". Но поскольку она бесконечна, то в каком бы направлении ни двигаться от такого центра, впереди — бесконечность. Следовательно, любой индивидуальный мир, являясь центром, одновременно находится на периферии Вселенной. Человеческий индивид тоже входит в число таких миров, он также есть бытие единого. Из этого следуют две важные идеи: 1) человек как индивидуальный мир есть единство всеобщего и индивидуального, поскольку он бесконечен, неисчерпаем и потенциально способен овладеть всеми модусами бытия; 2) стремление к обладанию этими модусами может осуществляться только в процессе познания.

Идея бесконечности Вселенной приводит к выводу о бесконечности познания, его неисчерпаемости не только относительно Вселенной, но и каждого индивидуального мира, который представляет собой монаду, тождество максимума и минимума, что, согласно Бруно, есть Бог (в этом заключается его радикальный пантеизм). При этом, разумеется, теряет смысл средневековая идея причастия к Всеобщему субъекту. Реальной оказывается задача познания частных равноправных (в качестве вселенных) субъектов-индивидов. Начинает, с одной стороны, формироваться новое представление о природе, согласно которому она абсолютно противоположна субъекту познания, бесконечно многообразна и предполагает бесконечность ее познания субъектом, а с другой — утверждалась идея всеобщей одушевленности (панпсихизм), поскольку материя, наполненная жизнью и красками, наделялась субъектностью. Это объединяло познающего субъекта с познаваемым объектом, позволяя рассматривать познание внешнего мира как самопознание индивида ("О героическом энтузиазме").

В результате познания, которое есть любовь, обнаруживается, что чем более предмет делается "своим", тем ощутимее его бездонность и чуждость. Потому познание не может быть спокойным созерцанием. Оно требует всей полноты активности познающей личности ("энтузиаста"), в результате оборачивающейся познанием самой себя ("мои же мысли, на меня бросаясь, несут мне смерть..."). Интеллект, воля, чувства, взаимодействие воли и интеллекта составляют новизну характеристик и функций мышления. Мышление у Бруно не просто "всеохватывающая точка", как у Николая Кузанского, а мышление личности, происходящее в споре двух логических начал в качестве интеллекта и воли. Интеллект постигает вещи умопостигаемо сообразно собственным свойствам, а воля постигает их натурально, сообразно их собственному значению. Мышление обнаруживает свою амбивалентность. Деятельность интеллекта — это его активность. Но сама деятельность выявляет в интеллекте то, что ему уже известно, показывая мнимость активности. Чтобы осуществить познание, нужно самого себя сделать предметом познания. Здесь и начинается действие воли, которая отстраняет предмет от субъекта. Истинное познание, по Бруно, возможно лишь в сопряжении и взаимопереходе интеллекта и воли.

Начала социальной философии

В Италии в конце XV — начале XVI в. появилось то, что можно назвать началами социальной философии, делающей акцент на анализ гражданского общества, политику и право. Страна в это время находилась в глубоком кризисе из-за Итальянских войн. Она представляла собой конгломерат разных государственных образований: демократических, олигархических и купеческих республик (городов-государств), тираний, монархий, феодальных княжеств. Стремление к объединению Италии требовало осмысления представлений об идеальном государе. Начало политической философии связывается с именем Никколо Макиавелли.

На политической арене Никколо Макиавелли (1469–1527) появился в возрасте около 30 лет при избрании его на должность второго секретаря одной из канцелярий Флорентийской республики.

Затем он стал секретарем Совета Десяти. После падения республики и возвращения Медичи Макиавелли попал в тюрьму, претерпел пытки и был сослан в имение. Впоследствии республика отказалась от его услуг в качестве секретаря. Макиавелли принадлежат "Диалог о военном искусстве", "Рассуждения на первую декаду Тита Ливия", "Государь".

Макиавелли провозгласил автономию политической мысли от спекулятивной и этико-религиозной. Принципами такой мысли являются реализм и концепция умного государя. Трактат "Государь" представляет собой практические советы, это не этическое кредо Макиавелли. Только с точки зрения политического поведения может рассматриваться вопрос о нравственных качествах не человека вообще, а только и именно правителя.

В мире Макиавелли нет места Божественному вмешательству. История спускается с небес, становясь исключительно человеческой. Свобода воли осуществляется на земле. Основными терминами, вводимыми Макиавелли, являются "разум государства" и "переворот", заместивший собою "традицию". Переворот полагается воплощением природной необходимости, или закономерности, однако нежестко детерминированной, поскольку история не есть безличный ход вещей. Она рассматривается как результат воздействия судьбы. Судьба представляется разрушительной рекой, к течению которой человек должен приспособиться через угадывание, узнавание и понимание ее границ. Приспособить же многочисленные помышления способен умный правитель, добродетелями которого являются стремление к завоеваниям, благо выигранного времени, могущество, использование религии. До сих пор, полагает Макиавелли, христианство считало смирение высшим благом человека. Такой образ жизни обессилил мир. Потому в замысле новой религии должно быть воспитание мужества, гражданской добродетели, любви к земной славе. Итак, религия, как и мораль, должна быть подчинена политике. Критерием правильности государственного ведения дел являются польза и успех любыми средствами. Государь же — это разумный политик, применяющий те правила политической борьбы, которые ведут к успеху. К ним относятся, в частности, умение быть недобродетельным, использование добродетелей по мере необходимости. История, которая совершается на земле, всегда несовершенна, что и обуславливает

политическое поведение Потому здесь важна репутация добродетельности, а не сама добродетель, мнение, а не истина.

Речь в "Государе" идет не о наследственном монархе, а о "новом государе", способном создать государство, могущее стать республикой по образцу Римской. Макиавелли считает естественным деление общества на страты, но они не должны быть наследственно закрепленными по примеру земельной феодальной аристократии, праздно живущей на доходы от владений, что является вредным для республики и враждебным любой гражданственности.

Политическую философию Макиавелли продолжили Жан Боден (1530–1596), сторонник формирования абсолютистского государства, и Этьен де ля Боэси (1530–1563), который, рассматривая слепое подчинение народа тирану как результат пагубной привычки, признавал право подданных лишать его власти простым отказом в повиновении.

В последние годы XVI в. сформировалась автономная теория естественного права в работах итальянца Альберико Джентиле (1552–1611) и голландца Гуго Греция (1583–1645).

Европейский гуманизм

Термин "Возрождение", повторим, в полной мере применим только к Италии, где с ним связано появление идеи культуры. Но гуманизм в широком смысле, разумеется, оказал влияние на весь европейский мир, формировавшийся в XV–XVI вв. под знаком двух течений — Возрожденческой мысли, с одной стороны, и Реформации — с другой. Оглядка друг на друга и столкновение идей создавали разнообразные интеллектуальные синтезы.

Новый пирронизм

Скептицизм, выразителем которого явился французский философ Мишель Монтень (1533–1592), вырос непосредственно из идей гуманизма, где все аргументы шли от человека, порождая представление об отсутствии предустановленной истины, отказ от

системности. В результате появился особый жанр — жанр опытов, или эссе — разорванных, последовательно несвязанных извлечений. Сам Монтень называл свои "Опыты", которые стали литературным новшеством, регистрацией явлений, фантазий, смены ракурсов мышления из-за смены обстоятельств человеческой жизни. Эти регистрации-протоколы не являются суждениями, поскольку в них не ставится и не может ставиться проблема всеобщего, но на обозрение выставляется "жизнь обыденная и лишенная всякого блеска". Если такая философия и говорит о всеобщем, то об особенном всеобщем, поскольку "у каждого человека есть все, что свойственно всему роду людскому". Предмет "Опытов" — собственная жизнь, и в этом их уникальность. Мудрость должна быть найдена в себе самом, поскольку Монтень признавал самодостаточность человеческой жизни, цель которой не вне ее, но в ней самой. Потому способ философствования, предложенный Монтенем, это свободный, непредвзятый взгляд на мир, который представляется как "вечные качели", "схватывающий" моменты их качания. Эти "схваченные" моменты свидетельствуют не о сущности человека, а о его переживании самого себя в разных ситуациях или в отражениях опыта других людей. Настоящий результат жизни, полагает Монтень, — не произведения и не деяния человека, а жизнь согласно разуму, которая в себе самой получает достойный смысл и оправдание. В выработке этого смысла человек должен опираться исключительно на собственный разум. Следование любой традиции ведет к отказу человека от себя. В этом смысле весьма существенны размышления Монтеня о религии и вере. Скептицизм не есть отрицание веры. Атеизм, пишет он, является чудовищным и тягостным человеческим предположением. Не имея возможности (при отказе от суждений) рационально познать Бога, скептик может опираться только на веру, "которая обнимает и надежно охраняет высокие тайны нашей религии". Сама же религия исторична: в разное время она принимает форму тех или иных обычаев.

Значение "Опытов" Монтеня состоит в абсолютном признании ценности жизни, в умении даже трагические ее стороны рассматривать как акты присутствия жизни, поскольку при акцентировании каждого определенного момента жизни фиксируется тотальность времени.

Внутренний спор с реформаторами был стержневым в знаменитой "Утопии" Томаса Мора.

Томас Мор (1478–1535), лорд-канцлер при английском короле Генрихе VIII, входил в круг оксфордских гуманистов, был другом Эразма Роттердамского. Генрих VIII проводил политику королевской реформации, провозглашая себя главой церкви. Мор, будучи противником реформационного движения в Европе, не согласился с этим и был приговорен к смерти.

В "Утопии" представлена прежде всего морально-социальная философия. В этом труде вскрываются пороки общественно-политического устройства. Причину народных бедствий Мор усматривает в преобладании частного эгоистического интереса. "Утопия" — некий проект, в котором этический идеал всеобщности противостоит индивидуалистическому себялюбию и ведет к восстановлению "естества" — истинной человеческой природы.

Слово "утопия" означает "место, которого нет". Столицей государства Утопия является Амаурото ("исчезающий"), река называется Анидрой ("лишенная воды"), правителя зовут Адем ("не имеющий народа"), что не только предполагает игру реального и ирреального, но словно бы намекает на первозданного Адама.

Философский метод, предложенный Мором в "Утопии", — следование здравому смыслу и законам природы, основанным на разуме, что способствует устройству идеального государства. В основании такого государства лежат некоторые нормы, обеспечивающие его функционирование. В их числе — общность имущества, всеобщее обязательное участие граждан в производительном труде, ликвидация паразитического существования привилегированных сословий, равномерное распределение богатств. Общество утопийцев основано на широкой веротерпимости с признанием, однако, бессмертия души, божественного провидения и загробного воздаяния. Человеческое счастье имеет основанием рационально обусловленное удовольствие: оно должно быть "честным и благородным" и служить на благо и утешение другому.

"Утопия" Мора значительна не только тем, что признала законным протест человека, живущего в несправедливом обществе, но и прежде всего тем, что показала возможности проективных идей для построения государственности. Неслучайно рассказ ведется от имени

реального лица — Рафаэля Гитлодея, участника одной из экспедиций Америго Веспуччи, открывшего землю, которой не было ни на одной карте.

Проект нового общества, исходящий не от Бога, а от человека-творца, представляла и книга "Город солнца" Томмазо Кампанеллы (1568–1639). Реально этот проект был взят из программы Калабрийского заговора против испанского владычества на юге Италии. Кампанелла участвовал в заговоре и за участие в нем 27 лет провел в тюрьме. Кампанелла полагал, что познание (соответственно, рожденные им идеи) служит человеческой практике. Магию, значимость которой признавали все гуманисты, он считал практическим искусством, связанным с идеей одушевленности мира. Кампанелла делил магию, связанную с солярными культами, на естественную и искусственную, предполагавшую воздействие на общество изобретений человеческого ума, механизм которых неизвестен окружающим. Магия должна была способствовать переустройству мира. По мнению Кампанеллы, маг, который обязательно должен быть философом, является не только созерцателем, но действователем. Через магию не только натурфилософия, но религиозная деятельность смыкалась с политикой. Не случайно стоящий во главе Города солнца первосвященник был Метафизиком, а священники исполняли обязанности должностных лиц. Религия соляриев представляла собой сложное соединение христианства, натурфилософии, астрономии и астрологии. При храме была коллегия из 12 жрецов, где изучались астрономия и логика. Жестко регламентированная жизнь соляриев строилась на равноправии и общности имущества, поскольку предполагалось, что беды происходят от социального неравенства, частного интереса и тирании.

Реформация

Вся гуманистическая мысль была наполнена поисками "новой религии", о чем свидетельствует, например, "Платоновское богословие" Фичино, пантеистические теории Патрици и Бруно. Но собственно Реформация началась в Германии. Ее характерными

признаками были: утрата уже не связи разума и веры, а церкви и веры; перенос религиозности в план личностного сознания; формирование новой трудовой этики, которая является путем к спасению. Мирская деятельность принимает сакральную форму.

Реформация прежде всего связана с именем Мартина Лютера.

Мартин Лютер (1483–1546) — автор "Комментариев к Посланию к римлянам", "95 тезисов об индульгенциях", с которых и началась собственно Реформация, "28 тезисов к диспуту в Гейдельберге", "К христианскому дворянству немецкой нации", "О реформе христианского образования", "О вавилонском пленении церкви", "О свободе христианина", "О рабстве воли".

Идеи религиозного обновления связаны у Лютера с признанием возможности человеческого спасения главным образом на основании веры и Божественного промысла. Он провозглашает тезис "возвращения к истокам" евангельской жизни, отвергая всю традицию, со времени начала христианства, как испортившую и омертвившую его. В связи с этим он возвращается к идее непогрешимости Писания — единственного источника истины. Поскольку церковь как институт погрязла в грехе, то объявляется свобода самостоятельного толкования библейских текстов. Лютер начал новый перевод Библии, так как к тому времени в этом возникла необходимость (перевод Евангелия осуществил и Эразм Роттердамский). В Германии этого времени циркулировали десятки тысяч экземпляров разных библейских книг. Издание Лютером Библии имело огромный успех, поскольку обеспечивало прямой доступ к ней множества людей. Лютер возродил старую (идущую от Петра Абеляра) идею о непосредственном общении человека с Богом без посредства священников. Выдвигая на первый план идею Божественного предопределения, Лютер отстаивал тезис о рабстве воли. Концепция предопределения предполагала строго определенную сельскохозяйственную и ремесленную — деятельность человека, понятую как призвание и профессия, призывающую к совершенствованию и требующую рационального подхода для достижения успехов и выявления тем самым Божьего замысла.

Одним из выдающихся деятелей Реформации был Жан Кальвин (1509–1564). Как и Лютер, он полагает Священное писание непогрешимым источником истины. Человеческое рациональное

представление о Боге есть фикция. Более того, разум искажает Божественные истины и склоняет волю ко злу. По мнению Кальвина, первородный грех Адама, выразившийся в своеволии, ослабил естественные дары человека и уничтожил сверхъестественные. Поэтому спасение зависит только от степени веры в Бога, а свобода воли исключается Божественным промыслом. Кальвин строго различает идеи предопределения и провидения, которые являются центральными идеями его учения. Предопределение — это вечный совет Бога, руководящий человеческими намерениями. Статусы людей различны и строго закреплены, потому и их интенции различны. Провидение — это продолжение акта творения, распространяемое на все сотворенное в его малейших проявлениях. Первородный грех Адама совершился именно на основании провидения и предопределения. Как полагал немецкий социолог Макс Вебер, в этом положении протестантизма заключен дух капитализма. Кальвин распространил лютеровскую идею профессионального призвания не только на сельское хозяйство и ремесло, но и на все виды производства, усматривая в возможности приобретения богатства, связанной с правильно исполняемым делом, знак предопределения.

К числу критиков Лютера из среды гуманистов безусловно относится его старший современник Эразм Роттердамский (1466/69 — 1536), не сразу согласившийся с идеями Лютера. Эразм Роттердамский не порвал с католицизмом, но всерьез поставил идеи гуманизма на службу Реформации. Его трактат "О свободе воли" есть прямая полемика с Лютером. В числе его работ "Пословицы", принесшие ему шумный успех, критическое издание Нового завета, знаменитая "Похвала глупости" и др.

Для Эразма философия (в отличие от Лютера) есть знание и мудрость, но она не базируется на категориальной системе и силлогистике. В "Похвале глупости" осмеивается понятийный аппарат древних философов, равно как и церковная схоластика. Сама идея "глупца" есть призыв возвратиться к истинному естеству, снять покровы напускной учености, личины. "Глупец" Эразма — не "профан" Петрарки, исполняющий своеобразную роль, чтобы выявить пределы знания. Он представляет не тот естественный язык, которым обладает, как считал Лоренцо Валла, человек образованный. Его естество — голое, чистое, лишённое наслоений и уровней безумное,

беспамятное, расточительное, необманчивое благочестие, его способом существования является счастье.

Как противостояние лютеранству в конце XV — начале XVI в. наметился поворот в сторону согласования веры и разума, природы и благодати, приведший к возникновению направления, названного "вторая схоластика". Представителями Контрреформации были кардинал Каэтана (1468–1534) и Франсиско Суарес (1548–1617). Суарес предложил свое решение проблемы свободы воли. Бог не обуславливает свободы воли, но предвидит ее и приводит избранных к спасению. Идею предопределения Суарес заменил идеей предвидения пути, по которому душа придет к Богу.

Мистический аспект протестантизма представлен учением Якоба Беме.

Якоб Беме (1575–1624) был выходцем из крестьянской семьи и работал сапожником в саксонском Герлице. Наиболее известным его трудом стала "Аврора, или утренняя звезда" (1612).

В проблеме соотношения Бога и природы Якоба Беме интересовала сама структура Божества, раскрываемая в мире. Бог есть высочайшее единство, но это единство непознано, недоступно, и сам Бог не может Себя ни познать, ни осуществить. Потому великое таинство заключается в том, каким образом Бог "вводит себя в натуру". Одним из способов, полагает Беме, является спор, который есть следствие "изведения" себя Богом "из вечного ведения в различность воли" и введения этой "различности" в понятие естественной и тварной жизни. Само разделение Бога осуществляется ради познания. Это движение есть основание всего бытия. Бог распространяется в каждой вещи, будучи ее причиной. Теологи ищут Его вне мира, в то время как Он — в звездах, стихиях, земле, камнях, людях, животных, гадах, в зелени, листве и траве. Беме поэтически отождествлял Бога и мир. При этом, согласно Беме, злое начало неразрывно существует рядом с благом, являясь результатом разделения, т. е. самораскрытия Божественной сущности. Вывод, который можно сделать из такого созерцания Беме, таков: именно разделение-самораскрытие понуждает человека делать выбор между "да" и "нет", поскольку это коренится в природе единого бытия, предмета и явления. Они суть один предмет, но делятся на два начала и два центра. Не выбрав, нельзя увидеть вещь. Вне этих двух начал все предметы были бы ничем, остановились

бы, перестали двигаться. Это внутреннее мучение Природы, порождающей вещи из своего лона.

Для дополнительного чтения

Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1991.

Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1905.

Глазман Н.С. Мышление Джордано Бруно: единство воли и интеллекта // Философия и социология науки и техники. М., 1987.

Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Саратов, 1984.

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье. СПб., 1994.

Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М., 1985.

Глава 3. Философия нового времени (от Декарта до Канта)

XVI–XVII вв. — время, крупных перемен в жизни Европы. Сдвиги в образе жизни, системе ценностей, духовном мироощущении нашли свое отражение в новой проблематике и стиле философии. Важным событием, определившим характер и направленность философской мысли, стала научная революция. Ее начало было положено открытиями Н. Коперника, И. Кеплера, Тихо Браге, Г. Галилея, а завершение выпало И. Ньютону. Философия должна была осознать смысл и масштаб происходящих перемен и, отвечая ходу событий, ввести современников в новый мир, мир с иным местоположением самого человека в его отношении к природе, обществу, самому себе и Богу.

Новый духовный мир выстраивался и обживался людьми с трудом, в конфликтах и столкновениях. Освобождение от власти прежних традиций требовало мужества, усилий и значительного времени. Прошрое властно сказывалось и на тех, кто прокладывал пути в этот новый мир.

Мы ознакомимся в самых общих чертах с ходом развития философской мысли, занимающим во времени около двух веков (с конца XVI в. по конец 70-х гг. XVIII в.), остановившись на характеристике основных философских концепций этого периода.

Философия Фрэнсиса Бэкона

Фрэнсис Бэкон (1561–1626) родился в Лондоне в семье лорда-хранителя печати при королеве Елизавете. С 12 лет обучался в Кембрижском университете (колледж св. Троицы). Избрав политическую карьеру в качестве жизненного поприща, Бэкон получил юридическое образование. В 1584 г. избирается в палату общин, где остается до восшествия на трон Иакова I (1603 г.) и разгона парламента. Начиная с этого времени, он быстро поднимается по политической лестнице, достигнув в 1618 г. должности лорда-

канцлера. Весной 1621 г. Бэкон был обвинен палатой лордов в коррупции, предан суду и от сурового наказания был освобожден лишь по милости короля. На этом политическая деятельность Бэкона завершилась, и он всецело отдался научным занятиям, и прежде занимавшим значительное место в его деятельности.

Наиболее известный труд Ф. Бэкона "Новый Органон" вышел в свет в 1620 г. Бэкон написал за свою жизнь много книг, из которых следует упомянуть также "Опровержение философий" (1608), "О достоинстве и приумножении наук" (1623) и вышедшую посмертно "Новую Атлантиду".

В истории философии и науки Бэкон выступил как провозвестник опытного естествознания и научного метода. Ему удалось дать образ новой науки, отправляясь от твердо принятых и последовательно продуманных представлений о значении знания в обществе и человеческой жизни. Уже в Кембридже юный Бэкон остро пережил неудовлетворенность традиционной (схоластической) наукой, полезной, по его словам, лишь для побед на университетских диспутах, но не в решении жизненных задач человека и общества. Старая философия бесплодна и многословна — таков краткий вердикт Ф. Бэкона. Главным делом философа становится критика традиционного познания и обоснование нового метода постижения природы вещей. Он упрекает мыслителей прошлого за то, что в их трудах не слышно голоса самой природы, созданной Творцом.

Методы и приемы науки должны отвечать подлинным ее целям — обеспечению благополучия и достоинства человека. Это и свидетельство выхода человечества на дорогу истины после долгого и бесплодного плутания в поисках мудрости. Обладание истиной обнаруживает себя именно в росте практического могущества человека. "Знание — сила" — вот путеводная нить в прояснении задач и целей самой философии.

"Человек, слуга и истолкователь Природы, ровно столько совершает и понимает, сколько он охватывает в порядке Природы; свыше этого он не знает и не может ничего" — этим афоризмом Бэкона открывается его "Новый Органон". Возможности человеческого разума и науки совпадают, поэтому так важно ответить на вопрос: какой должна быть наука, чтобы исчерпать эти возможности?

Учение Бэкона разрешает двуединую задачу — критически проясняет источники заблуждения традиционной, не оправдавшей себя мудрости, и указывает на правильные методы овладения истиной. Критическая часть программы Бэкона ответственна за формирование методической дисциплины научного разума. Впечатляет и позитивная ее часть, но она написана, по замечанию великого Гарвея, личного врача Бэкона, "по лорд-канцлерски".

Итак, что же препятствует успешному познанию природы? Приверженность к негодным методам познания мира обусловлена, по мнению Бэкона, господством над сознанием людей так называемых "идолов". Он выделяет четыре их основных вида: идолы рода, пещеры, рынка и театра. Так образно представлены философом типичные источники человеческих заблуждений.

"Идолы рода" — это предрассудки нашего ума, проистекающие из смешения нашей собственной природы с природой вещей. Последняя отражается в ней как в кривом зеркале. Если в человеческом мире целевые (телеологические) отношения оправдывают законность наших вопросов: зачем? для чего? — то те же вопросы, обращенные к природе лишены смысла и ничего не объясняют. В природе все подчинено только действию причин и здесь законен лишь вопрос: почему? Наш ум следует очистить от того, что проникает в него не из природы вещей. Он должен быть открыт Природе и только Природе.

"Идолы пещеры" — это предрассудки, заполняющие ум из такого источника, как наше индивидуальное (и случайное) положение в мире. Чтобы освободиться от их власти необходимо достигать согласия в восприятии природы из разных позиций и при различных условиях. В противном случае иллюзии и обманы восприятия затруднят познание.

"Идолы рынка" — это заблуждения, проистекающие из необходимости пользоваться словами с уже готовыми значениями, принимаемыми нами некритически. Слова способны подменить обозначаемую ими вещь и взять ум в свой плен. Ученый должен быть свободен от власти слов и открыт самим вещам для того, чтобы успешно их познать.

И, наконец, "идолы театра" — заблуждения, проистекающие из безусловного подчинения авторитету. Но ученый должен искать истину в вещах, а не в изречениях великих людей.

"Итак, об отдельных видах идолов и об их проявлениях мы уже сказали. Все они должны быть отвергнуты и отброшены твердым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них. Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет таким же, как вход в царство небесное, куда никому не дано войти не уподобившись детям".

Борьба с авторитарным мышлением — одна из основных забот Бэкона. Следует безоговорочно признать лишь один авторитет, авторитет Священного Писания в делах веры, но в познании Природы ум должен опираться только на опыт, в котором ему открывается Природа. Разведение двух истин божественной и человеческой — позволило Бэкону примирить существенно различные ориентации познания, вырастающие на почве религиозного и научного опыта, укрепить автономность и самозаконность науки и научной деятельности. "Апофеоз заблуждений есть злейшее дело и поклонение суетному равносильно чуме разума. Однако, погрузившись в эту суету, некоторые из новых философов с величайшим легкомыслием дошли до того, что попытались основать естественную философию на первой главе книги Бытия, на книге Иова и на других священных писаниях. Эту суетность надо тем более сдерживать и подавлять, что из безрассудного смешения божественного и человеческого выводится не только фантастическая философия, но и еретическая религия. Поэтому спасительнее будет, если трезвый ум отдаст вере лишь то, что ей принадлежит".

Беспристрастный ум, освобожденный от всякого рода предрассудков, открытый Природе и внимающий опыту — таково исходное положение бэконовской философии. Для овладения истиной вещей остается прибегнуть к правильному методу работы с опытом. Бэкон указывает на две возможные дороги поисков и обнаружения истины, из которых мы должны выбрать наилучшую и гарантирующую нам успех. Первая переносит нас от чувства и частных случаев "сразу к аксиомам самого общего характера, и затем дает дорогу суждениям на основании этих принципов, уже закрепленных в их незыблемости, с тем, чтобы вывести на их основании промежуточные аксиомы; это наиболее распространенный путь. Другая — от чувства и частного приводит к аксиомам, постепенно и непрерывно поднимаясь по ступеням лестницы

обобщения до тех пор, пока не подведет к аксиомам самого общего характера; это самая верная дорога, хотя она еще не пройдена людьми". Второй путь — это путь методически продуманной и усовершенствованной индукции. Дополнив ее целым рядом специальных приемов, Бэкон стремится превратить индукцию в искусство вопрошания природы, ведущее к верному успеху на пути познания. На этом методически выверенном пути роль чистого случая и удачи в отыскании истины, также как и различий в интеллектуальной проницательности, существующих между людьми, преодолевается. "Как говорится, хромым идущий по дороге, опережает того, кто бежит без дороги. Очевидно и то, что, чем более ловок и быстр бегущий по бездорожью, тем больше будут его блуждания.

Наш же путь открытия наук таков, что он немного оставляет и силе дарований, но почти уравнивает их. Подобно тому как для проведения прямой линии или описания совершенного круга много значит твердость, умелость и испытанность руки, если действовать только рукой, — мало или совсем ничего не значит, если пользоваться циркулем и линейкой. Так обстоит и с нашим методом".

Основав свою философию на понятии опыт, истолковав чувственность как единственный источник всех наших знаний, Бэкон тем самым заложил основы эмпиризма — одной из ведущих философских традиций новоевропейской философии.

Родоначальник эмпиризма вместе с тем ни в коей мере не был склонен недооценивать значение разума. Сила разума как раз и проявляет себя в способности такой организации наблюдения и эксперимента, которая и позволяет услышать голос самой природы и истолковать сказанное ею правильным образом. Отличая себя от тех, кого сам Бэкон называл эмпириками и догматиками, он поясняет существо своей позиции следующим образом: "Эмпирики, подобно муравью, только собирают и довольствуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, производят ткань из самих себя. Пчела же избирает средний способ: она извлекает материал из садовых и полевых цветов, но располагает и изменяет его по своему умению. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и механических опытов, но изменяет его и

перерабатывает в разуме. Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз двух этих способностей — опыта и рассудка". Почему же он тем не менее остается философом эмпиризма? Ценность разума — в его искусстве извлечения истины из опыта, в котором она заключена. Разум как таковой не содержит в себе истин бытия и, будучи отрешен от опыта, неспособен к их открытию. Опыт, таким образом, имеет основополагающее значение. Разум можно определить через опыт (например, как искусство извлечения истины из опыта), но опыт в своем определении и пояснении в указании на разум не нуждается, а потому может рассматриваться как инстанция самостоятельная и от разума независимая.

Основы альтернативной эмпиризму рационалистической традиции были заложены французским философом Рене Декартом. Но прежде чем перейти к ее характеристике остановимся вкратце на той картине мира, которую предложил Бэкон, основываясь на систематическом применении своего метода познания.

Бэконовское учение о бытии складывается в контексте неустанно подчеркиваемого активного контакта исследователя с природой. Ученый в первую очередь не наблюдатель и созерцатель, а экспериментатор. "Дело и цель человеческого могущества в том, чтобы производить и сообщать данному телу новую природу или новые природы". И Бэкон строит такую концепцию бытия, которая как бы гарантирует исследователю самую возможность достижения успеха в деле практического овладения миром, ибо "пути к человеческому могуществу и знанию ближайшим образом сплетены один с другим и едва ли не одни и те же". Он выделяет в окружающем нас мире, образованном бесчисленным многообразием конкретных вещей и явлений, простые природы и их формы, знание которых и позволяет нам овладеть ходом процессов и уметь их контролировать. Формы это то, что характеризуется качественной неразложимостью, что обладает постоянством и дает ключ к пониманию источников изменений вещей. Это и то, что можно интерпретировать как скрытые от глаз структуру и закон протекания явления, наделенные качественным своеобразием. В этом понятии как бы сплетены между собой и слиты качественные субстанции и типологически отличные друг от друга структурированные процессы (законы порождения и превращения).

Так, тепло как природа обладает формой, которая представляет собой и закон тепла. "Ибо форма какой-либо природы такова, что когда она установлена, то и данная природа неизменно за ней следует. Итак, форма постоянно пребывает, когда пребывает и эта природа, она ее вполне утверждает и во всем присуща ей. Но эта же форма такова, что когда она удалена, то и данная природа неизменно исчезает. Итак, она постоянно отсутствует, когда отсутствует эта природа, постоянно удерживает ее и только ей присуща". Бэконовские формы в качестве базисных структур бытия сочетают в себе трудно отделимые друг от друга представления, с одной стороны, о качественно простых природах, а с другой, — о чём-то более близком будущим объяснительным моделям механистического естествознания. Так, к примеру, трактовка формы теплоты как рода внутреннего движения в телах вполне согласуется с будущей ее физической интерпретацией.

Мир Бэкона — яркий предвестник мира новоевропейской науки, ее духа и метода, но в нем еще отчетливо различимы приметы и приемы средневекового мирозерцания.

Философия Рене Декарта

Рене Декарт (1596–1650) родился в семье, принадлежавшей к знатному роду Турени, что предопределяло его будущее на стезе воинской службы. В школе иезуитов, которую закончил Декарт, у него обнаружилась сильная склонность к занятиям математикой и безусловное неприятие схоластической традиции. Ратная жизнь (а Декарту пришлось участвовать в Тридцатилетней войне) не привлекала мыслителя и в 1629 г. он оставляет службу, удаляется от света, избирает местом своего пребывания самую свободную тогда страну Европы — Голландию — и в течение 20 лет занят исключительно научными трудами. В 1649 г. он принимает приглашение шведской королевы Христины помочь ей основать Академию Наук. Непривычный для философа режим дня (встречи с "царственной ученицей" в 5 часов утра), суровый климат Швеции и напряженная работа стали причиной его преждевременной кончины.

Декарт по праву считается одним из основателей философии нового времени. Ему принадлежит заслуга ясной и глубокой

формулировки основных интуиций и допущений рассматриваемого нами классического периода новоевропейской философии.

Отправной точкой философствования Декарта становится общая им с Бэконом проблема достоверности знания. Но в отличие от Бэкона, который ставил на первый план практическую основательность знания и акцентировал значение предметной истинности знания, Декарт искал признаки достоверности познания в сфере самого знания, его внутренних характеристик. Отклоняя, подобно Бэкону, авторитет как свидетельство истины, Декарт стремился к разгадке тайны высочайшей надежности и неотразимой привлекательности математических доказательств. Их ясность и отчетливость он справедливо связывает с радикально глубокой работой анализа. В результате сложные проблемы удастся разложить на предельно простые и дойти до уровня, на котором истинность или ложность утверждения может быть усмотрена непосредственно, как в случае математических аксиом. Располагая такими очевидными истинами, можно уверенно проводить доказательства, относящиеся к сложным и заведомо неясным случаям.

Декарт развивает специальное учение о методе, которое он сам резюмирует в следующих четырех правилах:

1) Не принимать ничего на веру, в чем с очевидностью не уверен. Избегать всякой поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению;

2) разделять каждую проблему, избранную для изучения, на столько частей, сколько возможно и необходимо для наилучшего ее разрешения;

3) располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу;

4) делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Эти правила можно обозначить соответственно как правила очевидности (достижение должного качества знания), анализа (идущего до последних оснований), синтеза (осуществляемого во всей

своей полноте) и контроля (позволяющего избежать ошибок в осуществлении как анализа, так и синтеза). Продуманный так метод следовало применить теперь к собственно философскому познанию.

Первая проблема состояла в том, чтобы обнаружить очевидные истины, лежащие в основе всего нашего знания.

Декарт предлагает с этой целью прибегнуть к методическому сомнению. Только с его помощью можно отыскать истины, усомниться в которых невозможно. Следует заметить, что испытанию на несомненность предъявляются исключительно высокие требования, заведомо превосходящие те, что вполне удовлетворяют нас, скажем, даже при рассмотрении математических аксиом. Ведь и в справедливости последних можно усомниться. Нам же необходимо найти такие истины, в которых усомниться невозможно.

Можно ли сомневаться в своем собственном существовании, в существовании мира, Бога? В том, что у человека две руки и два глаза? Подобные сомнения могут быть нелепы и странны, но они возможны. В чем же нельзя усомниться? Заключение Декарта лишь на первый взгляд может представиться наивным, когда он такую безусловную и неоспоримую очевидность обнаруживает в следующем: я мыслю, следовательно, существую (лат., *cogito, ergo sum*). Справедливость несомненности мышления подтверждается здесь самым актом сомнения как актом мысли. Мышлению отвечает (для самого мыслящего "Я") особая, неустраимая достоверность, заключающаяся в непосредственной данности и открытости мысли самой себе.

Декарт получил лишь одно несомненное утверждение — о самом существовании познающего мышления. Но в последнем заключено много идей, некоторые из которых (например, математические) обладают высокой очевидностью как идеи разума. Так, в разуме заложено убеждение, что кроме меня существует мир. Как доказать, что все это не только идеи разума, не самообман, но и существующее на самом деле? Это вопрос об оправдании самого разума, о доверии к нему.

Декарт разрешает эту проблему следующим образом. Среди идей нашего мышления находится идея Бога, как Совершенного Существа. А весь опыт самого человека свидетельствует о том, что мы, люди, существа ограниченные и несовершенные. Каким же образом эта идея оказалась присуща нашему уму? Декарт склоняется к единственно

оправданной на его взгляд мысли, что сама эта идея вложена в нас извне, а ее творец и есть Бог, создавший нас и вложивший в наш ум понятие о себе как о Совершеннейшем Существе. Но из этого утверждения вытекает необходимость существования внешнего мира как предмета нашего познания. Бог не может обманывать нас, он создал мир, подчиняющийся неизменным законам и постижимый нашим разумом, созданным им же. Так, Бог становится у Декарта гарантом постижимости мира и объективности человеческого познания. Благоговение перед Богом оборачивается глубоким доверием к разуму.

Вся система аргументации Декарта делает вполне понятной его мысль о существовании врожденных идей в качестве одного из основоположений рационалистической теории познания. Именно врожденным характером идей объясняется сам эффект ясности и отчетливости, действительности интеллектуальной интуиции, присущей нашему уму. Углубляясь в него, мы оказываемся способными познавать сотворенные Богом вещи. Ясность и отчетливость представлений являются поэтому и критериями истинности (достоверности) наших знаний.

Декарт полагает, что все возможные вещи составляют две самостоятельных и независимых друг от друга (но не от создавших их Бога) субстанции духовную и телесную. Эти субстанции познаются нами в их основных атрибутах; для тел таким атрибутом является протяжение, для душ — мышление. Телесная природа последовательно представлена у Декарта концепцией механицизма. Вечно движущийся мир, подчиненный законам механики, исчислимый математико-геометрическим образом, заготовлен для триумфального шествия математического естествознания. Природа — чисто материальное образование, ее содержание исчерпывается исключительно протяжением и движением. Основными ее законами являются принципы сохранения количества движения, инерции и первоначальности прямолинейного движения. На основе этих принципов и методически контролируемого построения механических моделей, разрешимы все познавательные задачи, обращенные к природе. Так, животные и человеческие тела подчинены действию тех же механических принципов и представляют собой "самодвижущиеся

автоматы", никаких "живых начал" в органических телах (как растительных, так и животных) не имеется.

Наиболее трудная проблема философии Декарта — отношение души и тела у человека. Если у животных нет души, и они представляют собой бездушные автоматы, то в случае человека это очевидным образом не так. Человек способен управлять своим телом с помощью ума, а ум — испытывать на себе влияние тела. Сложность проблемы заключалась в объяснении воздействия двух совершенно разных по своей природе субстанций. Душа едина, непротяженна и неделима. Тело протяженно, делимо и сложно. Декарт, проявлявший большой интерес к успехам тогдашней медицины, отнесся с особым вниманием к шишковидной железе, расположенной в центральной части головного мозга, и связал с ней место, в котором душевная субстанция взаимодействует с телесной. Хотя душа как начало непротяженное и не занимает места, но она "пребывает" в указанной железе, она — "седалище души". Именно здесь материальные жизненные духи и вступают в контакт с душой. Раздражение из внешнего мира передается по нервам в головной мозг и возбуждает пребывающую там душу. Соответственно, самостоятельное возбуждение души приводит в движение жизненные духи, и нервный импульс завершается мышечным движением. Связь души и тела в целом укладывается в схемы, по существу, механического взаимодействия.

Основные моральные установки картезианства легко извлекаются из общей направленности его философии. Укрепление господства разума над чувствами и страстями тела — исходный принцип для поиска формул нравственного поведения в самых разнообразных жизненных ситуациях. Декарта отличает своего рода растворение феномена воли в чистом интеллектуализме. Свобода воли определяется им посредством указания на следование "логике порядка". Одно из жизненных правил Декарта звучит так: "Побеждать скорее себя самого, нежели судьбу, и менять скорее свои желания, чем мировой порядок; верить, что нет ничего, что было бы целиком в нашей власти, за исключением наших мыслей".

Начиная с Декарта, новые ориентации философской мысли, в которых центральное место занимает мысль и сам человек, обретают классически ясный характер.

Эмпиризм и рационализм после Бэкона и Декарта

Последующее развитие новоевропейской философии протекало в творческом противостоянии эмпиристской и рационалистической традиций, пока не пришло время для попыток их синтеза и преодоления.

В сущности, и эмпиризм и рационализм были воодушевлены общей задачей борьбы с Традицией, олицетворявшей мир жизни и культуры европейского Средневековья. Оба были захвачены проблемой достоверности человеческого знания, расчисткой путей для победного шествия науки. В контексте глубоких жизненных перемен осмысливались проблемы нравственного, общественно-политического и правового существования европейского человека.

Рационалистическая традиция после Декарта нашла своих самых выдающихся представителей в лице Бенедикта Спинозы и Готфрида Лейбница.

Бенедикт (Барух) Спиноза (1632–1677) — нидерландский философ. Родился в семье купца. Возглавив после смерти отца (1654) его дело, Спиноза одновременно завязал научные и дружеские связи вне еврейской общины Амстердама, в которую входила его семья. Большое влияние на Спинозу оказал Ванини, а также Уриель Акоста — представитель еврейского вольномыслия. Руководители общины подвергли Спинозу "великому отлучению" (1665). Спасаясь от преследований, Спиноза жил в деревне, зарабатывая средства к существованию шлифовкой линз, затем — в Рейнсбурге, предместье Гааги, где и создал свои философские произведения^[4].

Спиноза рассматривал свою философию как развитие и завершение картезианской философии. Главное свое философское произведение, "Этику", он написал, строго подражая методу математического доказательства. Каждая часть "Этики" открывается списком определений и аксиом, а затем следовали доказательства теорем и вывод следствий.

Одно из основных понятий Спинозы — понятие единой и бесконечной субстанции, названной им Богом и Природой одновременно. Тем самым в отличие от Декарта он стал на точку зрения философского монизма, признающего единое первоначало

мира. Субстанция обладает бесконечным множеством атрибутов, из числа которых человеку открыты только два: протяженность и мышление. Каждый из атрибутов включает в себе всю полноту содержания субстанции, но вместе с тем в только ему присущей определенности или (используя метафору "языка") выражает его на собственном языке. В силу этого, например, порядок и связь идей полностью отвечают порядку и связи вещей (и то, и другое выражают одинаковое субстанциальное содержание, но в одном случае — на "языке" протяжения, а в другом — мышления), и мучительная для дуализма Декарта проблема отношения души и тела получило свое более удовлетворительное разрешение.

Каждый из атрибутов представлен как множество единичных вещей (модусов), в которых мы открываем проявление отдельного атрибута, образующего их сущность. Человек тем самым, имея тело и душу, познается и в плане протяженности и в плане мышления. Тело и душа суть разные выражения одной сущности. Познавая тело, мы познаем душу, и наоборот.

Единство в пестром многообразии вещей можно усмотреть лишь посредством интеллектуальной интуиции, дающей нам ясное знание. Чувственное (низшее по своему значению) знание усматривает только множественность вещей и не способно подняться до понимания единства их божественной природы. А подлинная мудрость одновременно преодолевает тщету смутных желаний и слепую власть человеческих страстей, и обретает подлинную свободу в спокойном и ясном мирозерцании. Достижение этого состояния есть высшая задача нравственности. В нем и только в нем человек обретает счастье высшего качества — счастье, питаемое интеллектуальной любовью к Богу. Знаменитое изречение Спинозы: "Не плакать, не смеяться, но понимать" — прекрасно передает общий тон свойственного ему интеллектуализма.

Таким образом, Спиноза углубляет звучащую у Декарта тему обретения человеком свободы на путях подчинения разуму человеческих страстей. Убежденность в том, что активность человека определена лишь действием ясных идей разума вело с непреложностью к отождествлению воли и разума, реальной причины и логического основания.

На основе этики Спиноза развивает основные положения своей политической философии. Рационалистическая доктрина дает четкие основания для классически ясной формулировки идеи государственного договора как разумной основы общественной жизни. Из трех форм государственного устройства: абсолютной монархии, аристократии и демократии в качестве наилучшей Спиноза выбирает демократию. Ее достоинство он видит в том, что здесь "никто не переносит своего естественного права на другое лицо так, чтобы самому потерять всякое дальнейшее участие в общественных совещаниях". Заметим, что на общем духе и пафосе философии Спинозы сказалась атмосфера жизни самой свободной страны тогдашней Европы — Голландии.

Другим выдающимся представителем рационализма был Лейбниц.

Готфрид Лейбниц (1646–1716) — немецкий философ, математик, физик, изобретатель, юрист, историк, языковед. Изучал юриспруденцию и философию в Лейпцигском и Йенском университетах. С 1676 г. состоял на службе у ганноверских герцогов, сначала в качестве придворного библиотекаря, затем герцогского историографа и тайного советника юстиции. Основные философские сочинения: "Рассуждения о метафизике", "Новая система природы", "Новые опыты о человеческом разуме", "Теодицея", "Монадология".

Подобно Спинозе Лейбниц захвачен проблемами, поставленными Декартом. И также как Спинозу его не удовлетворило решение вопроса об отношении тела и души. Развивая идеи Декарта, он выдвинул отличную и от него, и от Спинозы систему рационализма. Решительно отклонив картезианский дуализм, Лейбниц вместе с тем не принял и всепоглощающего пантеизма Спинозы, растворившего в Боге все сущее.

Центральное понятие философии Лейбница — понятие монады. Монада простая неделимая сущность, и весь мир представляет собой собрание монад. Каждая из них замкнута в себе ("не имеет окон" во внешний мир) и неспособна влиять на другие. Бытие монад поглощено внутренней деятельностью представления. Мир монад строго иерархичен. Они располагаются от низших к высшим и венчающей их все — Богу. Низшие монады образуют уровень обычного материального бытия и отличаются исчезающе малой способностью к

ясному представлению ("пребывают в смутном сне"), нарастающему по мере восхождения к высшей — Богу. Только последнему принадлежит исчерпывающая полнота представления, ясное знание всего и, как следствие этого, максимум действия, активности. Весь мир монад есть в конечном счете отражение Бога как верховной монады, и в этом заключены основания для развитой Лейбницем концепции философского оптимизма, провозглашающей, что наш мир есть лучший из всех мыслимых миров. Плюралистический мир Лейбница пронизан единством содержания, предустановленной гармонией, олицетворенной верховной монадой.

Применительно к проблеме отношения души и тела монадология Лейбница явилась способом сохранить независимость души и тела и в то же время объяснить несомненный факт согласованности их действий. Поскольку основной вектор совершенства монад направлен от их бессознательного состояния к состоянию совершенного знания, постольку Лейбниц был согласен с эмпириками в их утверждении, что чувства — исходная ступень познания. Но только исходная! Поскольку всякая душа — монада, и ее деятельность направлена лишь на самое себя, то познание есть лишь процесс постепенного осознания того, что имеется в состоянии бессознательного. Тем самым Лейбниц вносил некоторые изменения в декартовскую теорию врожденных идей. Последние даются человеку как возможность, к которой он может прийти как к бессознательному в нем. Такое решение ослабляло силу эмпиристской критики теории врожденных идей, оставляя в неприкосновенности строго автономный характер Разума.

Как можно убедиться, наиболее уязвимой стороной рационалистических воззрений оказалась трактовка отношения души и тела. Автономность разума как безусловное требование для самой возможности формулировки рационалистической доктрины осложняло ее развитие и применение. С трудностями иного характера сталкивались философы, развивавшие традиции эмпиризма.

К числу наиболее видных представителей эмпиризма в философии, начало которому было положено Ф. Бэконом, необходимо отнести в первую очередь английских философов Т. Гоббса, Дж. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма, а также французов Э. Кондильяка, К. Гельвеция, П. Гольбаха, Д. Дидро и многих других. Здесь мы остановимся на краткой характеристике философии Локка, Беркли и Юма.

Джон Локк (1632–1704) родился в пуританской семье мелкого землевладельца. Окончил Вестминстерскую школу и колледж в Оксфорде, в котором затем преподавал; занимался экспериментальной химией, метеорологией и медициной. В 1668 г. избран членом Лондонского королевского общества. Став в 1667 г. домашним врачом, а затем секретарем лорда Эшли (графа Шефтсбери) — видного общественного деятеля времен Реставрации, Локк приобщился к активной политической жизни. Вслед за Шефтсбери, спасаясь от преследования английского правительства, в 1683 г. эмигрировал в Голландию, где сблизился с кругом Вильгельма Оранского, и после провозглашения того королем Англии возвратился в 1689 г. на родину. Главный философский труд "Опыт о человеческом разуме", над которым Локк работал около 20 лет.

Вопрос о происхождении, достоверности и границах человеческого знания Джон Локк определил как одну из основных задач своей философии. Ответ на него должен был послужить надежным основанием для всех предприятий человеческого разума. Следуя Бэкону, Локк определяет опыт как основу всякого знания. Этот выбор диктовался, в частности, и полным неприятием альтернативной (рационалистической) позиции, связывавшей себя признанием существования врожденных идей. Согласно Локку, непредубежденная критика этой концепции не оставляло ей никакого права на существование. Есть целые народы, не имеющие понятия о Боге, а дети и идиоты не знают законов логики. Как тогда объяснить якобы врожденный характер этих идей? Ослабляя свой тезис о врожденности части человеческих идей до признания лишь возможности обнаружить в душе их содержание, сторонники рационализма доводили его до нелепости, ибо такой возможности существования отвечают все идеи нашего ума. Парадоксально и положение о том, что люди владеют идеями, которую могут не осознавать.

Локк принял прямо противоположное допущение: душа человека должна быть уподоблена чистой доске (*tabula rasa*), письмена на которой способен оставить лишь опыт. Опыт и должен стать главным предметом философского исследования.

Локк различает два вида опыта: опыт внутренний и внешний. Последний есть то, что мы называем внешним чувством, а первый относится к познанию внутреннего мира самого человека. Что

касается достоверности знания, приобретаемого на основе того или иного вида опыта, то несомненное преимущество должно быть отдано внутреннему опыту, так как его содержание является непосредственно данным человеку. Но на пути аналитического разложения внутреннего опыта не обнаруживается никакого присутствия разума в качестве самостоятельной инстанции или силы. Это дало Локку основание для мысли, что, как бы ни понимать разум, в нем не содержится ничего другого, что не содержалось бы в чувстве.

Что касается внешнего опыта, то его содержание сводимо к такой форме психического переживания как ощущение. По терминологии Локка ощущения являются идеями. Это очень важное понятие, на котором необходимо остановиться. Идеи, по Локку, есть все то, что воспринимается душою в себе самой или является непосредственным объектом восприятия, мышления или интеллекта. Ум способен лишь к комбинированию идей, но независимо от его силы неспособен ни уничтожить, ни изобрести новые ("простые") идеи. В этом сказывается основополагающий смысл опыта как источника идей.

Достоверность внешнего опыта характеризуется меньшей надежностью. Локк даже уклонялся от твердого ответа на вопрос об источниках ощущений. Тем не менее он далек от скептицизма и развивает целую теорию о первичных и вторичных качествах, призванную прояснить вопрос: в каких отношениях чувственные восприятия адекватно представляют характер вещей, а в каких нет? Так, первичные качества — это математические и пространственно-временные характеристики: фигуры, величины, положения и движения, а вторичные (неадекватные вещам) — цвет, вкус, запах и т. п.

Осознание Локком недостаточности эмпиризма для обоснования существования вполне определенной по своему характеру внеопытной реальности побудило его, во-первых, держаться границ опыта и воздерживаться от постановки вопросов, заведомо выходящих за его рамки, и, во-вторых, при определении условий истинности наших представлений говорить о согласии их не с вещами, а друг с другом. Заслуживает упоминания локковская теория абстракций, показывающая как из сопоставления чувственных данных возникают абстрактные (общие) понятия.

Чувство меры и здравый смысл являются характерными особенностями философии Локка. Им он во многом обязан своей исключительной популярностью, громадным влиянием на представителей французского Просвещения XVIII в. Хотя сам Локк был далек от материализма (и отклонял даже деизм), тем не менее его философия во многом определила приход французского материализма XVIII в.

В отличие от Локка другой представитель английской эмпирической традиции Джордж Беркли использует идеи эмпиризма в несколько неожиданном, но согласном с его общим духом направлении. Беркли обратил внимание на то, что локковское различие первичных и вторичных качеств вряд ли может быть оправдано с эмпиристской точки зрения. И протяжение, и вкус равно даны нам в качестве ощущений. Все попытки сконструировать из ощущений независимо существующие материальные тела выходят за пределы возможностей эмпиризма и способны населить мир, по выражению Беркли, химерами разума вроде бескачественной материальной субстанции, носителя первичных и вторичных качеств. Логичней принять существующими вещи, которые и есть комбинации, комплексы наших ощущений. Существовать, значит быть воспринимаемым — таков принцип философии Беркли. Пафос этого утверждения заключается в том, чтобы отстоять образ мира таким, каким он открывается нам в чувственном восприятии. Ведь для набравшего силу и получившего все большее распространение механистического материализма, этой главной опоры атеизма и свободомыслия, мир лишен цвета, вкуса, запаха и т. п. и населен бескачественными материальными субстанциями, действия которых на наши органы чувств и ответственны за субъективные вторичные качества, не существующие в вещах как таковых. Но утверждая адекватность ощущений свойствам вещей, взаимоопределимость вещей (как комплексов ощущений) и комплексов ощущений (как вещей), Беркли попадает в ловушку солипсизма, согласно которому, если вещи суть комплексы ощущений, то существует только обладатель этих ощущений, а мир есть лишь его ощущения. Естественно, что этого вывода следовало избежать, и Беркли был вынужден дополнить свою теорию познания спиритуалистической метафизикой, трактовавшей природу вещей как живых символов

Божественного ума. Такая концепция, по крайней мере, более отвечала традиционному религиозному восприятию мира.

Следует отметить, что с самого начала своих философских исследований Беркли стремился согласовать принципы эмпиризма с началами религиозного мирозерцания, разрушить основательность связки эмпиризма и материализма. Будучи священнослужителем, он был озабочен тем, чтобы дать высоко ценимой им теории Ньютона истолкование, основанное на принципах номинализма и феноменализма и тем самым активно противодействовать ее материалистической трактовке. Проблема согласия истин религиозной веры и все больше покоряющих общественность (в том числе и глубоко верующих людей) истин науки, неотделимых от питающих ее новых теоретико-познавательных установок (в частности, от эмпиризма, чрезвычайно характерного для научной культуры Англии), и явилась основанием для рождения столь причудливой версии философского эмпиризма.

Другим крупнейшим представителем английского эмпиризма был Дэвид Юм. С его именем связывают исчерпание логических возможностей эмпиризма в качестве одной из традиций классической философии.

Юм подверг тщательному анализу положение эмпиризма, каким оно оказалось после Локка. Его последователи, по суждению Юма, не смогли держаться строгого предписания — не покидать пределы опыта. Они клонились к метафизике либо материалистического, либо (подобно Беркли) спиритуалистического толка. Согласно Юму, это было обусловлено известными недостатками самого локковского учения. За ложные шаги в сторону метафизики ответственны два важных понятия, не подвергнутых строгому испытанию эмпиризмом. Это понятия причинности и субстанции.

Причинность, как порождающую связь и зависимость между явлениями материального или духовного мира, необходимо отклонить со всей возможной решимостью, руководствуясь принципом эмпиризма. Опыт в том, что касается причинности, свидетельствует лишь о связи явлений во времени (одно предшествует другому), но ничего не говорит и не может сказать в пользу действительного порождения одного явления другим. Поэтому идея причинности имеет исключительно субъективное, а не объективное значение и обозначает

собой основанную на психологии привычку ума. Именно она создает иллюзию логически необходимой связи между причиной и следствием, чего опыт никогда не может подтвердить хотя бы в силу своей конечности. То же самое относится и к понятию субстанции. В опыте даны впечатления (восприятия), которые истолковываются в качестве действия вещей на наши познавательные способности. Но и здесь речь должна идти о простой психологической привычке истолковывать совместно данные в опыте свойства в качестве вещи. Ведь опыт, строго говоря, не включает в себе никаких "вещей", кроме совместно встречающихся групп свойств (ощущений). Представление, согласно которому есть нечто, являющееся носителем (или обладателем) многих свойств, не усматриваемо в данном нам содержании опыта.

Выводы Юма относительно возможностей нашего познания полны скептицизма. Однако этот скептицизм обращен против метафизических притязаний нашего ума на знание реальности такой, какова она есть сама по себе. Познание же ограничено пределами опыта, и только в них оно обладает подлинной действенностью и ценностью. Юм был горячим поклонником ньютоновской физики и математического естествознания. Он приветствовал научное познание, строго основанное на опыте и следующее только ему, и был полон скептического отрицания, обращенного на метафизику и вообще на всякое знание о сверхчувственном мире. Математика в его учении заслуживает наивысших похвал потому, что ограничивает себя познанием отношений, существующих между идеями опыта. А как с остальным? "Если, удостоверившись в этих принципах, мы приступим к просмотру библиотек, какое опустошение должны мы будем произвести в них! Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего кроме софистики и заблуждений".

Философия Юма оказалась своего рода конечным пунктом в развитии эмпиризма. В ближайшее за Юмом столетие его представителям не удалось внести сколько-нибудь существенного

вклада в его развитие. Аргументы Юма сыграли важную роль в дальнейшем развитии европейской философии.

Философия Просвещения

Духовная и культурная жизнь Европы XVIII в. отмечена исключительной популярностью и широким распространением идей, провозглашающих всевластие человеческого разума и непреложность общественного прогресса в утверждении гуманных начал жизни. Эта эпоха в культурной истории Европы получила свое обозначение как эпоха Просвещения. Ее выделение в историко-философском отношении обязано в первую очередь присущей ей идеологической и культурной целостности. Хотя философские позиции признанных деятелей эпохи Просвещения существенно отличны друг от друга, но вместе с тем эти отличия перекрываются отчетливой доминантой ведущих тем и решений, дающих все основания для сближения смысла и характера их деятельности. Эпоха Просвещения не заключала в себе исключительно оригинальных, ранее невысказанных до нее философских идей. Ее творческая мощь сказалась на их утверждении и тем самым осуществлении необратимых перемен в системе ценностей и ментальности европейца, подготовивших условия для масштабных перемен в культурной и общественной жизни.

Ведущая тема Просвещения — тема Разума. В этой человеческой способности философы усматривали основание для всех благотворных перемен в человеческой жизни. Обретение Разума — это и вступление человечества в состояние совершеннолетия, пору мужественной ответственности, дерзающей взять в свои руки собственную судьбу. Разум открывал новые возможности человеческой и общественной жизни, обеспечивая их не только своим позитивным могуществом и нашей решимостью им воспользоваться, но и не менее важной очистительной, критической работой.

Чем же был Разум Просвещения, какие из предшествующих этой эпохи концепций разумности оказались воплощенными в нем? Просвещение тяготело к пониманию разума и разумности, данными человеку не от века, но крепнущими и набирающими свою силу в полноте осваиваемого опыта. Разделяя культ Разума вместе с

Декартом, Спинозой и Лейбницем, оно ближе к локковской трактовке его природы. В философии Просвещения разум обрел исключительно динамический характер, он воплотил в себе принцип и саму способность к безостановочному движению познания. В его образе акцентировался не аспект созерцания, не сила проникновения в глубину вещей и схватывания последних и окончательных истин мироздания, но именно бесконечность движения и неугасающее стремление к истине.

Эта в значительной степени новая духовная установка прекрасно выражена ярчайшим представителем Немецкого Просвещения Готхольд Эфраим Лессингом (1729–1781): "Если бы Бог держал в правой руке все истины, а в левой единственное и всегда живое стремление к истине (даже если в придачу к нему я буду всегда и во всем ошибаться) и сказал бы мне: "Выбирай", я бы смиренно бросился на колени перед Его левой рукой и сказал: "Отче, дай мне это! Право на чистую истину принадлежит только Тебе!"

В этой духовной установке отчетливо усматривается прочность нового места мысли в стихии человеческой жизни. Оно заключено теперь в практической по преимуществу деятельности, данной в бесконечной перспективе прогресса. В заново обретенном земном мире как бы угасает интуиция "конца и свершения всех дел", бывшая одним из смысловых центров европейской культуры предшествующих веков. Это сказалось и на почти инстинктивном неприятии духа завершенных философских систем. В статье "Системы", помещенной в знаменитой французской "Энциклопедии, или Толковом словаре наук, искусств и ремесел" и принадлежащей одному из ее редакторов Д'Аламберу, выносится суровый приговор этой моде еще недавнего времени: "...такие системы, будучи далеки от того, чтобы рассеять содержащийся в метафизике хаос, пригодны лишь для того, чтобы поражать воображение дерзостью следствий, к которым они приводят, обольщать рассудок ложной видимостью очевидности, поддерживать в рассудке самые чудовищные заблуждения, увековечивать споры и тем самым запальчивость и озлобление участников этих споров". Слов нет, существуют системы, поражающие наш ум красотой и архитектурным великолепием искусства человеческого интеллекта, но это всегда постройки на слабом фундаменте, и "хотя это творение возвышенного ума, творение все части которого расположены в восхитительном

порядке, никто не окажется столь мало мудр, чтобы пожелать поселиться в этом здании". Что же может противостоять системам, претендующим на завершенность? Антитезой для них являются "системы, основанные на фактах". Факт, а не отвлеченный принцип — вот что образует подлинную точку опоры в деятельности человеческой мысли. Образец истинных систем усматривается в физике Ньютона, "которая опирается на эксперименты и которая их осмысливает посредством строгих и точных рассуждений, не прибегая к туманным объяснениям".

Очевидный сдвиг в общей мыслительной культуре Просвещения от разума метафизического к разуму научному представляется чрезвычайно важным для понимания логики развития европейской философии XVIII в. Недоверие к метафизике преобладало в настроениях деятелей Просвещения. Локку принадлежит впечатляющее сравнение метафизика с человеком, не имеющим средств, не знающим и того, какие деньги в ходу, но ведущего счет огромными суммами, пользуясь для этого жетонами, которые он именует "луидорами", "ливрами", "экю". Но все манипуляции такого рода ничего не меняют по существу, их суммы остаются суммой жетонов. Так и у метафизика, какими бы рассуждениями он не занимался, его заключения остаются всего лишь словами. Острое ощущение чисто вербальной природы метафизического творчества рождено приятием и высоким доверием к тому употреблению Разума, которое практикуется в сфере научного труда. В моду входит стиль философствования, отличавший Локка, проникнутый ясностью формулируемых утверждений, уважением к данным опыта и уклоняющийся от сомнительных метафизических поползновений. Следует отметить, что решительность ньютоновского отказа от выяснения природы тяготения, не помешавшего ему создать впечатляющую систему мира (своего рода образцовый продукт образцового использования человеческой разумности), произвел сильное впечатление на формировавшуюся стилистику просветительского мышления.

Антиметафизичность философии Просвещения тесно связана с отчетливой антиклерикальной его установкой. Свобода научного поиска не согласуется с авторитарностью позитивных религий Откровения. Поэтому последние неминуемо окутаны суеверием и

невежеством, влекущими за собой нетерпимость и фанатизм. Часть философов Просвещения занимают отчетливую атеистическую и материалистическую позицию (это относится главным образом к представителям Французского Просвещения), но для подавляющего их большинства проблемы религиозной веры имели важное значение. Наиболее характерным решением в этой области была позиция деизма, принимавшая творение мира Богом и даже допускавшая его вмешательство в течение земных дел. Вместе с тем вера во всемогущего Бога удовлетворяла себя в попытках обретения рациональной и естественной религии. Права Разума в делах Веры заявлены с исключительной силой. Его контролю подвластно и Священное писание, требующее освобождения от всех несообразностей, чудес и чисто человеческих заблуждений. Поместить Веру в границы Разума — таков девиз английского деиста Д. Толанда. Он был убежден в том, что все полезное и необходимое в религии "должно быть легко усвоено и созвучно нашим знаниям". Вольтер прямо апеллировал к безусловности существования "механика, с выдающимися инженерными способностями", так как мировой порядок проникнут разумностью. По Вольтеру, религия деиста — самая древняя и самая распространенная. Для него существование Бога не вопрос веры, а, скорее, результат работы разума, здравого смысла. Поэтому почти всё, кроме поклонения Высшему Существу и повиновения Его вечным заповедям, является суеверием. Суеверие, зародившись во времена язычества, с одобрения иудаизма поразило и христианскую церковь при ее возникновении. А много суеверий — много фанатизма, влекущего за собой только несчастья и беды. Потому и раздается боевой клич Вольтера: "Раздавите гадину!"

Установка Просвещения на разумность мирового порядка, убежденность в очистительной силе знания сообщало ему характерный и устойчивый оптимизм, сказывавшийся на высокой доверчивости ко всему естественному. Этот эпитет обретает особую значительность. Он приложим столько же к религии, сколько и к правам человека, его природе и нравственности, к законам человеческого общежития. Естественный — это не просто натуральный, но и (прежде всего!) не-сверхъестественный, а, следовательно, рациональный.

Большое общефилософское и культурное значение имела смысловая конструкция — "человека вообще", сложившаяся в эпоху Просвещения. Своеобразная сила этого понятия вырастала на основе утверждавшейся всеобщности разумного и рационального. Понятно, что реальный и конкретный индивид захвачен силой случайных и внеразумных обстоятельств, он подвластен действию личных страстей, корпоративных эгоистических интересов, заблуждений и суеверий, разделяемых вместе с другими. Но свет разума и отступление тьмы невежества открывает иное измерение в нем самом, рождая новые чувства и новую настроенность. Их прекрасно выразил один из родоначальников Французского Просвещения Пьер Бейль, автор монументального "Исторического и критического словаря". Осознавая свою миссию в качестве историка, назначение которого устанавливать точные исторические факты и критиковать человеческие заблуждения, Бейль отдавал отчет в том, что ставит самого себя как историка в ситуацию труднейших, но совершенно необходимых долженствований. "Не обращая внимания на посторонние вещи, он (историк — А.А.) должен быть предан только интересам истины и из любви к ней пожертвовать своими чувствами, если это необходимо, — благодарностью за услугу или обидой за нанесенный ему ущерб, и даже любовью к Родине. Он должен забыть, из какой он страны, что воспитывался в данной вере, что надо быть благодарным за то или за это, что те или иные люди являются его родителями либо друзьями. Историк как таковой — одинок, как перст, у него нет ни отца, ни матери, ни потомства. И если его спросят, откуда он родом, историк должен отвечать: "Я не француз, не англичанин, не немец, не испанец; я — космополит. Я на службе не у императора, не у короля Франции, а исключительно у истины; она моя единственная королева, которой я дал клятву повиноваться". В этой страстной тираде хорошо передано чувство причастности к новой инстанции в самом существе человека — к инстанции "человека вообще". Разумеется, это не исключительный удел историка, либо ученого, подвластного лишь истине. Сфера юридической всеобщности или нравственной справедливости по-своему призывают к пробуждению этого чувства, рождая представление не о частном и партикулярном характере человеческой личности, но возвышая подобное представление до уровня универсальности человеческого существа. Просвещение

обозначило глубокую проблему, наиболее интересной попыткой решения которой стала философия немецкого мыслителя Иммануила Канта.

Вклад философии Просвещения в процесс европейского развития трудно переоценить. В этой эпохе подведения итогов первых шагов новоевропейской цивилизации заключены истоки и корни практически всех последующих идейных инициатив и движений.

Для дополнительного чтения

Антология мировой философской мысли в четырех томах. Т. 2. М., 1970.

История философии: Запад — Россия — Восток (книга вторая: Философия XV–XIX вв.). М., 1996. Раздел 2, 3.

Ляткер Я. А. Декарт. М.: Мысль, 1975.

Рассел Б. История западной философии. В 2-х т. М., 1993. Т. 2, гл. 7–17.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время. М., 1996. Гл. 3, 4, 6, 7, 9 — 11, 15, 16–19.

Тарное Р. История западного мышления. М., 1995. Гл. 5 ("Мировоззрение нового времени").

Глава 4. Немецкая классическая философия

Вторая половина XVIII — первые десятилетия XIX вв. в истории Германии отмечены нарастающим подъемом духовной культуры (в первую очередь литературы, критики, искусства, а затем и философии) на фоне сравнительно отсталых, по европейским меркам, социально-экономических порядков и раздробленности страны. Общественное брожение, жажда перемен способствовали формированию в немецком обществе устойчивых духовных ориентиров, послуживших основой для впечатляющего взлета культуры. Это ценности знания, труда, творчества, нравственного благочестия и искренней религиозности, разделявшиеся самыми широкими кругами немецкого общества. И хотя они подвергались искажающему действию отживающих, но еще не сломленных порядков (среди которых крепостничество) и предрассудков (в особенности, сословных), но дух свободы и свободолюбия прокладывал себе путь в немецком обществе с неодолимой силой. Он нашел свое воплощение и разработку в великих произведениях литературы и философии, в творчестве Шиллера и Гете, Лессинга и Канта и др. Громадное значение в духовном развитии Германии сыграла и Великая Французская революция, уроки которой стали предметом пристального и глубокого осмысления. В ряду деятелей немецкой культуры этого времени одно из центральных мест принадлежит Иммануилу Канту.

Философия Иммануила Канта

Философия Канта — завершение и одновременно критика Просвещения. Она положила начало последней фазы развития классической европейской философии, представленной школой немецкого идеализма. Особое место философии Канта, объясняет тот факт, что именно к его идеям возвращалась философская мысль XIX и XX столетий.

Иммануил Кант (1724–1804) родился в семье ремесленника. Отец Канта мечтал о духовной карьере для сына и способствовал его воспитанию в духе высокой религиозной настроенности и

нравственного благочестия. После окончания Кенигсбергского университета, где он изучал богословие и с увлечением занимался философией и естественными науками, Кант в течение 9 лет работает домашним учителем и активно занимается самообразованием. Получив место приват-доцента, а затем профессора в родном университете, Кант остается верным ему до выхода в отставку (1801). Его жизнь бедна внешними событиями и примечательна богатством внутренней своей истории. Отличаясь пунктуальностью, он достиг высочайшей упорядоченности в личной и общественной жизни (местные жители могли проверять свои часы по его ежедневным прогулкам в одно и то же время). Кант любил проводить свободное время в кругу близких друзей, ценил компанию красивых и воспитанных женщин, но не был женат.

Творческая жизнь Канта отчетливо распадается на два периода: докритический (до 1770) и критический. В первый период интересы Канта носят ярко выраженный естественнонаучный и натурфилософский характер. В это время им написан знаменитый трактат "Всеобщая естественная история и теория неба" (1755), в котором обосновывается космогоническая гипотеза, получившая позднее название теория Канта-Лапласа. Со времени появления работы "О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира" (1770) ведется отчет начала критического периода его творчества. Работа над главным трудом этого периода "Критика чистого разума" затянулась на целых 16 лет (1781). Работы критического периода, три знаменитые "Критики..." — "Критика чистого разума", "Критика практического разума" и "Критика способности суждения" сделали Канта величайшим философом всех времен.

Название этого периода "критический" призвано обозначить существо нового подхода Канта к задачам философии. Он состоит в исследовании условий возможности самих предметов философского интереса (познания, морали, религии и т. п.) и критического испытания всякого догматизма. Кант испытал на себе влияние многих мыслителей, но из их числа следует особо выделить Ньютона, Руссо и Юма.

Исходный пункт философии Канта удобнее всего пояснить той позицией, которую занял мыслитель в историческом споре

рационалистов и эмпириков. Канту удалось осуществить синтез двух противоположных традиций, удержав в этом синтезе истину каждой из них и отклонив то, что, на его взгляд, оказалось в них ложным. Кант признал справедливость суждений эмпириков, утверждающих опытную природу нашего знания, но отклонил их идею о разуме как о "чистой доске", на которой лишь природа пишет свои письма. Идея рационалистов о существовании врожденных идей также не была им принята, хотя в ней он усмотрел некоторый плодотворный смысл. Путем самонаблюдения нетрудно убедиться в том, что в нашей душе нет чистых идей (например, причинности), свободных от всякого опытного содержания, от тех или иных конкретных причин и следствий. Вместо врожденных идей Кант вводит понятие об априорных формах созерцания и рассудка. Эти формы принадлежат субъекту, а не объекту. Они характеризуют структуру соответственно чувственного восприятия и рассудочного мышления и ни в коем случае не присущи вещам в себе (самим по себе). Тем не менее эти формы нельзя обозначить в качестве врожденных, так как это означало бы решение вопроса об их реальном происхождении, что, по Канту, превосходит наши возможности, опирающиеся на метод самонаблюдения или доказательство посредством разума. Бесспорно лишь то, что общие формы познания и содержание нашей душевной жизни даны нам в единстве своего существования.

Данные опыта получают название апостериорных элементов нашего сознания, т. е. всегда оказываются "заключенными" в априорные формы. Акт познания предстает тем самым как действие субъекта, как проявление его активности.

Исследуя условия возможности человеческого познания, Кант полагал себя не в праве исходить из безусловной веры в безграничные возможности человеческого Разума. Для рационалистов и эмпириков то или иное решение вопроса о происхождении Разума по существу предопределяло основания их убежденности в познании природы вещей. Введение Кантом понятия "априорные формы чувственности и рассудка" меняло ситуацию по существу. Теперь "доступ" к вещам самим по себе оказывается невозможным именно из-за этих форм. В прежнем значении слова "познание" оно становится неисполнимым, а потому "вещи в себе" непознаваемы. Мы можем знать лишь мир явлений, но не то, что является в нем. В то же время явления — это не

только данные опыта, но и формы познания, в которых они закреплены. Необходимое и всеобщее в явлениях есть выражение априорных форм познания, а разнообразное и изменчивое в них относится к данным опыта.

Таким образом, являющийся нам мир предстает в качестве целого, проникнутого законом и порядком, источниками которых являются априорные формы познания. Как в этом убедились еще сами эмпирики, всеобщность и необходимость невозможно обосновать или вывести из опыта. Опыт всегда безмолвствует о будущем, но всеобщность и необходимость безразлична к тому, где и когда нечто имеет место. Истоки законообразности мира, как он нам дан в опыте, заключены в самом нашем уме и потому, с точки зрения Канта, рассудок законодательствует в природе. Последнее необходимо понять не как произвол самого рассудка, но как видение всей природы под формой закона и закономерности.

Обратимся теперь к конкретной характеристике того, что Кант обозначил в качестве априорных форм чувственности и рассудка. К первым Кант относит пространство и время, ко вторым — категории, которые сведены им в четыре группы: количества, качества, отношения и модальности. Каждая из групп включает в себе по три категории и, таким образом, общее их число равно двенадцати, по числу логических видов суждений.

Учение об априорных формах чувственности — пространстве и времени предмет первой части "Критики чистого разума" — "Трансцендентальной аналитики". Одновременно все содержание этой части призвано дать ответ на вопрос "Как возможна математика?" Общая логика кантовской аргументации заключается в последовательном доказательстве предшествования в нашем уме пространства и времени как целого по отношению к отдельным временам и пространствам, что свидетельствует об их непонятной природе, о том, что они являются общими формами нашего созерцания. Абстрагирующей силой нашего ума мы способны удалить из собственных представлений все, что угодно, вплоть до исключения представления о "теле вообще", но представить нечто, лишенное пространственно-временных характеристик, нечто внепространственное и вневременное, мы не в состоянии. Кант полагает, что этому может быть только одно объяснение —

пространство и время суть наши собственные формы созерцания. Математика как наука имеет дело с пространством и временем как с чистыми формами созерцания (геометрия базируется на пространстве, а арифметика — на времени). Именно этим объясняется неизменность всех математических теорем раз и навсегда безупречно доказанных (что свидетельствует о независимости математики от опыта). Вместе с тем, поскольку формы пространства и времени будут всегда выраженными объективно (как формы явлений), то математика приложима к любой части опыта, а потому, согласно Канту, мера научности знания измеряется степенью использования этим знанием математики.

Во второй части — "Трансцендентальной аналитике" — Кант анализирует процесс познания, осуществляемый рассудком. Здесь в центре внимания обоснование априорного характера категорий и принципов, без которых нельзя мыслить ни один предмет нашего опыта. Обнаруживая свою зависимость от опыта, естествознание подлежит неизбежным историческим переменам. Итак, возможности науки ограничены лишь опытом, т. е. миром феноменов. Таков ответ на второй вопрос: "Как возможна наука?"

Завершающая часть "Критики чистого разума" призвана ответить на вопрос "Как возможна метафизика?" В составе человеческого познания мы обнаруживаем отчетливо выраженную склонность к объединению рассудочных операций под формой идеи. В этой склонности к объединению находит свое характерное выражение действие человеческого разума. Каковы же априорные идеи чистого разума? Таких идей, по Канту, три: душа, мир, Бог. Именно они лежат в основе нашего естественного стремления к объединению всего нашего познания, подчинения его единым целям (задачам). Эти идеи венчают знание, оказываются предельными идеями нашего познания. В этом смысле они обладают априорным характером. Вместе с тем, в отличие от категорий рассудка, идеи имеют отношение не к содержанию опыта, а к чему-то лежащему за пределами всякого возможного опыта. По отношению к рассудку идеи разума выступают, таким образом, как обозначение в сущности никогда недостижимой задачи, так как средством познания чего-либо, лежащего за пределами опыта, они стать не могут. Ведь из факта существования этих идей в нашем уме отнюдь не следует факт их действительного

существования. Идеи разума имеют поэтому исключительно регулятивное значение, и, следовательно, науки, которые сделали своим предметом изучение души, мира и Бога с помощью разума оказываются в проблематическом положении.

В своей совокупности рациональная психология (учение о душе), рациональная космология (учение о мире в целом) и рациональная теология (учение о Боге) и образуют собой основные разделы метафизики. Методы метафизических наук в силу отмеченной проблематичности ведут поэтому совершенно закономерным образом, а не в силу случайности или личной неудачи самих метафизиков, к неустранимым и неразрешимым в пределах самого разума антиномиям. Последнее означает, что мы с одинаковым успехом можем доказать прямо противоположные утверждения (например, ограниченность и неограниченность мира во времени и пространстве, подчиненность всего действию причинности и наличие отрицающей ее свободы воли, бытие Бога и его отсутствие). Такая ситуация свидетельствует о невозможности для метафизики стать наукой. Предметы ее познания находятся за пределами опыта, а потому достоверным знанием их мы обладать не в состоянии. Обречен ли человек в этой ситуации на полное незнание ноуменов (вещей в себе)? Возможно ли помыслить их себе непротиворечивым образом? Такая возможность открывается нам не на путях научного познания, но лишь с помощью практического разума, т. е. на почве нравственности.

Предмет следующей "Критики" Канта — практический разум, иными словами, "условия возможности" способности человеческого ума к моральному действию. Это сфера действия человеческой воли, направленной на овладение реальностью. Здесь Кант должен выявить, что есть "чистый практический разум", а это в свою очередь позволит очертить законные притязания практического разума. И здесь сразу нужно отметить важную асимметрию в отношении к ноуменам теоретического и практического разума. Последний действует именно в их сфере, в то время как теоретический находится в пределах лишь феноменов. В этом бесспорное преимущество разума практического, ибо ему способно открыться то, что недоступно теоретическому. В этом смысле Кант возвышает веру над разумом, отдавая ей пальму первенства.

Искомый Кантом априорный синтез в сфере практического разума не основан ни на чувственной интуиции, ни на опыте, а потому для обоснования морали мы не имеем права апеллировать ни к чувственным импульсам, ни к опыту. Источник морального действия заключен в законе, который воля предписывает самой себе, ускользая тем самым от детерминации со стороны чего бы то ни было (чувства, расчета, давления, привычки и т. п.). В этом, по Канту, заключены основания автономности морали. Конечно, поступки, которые совершает человек и которые он оценивает с моральной точки зрения лишены подобной чистоты. Но это означает, согласно Канту, отступление от собственно нравственного характера поступка. Последний отвечает этому характеру лишь в том случае, если он обусловлен действием морального закона, автономного по своей природе. Этот моральный закон — категорический императив Канта.

Императив есть объективный практический принцип, значимый для всех. Кант выделяет два их вида: гипотетический и категорический. Первый в своей формулировке предполагает определенную цель, ради которой приходится действовать. Он отвечает формуле: если хочешь того-то, то действуй таким-то образом. В отличие от него категорический императив определяет волевую направленность нашего действия независимо от желаемой цели, он определяет её в полной независимости от чего бы то ни было, как обусловленную её собственным законом. Но что это за закон? Как закон он должен удовлетворять признакам всеобщности и безусловности. Следовательно, в качестве требований могут быть выставлены лишь такие, что применимы к поведению всех людей, во всякое время и во всяком месте. Ясно, что подобное требование может быть только одним, хотя формулироваться оно может различным образом. И у Канта действительно есть несколько формулировок категорического императива. Приведем лишь две из них, позволяющие лучше схватить существо его мысли. "Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом" и "Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству". Несомненна близость этой максимы к евангельскому: "не сотвори другому того, чего себе не желаешь". В отличие от евангельского моральный пафос кантовского требования

определен чистым долгом. В долге и только долге Кант видит то, что способно поднять человека над самим собой, исполниться как личность в свободе и независимости от природного механизма.

Категорический императив предполагает наличие свободы воли, воли как свободной причины наших поступков. Безусловность и свободы воли, и бессмертия души и существования Бога является не результатом рационального (теоретического) доказательства, а предпосылкой практического разума, точнее, морального закона. Они не обогащают сферу теоретического знания (и в этом смысле не являются теоретическими догмами), но придают идеям разума объективное значение. Утверждение свободы воли, бессмертия души и существования Бога обязано своей действительностью моральному закону, и в этом (но только в этом смысле!) религия основана на морали, а не наоборот. Так, по Канту, само существование Бога необходимо потому, что добродетель в мире, подчиненном механической причинности, никогда не будет увенчана счастьем, и справедливость, требующая воздаяния добродетели, свидетельствует о существовании интеллигибельного мира с всемогущим Богом, воздающим по заслугам.

В кантовской философии совершенно отчетлив доминантный смысл разума и свободы. Вместе с тем и разум, и свобода не имеют в ней значения принципов. У Канта имеются основания для оптимизма, для убеждения в росте и крепнущей силе того и другого, но нет оснований для изображения истории как неумолимого и непреодолимого торжества разума и свободы. Мотив непереносимого наличия идеала, как органической составляющей исторического процесса, сам свидетельствует о существенно открытом характере истории в трактовке Канта.

В кантовском образе истории важна тема существования человечества под знаком задачи его самореализации. К этой самореализации (коренному способу человеческого существования) оно побуждается самой конструкцией своего существа, но скрытое в нем как возможность, обретает характер реальности, становится успехом или поражением, падением или возвышением лишь посредством "собственного поведения", меры "разумной самооценки". Потенциальная конфликтность самореализации и существования как такового образует собой основание постоянной проблемности

исторической повседневности. Контуры неведомого, предстоящего будущего даны в освещении идеальных целей и неотвратно связаны с бесчисленным множеством частных разумений и целей, "земных" нужд и потребностей, каждая из которых несмотря на свой конечный характер, свою немощь перед грандиозным целым вместе с тем абсолютно не химерична и не вычитаема из этого целого.

По Канту, развитие способности разумного существа ставить перед собой, в его свободе, любые цели вообще есть культура. Только она может быть последней целью, которую можно приписать природе по отношению к человеческому роду. Таковым не может быть счастье на Земле или миссия явиться главным орудием для создания порядка и согласия в лишенной разума природе.

Философия Канта им самим мыслилась призванной ответить на вопросы: "что я могу знать?", "что я должен делать?", "на что я могу надеяться?" и венчающим предыдущие и вбирающим их в себя — "что есть человек?" Своими ответами на эти вопросы Кант выступил и как завершитель Просвещения и как мыслитель преступивший границы этой эпохи и положивший начало последнему периоду новоевропейской классической философии, протекавшему под знаком романтического настроения.

Школа классического немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг, Гегель)

Философия Канта оказала колоссальное стимулирующее воздействие на всю последующую европейскую и, в особенности, немецкую мысль. Характер кантовской постановки проблем философии и их решения вызвали сильное желание лучше выразить подлинные завоевания его мысли и преодолеть свойственные ему ошибки. Первым, кто предпринял такую попытку был И. Фихте.

Иоахим Фихте (1762–1814) родился в бедной крестьянской семье. Несмотря на материальные тяготы, которые ему пришлось пережить, чрезвычайно способный юноша сумел получить образование. Рано определился и его философский интерес. Вышедший в свет очерк "Опыт критики всякого откровения" (1792), вдохновленный "Критикой чистого разума", заслужил одобрительный отклик самого Канта.

Убежденность Фихте в том, что ему открылся подлинный смысл кантовской философии, который следовало бы донести до самого автора этой философии, привела в конечном счете к публичному отказу Канта от своего ученика. С 1794 г. начинается академическая карьера Фихте. Он сближается с романтиками и увлеченно, вариант за вариантом, разрабатывает свою основную философскую концепцию "Наукоучения". Громкую славу приносят Фихте его публичные речи, обращенные к германскому народу и посвященные теме его национального самоопределения и достоинства в современную эпоху. Умер Фихте в Берлине, будучи ректором университета, заразившись тифом от жены, ухаживавшей за больными солдатами в госпитале.

Необходимо отметить, что кантовский трансцендентальный субъект с присущими ему априорными формами созерцания и рассудка открывал новые возможности в построении философской онтологии как онтологии сознания. Наибольшее влияние на Фихте произвела в этой связи "Критика практического разума". Новое толкование ее смысла как раз и открывало возможность обойти кантовский запрет на метафизику и возродить ее в обновленном виде. Для этого следовало освободиться от бросающегося в глаза дуализма Канта, освободиться от существования вещи в себе, независимой от трансцендентального субъекта. Исходной точкой переосмысления становится поэтому нравственное учение Канта, а учение о чистом разуме подвергается основательной критике и переработке. Вещь в себе отвергается Фихте с обезоруживающей простотой. Ведь она входит в кантовские построения в качестве мыслимой сущности, следовательно, вправе сказать, что это мы мыслим вещь в себе, действующую на нас. Трансцендентальный субъект Канта остается, таким образом, в одиночестве, он есть единственно сущее; все остальное — продукт (и только потому и предмет) его деятельности. "Я" Фихте — деятельное абсолютное начало, само полагающее свое "не-Я", в преодолении которого способно бесконечно разворачивать собственное содержание. Личному темпераменту Фихте всецело отвечает установка на деятельность как на смысл самого существования, назначение жизни и ее долг. Вполне понятно, что такая интерпретация уничтожает различие теоретического и практического, принципиальность дуализма мира свободы ноуменального человека и детерминированного мира природы. Отныне природа становится всего

лишь средством реализации человеческой свободы. Мнимая независимость и самостоятельность разнообразных объектов природы может быть расколдована осознанием того, что эти объекты суть порождения активности абсолютного субъекта, его деятельной природы. Смысл философии Фихте, ее цель в этом и заключается.

Обманчивая видимость, внушающая мысль о независимости всякого "не-Я" от "Я" определена несовпадением абсолютного и индивидуального "Я". Абсолютное "Я" само себя ограничивает и разделяет таким образом, что для этих конечных "я" существует противоположаемое им "не-я". Это и открывает бесконечное поприще для деятельности индивидуальных "я", каждое из которых выполняя свой долг в формах собственной жизни и деятельности, обнаруживает великую деятельность единого мирового "Я". Схема самосознания и схема действия совпадают, что дает основание для Фихте рассматривать свою философию в целом как наукоучение, с одной стороны, и как отображение нарастающего, но не способного достичь состояния совпадения (или тождества) противоположностей "Я" и "не-Я", божественного и человеческого, бесконечного и конечного, с другой. Эта же объяснительная схема принимается Фихте и в отношении индивидуального "я", ограничение и разделение в котором порождает различные психические состояния, главные психические функции и душевные способности. Диалектика Фихте не знает завершающего тождества противоположностей и именно этот момент его философии вызвал критику Шеллинга и Гегеля.

Фридрих Шеллинг (1775–1854) родился в семье пастора. После обучения в Тюбингеме (где он познакомился с Гегелем), а затем в университетах Лейпцига и Дрездена, где изучал естественные науки, двадцатитрехлетний Шеллинг приступает к работе в Йенском университете, где вскоре (1799) сменяет ушедшего из него Фихте. В 1800 г. выходит принесшая ему прочную славу "Система трансцендентального идеализма". Философская эволюция Шеллинга уже после выхода этой книги претерпела целый ряд существенно отличных друг от друга этапов. Он пережил периоды общественного забвения (в пору господства и широкой популярности гегелевской философии) и возвращавшегося к нему признания и известности (как это случилось в период деятельности в Берлинском университете, куда

он был приглашен в 1841 году королем Пруссии. Однако слава и популярность снова отступали. Умер Шеллинг в Швейцарии.

Шеллинг прямо исходит из принципа тождества духа и природы, понимаемых всего лишь как разные проявления единой деятельной сущности — Абсолютного или Бога. В его философии оживают пантеистические системы Дж. Бруно и Спинозы, переосмысленные в свете возможностей, рожденных идеей трансцендентализма Канта и ее развитием в философии Фихте. Абсолютное тождество Шеллинга есть первоначальная, а не производная сущность. Сила, изливающаяся в природе, по существу тождественна с той силой, которая обнаруживается в духовном мире, с той лишь разницей, что в первом случае она должна бороться с перевесом реального, а во втором случае — с перевесом идеального. Но и эта противоположность (реального и идеального) является только тому, кто уже сам отделился от целостности и обособился от нее как производное существо. Творческая деятельность Абсолютного разворачивает панораму жизни мира, метаморфозу его форм от низших до высшей, венчаемой человеческим самосознанием. То же самое творчество, как тождество теоретической и практической деятельности, нужно найти также в субъективном интеллекте. Здесь, согласно Шеллингу, таким характером обладает эстетическая или художественная деятельность, способная с наибольшей полнотой выразить природу творческого начала. Идеальный мир искусства и реальный мир объектов являются продуктами одной и той же деятельности, которая, творя бессознательно, создает действительный мир природы, а, творя сознательно, эстетический мир искусства. Весь мир есть живое произведение искусства. По словам Шеллинга, объективный мир есть лишь первоначальная бессознательная поэзия духа. Поэтому искусству Шеллинг отводит исключительно высокое место в своей философии. Именно в искусстве раскрывается тайна мира, тождество идеального и реального: в искусстве мы видим, как воплощается идея, как интеллект творит природу. Философия искусства поэтому — общий орган философии, завершение ее свода.

Чрезвычайная близость сферы природы и сферы искусства, натурфилософия и философия искусства в глазах ряда его современников расценивалась как смешение задач поэзии и науки.

Существенно иным способом стремится реализовать принцип тождества идеального и реального Вильгельм Георг Фридрих Гегель.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) родился в Штутгарте. После окончания богословского факультета Тюбингенского университета, где он изучал философию и теологию, им избирается не церковное, а светское поприще. С 1793 по 1799 гг. он учительствует сначала в Берне, а затем во Франкфурте. В 1801 г. Гегель получает приглашение от дружившего с ним со студенческих лет Шеллинга, добившегося уже известности и славы, в Йенский университет. Здесь же он защищает диссертацию "Об орбитах планет" и подготавливает свою первую печатную работу "Различие между системами философии Фихте и Шеллинга". В Йене Гегель работает над одним из основных своих трудов "Феноменология духа" (1807). В этой работе он формулирует основные принципы своей философии. В 1808 г. Гегель принимает предложение быть ректором гимназии в Нюрнберге. Этот период в его жизни оказался особенно плодотворным. Он завершает свой главный труд "Наука логики" (1816). После непродолжительной работы в Гейдельбергском университете, где им была издана "Энциклопедия философских наук", открывается последний — Берлинский — период творчества, время широкого признания философа, время славы и почета. В это время Гегель издает "Философию права" и читает большие лекционные курсы, среди которых история философии, эстетика и философия религии (изданы посмертно). Умер Гегель в Берлине во время эпидемии холеры.

Будучи глубоко неудовлетворенным попыткой Шеллинга реализовать принцип тождества реального и идеального, ориентируясь на искусство как модель творчества Абсолютного, Гегель предпочитает видеть в качестве такой модели науку, а само творчество истолковать как логический процесс. "Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее. Моим намерением было — способствовать приближению философии к форме науки к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительным знанием".

Эта установка позволила Гегелю построить всеобъемлющую систему философии, охватившую собой все области человеческого знания. Разделяя классическую веру в определении предмета философии как Абсолютного, Гегель усматривает в мысли, в ее

логическом движении адекватную Абсолюту "стихию". А это означает, что сущее в основе своей есть мысль, что все действительное разумно, а все разумное действительно. Идея есть истина, и все истинное есть идея.

Систематическое развитие идеи, производящее мир, должно быть доказано, представлено в виде монистического процесса. Не религия и не искусство есть высшее откровение Божественной идеи, а ее познание и самопознание в форме чистого мышления, т. е. философия. "До этого пункта дошел мировой дух; каждая ступень имеет свою особую форму в истинной системе философии: ничто не потеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия есть совокупность всех форм, Эта конкретная идея есть результат усилий духа сделаться объектом для самого себя, познать самого себя путем самого серьезного труда, продолжавшегося почти две с половиной тысячи лет: столько труда было разуму познать самого себя".

Процесс развития, обусловленный противоречием, принимает у Гегеля форму трехтактного движения, хорошо освоенного уже Фихте. Первой ступенью здесь является тезис, затем, его противоположность — антитезис, и, наконец, третья ступень — синтез. В конечном пункте противоположные моменты сохраняются в своем единстве как внутренние моменты синтетического целого. Господство так называемой триады позволяет также обозреть гегелевскую философскую систему в целом.

Первый ее раздел образует "Логика", в которой прослежен весь путь развития абсолютной идеи, начиная с самых простейших ее логических форм ("бытие вообще" и "ничто") и кончая абсолютной идеей. Более сотни категорий, вытекающая одна из другой, сплетаясь в законы, разворачиваясь в систему, создают удивительный логический каркас мира, его динамическую модель. Это, по Гегелю, как бы мысли Бога до возникновения мира. В самой "Логике" мы также имеем три части ("Бытие", "Сущность", "Понятие"), которые в свою очередь также распадаются на три части. Второй раздел гегелевской системы "Натурфилософия". Здесь Гегель представил уже известный нам по "Логике" ряд категорий в формах природных процессов и образований. Последние выступают в качестве материализации, "овнешнения" чисто логического содержания. Все сущностное содержание абсолютной идеи развернулось в пространстве под чуждой ему оболочкой

телесного и материального. Материальный мир — это как бы окаменевший дух. И Гегель своей философией природы показывает, как дух "просыпается" в природе, сбрасывает с себя мертвое оцепенение: свет, звук, химические реакции, биологические свойства — это все пути возрождения духа, его все более совершенные попытки вырваться из природы и вернуться к самому себе. И этот возврат происходит в человеке. Следующий раздел: философия духа. Дух выступает в трех формах: субъективный дух (индивидуальное развитие человека), объективный дух (дух народа) и абсолютный дух (искусство, религия и философия — высшая ступень развития мирового духа).

Особый интерес богатством мыслей представляет вторая часть философии духа — объективный дух. Эта часть гегелевской системы получила свое развернутое изложение в его знаменитой работе "Философия права" (1821). Завершающей формой объективного духа является государство, и отношение к этому институту общественной жизни, по убеждению Гегеля, позволяет и самой философии (в сознании ее человеческой ответственности) определиться должным образом, соответствующим как ее собственной природе, так и назначению в общественном универсууме. К государству поверхностная философская мысль относится суетно, не отдавая отчет в том, что оно — плод тысячелетнего труда и истории. "Все дело в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать субстанцию, которая имманентна, и вечное, которое присутствует в настоящем". Свою собственную задачу Гегель определяет как постижение и изображение государства как разумного в себе. Дело философа состоит не в том, чтобы конструировать государство таким, каким оно должно быть, но лишь показать, как государство, этот нравственный универсуум, должно быть познано. Ведь задача философии постижение того, что есть, ибо то, что есть, есть разум. "Познать разум как розу на кресте современности и возрадоваться ей — это разумное понимание есть примирение с действительностью, которое философия дает тем, кто услышал внутренний голос, требовавший постижения в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя".

Это гегелевское кредо в понимании отношения философии и действительности прекрасно гармонирует с его высочайшей оценкой

государства, "как действительности нравственной идеи", "реализации свободы" и т. п. Государство, по гегелевскому определению, как действительность субстанциальной воли, которой оно обладает в возведенном в свою всеобщность особенном самосознании, есть в себе и для себя разумное. Это субстанциальное единство есть абсолютная неподвижная самоцель, в которой свобода достигает своего высшего права, и эта самоцель обладает высшим правом по отношению к единичным людям, чья высшая обязанность состоит в том, чтобы быть членами государства. Государство в отношении индивида обладает первичной реальностью. Оно есть объективный дух, и потому "сам индивид обладает объективностью, истиной и нравственностью лишь постольку, поскольку он член государства. Тем самым Гегель возвышает откровенно этатистскую позицию как единственно верную. Отклоняя все концепции государства, которые исходят из отдельных индивидов как от своей отправной точки (теория договора и пр.), Гегель делает заключение относительно таких концепций, что их рассудочные выводы неминуемо уничтожают "в себе и для себя сущее божественное, его абсолютный авторитет и величие". В свободе, по гегелевскому убеждению, надо исходить не из единичности и самосознания единичности. Главное — сущность самого самосознания, и она "независимо от того, знает ли об этом человек или нет, реализуется в качестве самостоятельной силы, в которой отдельные индивиды не более, чем моменты: государство — это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю".

Таким предстает в гегелевской характеристике ход мировой истории. Государства, народы и индивиды служат бессознательными орудиями и органами внутреннего дела мирового духа

По общему смыслу и пафосу гегелевской философии она явилась завершением всего предшествующего развития не только в сфере собственно философской, но и в глобальном историческом смысле, так как Дух осознал самого себя как единственно сущее, как начало и конец всего.

Темы истории и развития были введены гегелевской философией в духовную культуру Европы начала XIX в. с исключительной силой. Вместе с тем его учение оказалось последним грандиозным воплощением классического типа философии, основанном на

концепции самосознания, противопоставлении субъекта объекту и т. п. Падение гегелевской философии, ее критика открыли новый, неклассический период в развитии философии.

Для дополнительного чтения

Антология мировой философской мысли в четырех томах. Т 3. М., 1971. (Классический немецкий идеализм).

Гулыга А. Кант. М., 1981.

Гулыга А. Немецкая классическая философия. М., 1986.

История философии: Запад — Россия — Восток (Кн. 2. Философия XV–XIX вв.). М., 1996. Раздел 4, гл. 1, 3–8.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. Новое время. СПб., 1996. Гл. 20; СПб., 1997. Т. 4. Гл. 2, 3.

Глава 5. Постклассическая философия XIX века

Еще во времена Гегеля появились философы, не принадлежавшие к его лагерю, резко выступавшие против его философии, смело бросавшие вызов необыкновенной популярности великого философа. К таким мыслителям относятся прежде всего немец Артур Шопенгауэр и датчанин Серен Кьеркегор. В отношении их философии можно говорить о резком изменении философской проблематики, о появлении так называемой постклассической философии, которая пыталась радикально, в отличие от немецкой классики, пересмотреть проблему смысла человеческого бытия, места человека в мире, его отношения к Богу, к смерти и бессмертию, его конечного предназначения.

Артур Шопенгауэр (1788–1860) родился в семье богатого купца, который хотел видеть своего наследника разносторонне образованным и открытым миру. Так, по желанию отца, Шопенгауэр предпринял длительное путешествие по Европе в образовательных целях, побывал в Бельгии, Англии, Голландии, Швейцарии. После окончания университета Шопенгауэр пришел устраиваться на работу к самому Гегелю и, будучи принятым, назначил свои лекции на то же время, когда перед студентами выступал Гегель — ректор университета, философ в зените своей славы. Шопенгауэр, конечно, потерпел неудачу в этом соревновании: большинство студентов предпочли Гегеля и доработав семестр, он больше никогда преподавательской деятельностью не занимался, чем, правда, не был особенно опечален. Показателен, однако, факт непосредственного столкновения двух людей, представлявших две совершенно разные эпохи в философии. В 1818 г. Шопенгауэр закончил главный труд своей жизни — книгу "Мир как воля и представление", которая намного опередила свое время. Однако она не была замечена, понята, и почти весь тираж автор вынужден был забрать из издательства.

С точки зрения Шопенгауэра, мир может обнаруживаться человеком и как воля, и как представление — это как бы две ипостаси мира по отношению к человеку. Воля — это кантовская вещь в себе,

абсолютное начало всего бытия, некая космическая, биологическая по своей природе сила, создающая и мир и человека. Мир возникает как представление человека о нем, как человеческая картина. Появляются субъект и объект, пространство и время, множественность отдельных вещей и причинная связь между ними. Все это "существует" постольку, поскольку так устроено человеческое сознание с его априорными формами чувственности и рассудка. Человек в этом мире является рабом воли: она создала его интеллект, чтобы он познавал законы мира, мог выжить и приспособиться к нему. Человек всегда и во всем служит не себе, не своим интересам, а воле. Воля заставляет его жить, каким бы бессмысленным и жалким ни было человеческое существование. Для огромного большинства людей жизнь не стоит того, чтобы ее проживать. Везде, согласно Шопенгауэру, можно видеть общую нужду, непрерывные усилия, постоянные столкновения. Миллионы людей, соединяясь в отдельные народы, стремятся к общему благу (каждый индивид, конечно, ради личного блага), но многие тысячи падают жертвой в борьбе за это благо. То бессмысленное безумие, то умствующая политика заставляют народы разжигать между собой войны, и тогда льются пот и кровь множества людей, чтобы осуществились проекты отдельных личностей. А в мирное время промышленное производство проглатывают тысячи человеческих жизней. Но посмотрите, говорил Шопенгауэр на невероятный страх человека, которому грозит смертельная опасность, и на серьезное участие каждого зрителя. Можно подумать, что здесь речь идет о чем-нибудь другом, а вовсе не о сокращении на несколько лет пустой, печальной и истерзанной различными муками всегда непрочной жизни. Индивид имеет для природы косвенное значение, поскольку служит средством для ее сохранения. Вне этого она равнодушна к его существованию и даже торопит его к гибели, как только он перестает быть пригодным для ее целей. Но для чего существует сама природа? При виде такого бесконечного влечения, этого необузданного порыва к жизни напрасно стараются указать цель.

Шопенгауэр первым дал философское обоснование пессимизма, и, конечно, все его рассуждения о бессмысленности человеческого существования звучали диссонансом в первой половине XIX в., когда бурно развивались экономика, культура, образование, когда идеал прогресса еще не был еще потрясен будущими катаклизмами.

Вся жизнь, согласно Шопенгауэру, — сплошные разочарования и страдания. Человек под влиянием воли все время чего-то желает: комфорта, здоровья, продления жизни, которые нужно завоевывать неустанным трудом, постоянной борьбой с нуждой. Но желания никогда не удовлетворяются, а если удовлетворяются, то приносят с собой равнодушие и скуку. Да и жизнь люди пытаются сохранить, постоянно имея в перспективе смерть. Жизнь есть нечто такое, что надо "отстрадать".

Есть лишь одна разновидность людей, которые перестали быть рабами воли, победили в себе желания и стремления, стали безвольными субъектами — это гении в искусстве и святые в земной жизни. Когда человек, поднятый силой духа, перестает рассматривать мир как представление, связанное законами причинности, в пространстве и во времени, когда он всей мощью этого духа отдается созерцанию, наполняя свое сознание спокойным видением окружающего мира, его вещей и предметов, тогда он теряется в них, забывая свою индивидуальность, свою волю и остается только в качестве чистого зеркала мира, вещей, объектов, ландшафта и т. д. Погруженная в такое созерцание личность — это уже не индивид, а чистый, безвольный, безболезненный, вневременный субъект познания.

Сущность гения состоит в способности к такому созерцанию, а так как последнее требует полного забвения своей личности, то гениальность, по Шопенгауэру, есть не что иное, как полнейшая объективность. "Гениальность это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем, избавляя познание от служения воле, оставаясь чистым познающим субъектом, ясным оком мира и не мгновения, а постоянно"[5].

Но обыкновенный человек совершенно не способен к такому продолжительному созерцанию, он замечает вещи лишь постольку, поскольку они имеют отношение к его воле, и ему остается довольствоваться или неудовлетворенными желаниями или, в случае их удовлетворения, скукой. Правда, у каждого человека есть три высшие блага жизни — здоровье, молодость и свобода. Пока они у него есть, он их не осознает и не проникается их ценностью, а осознает только тогда, когда их уже утратил, ибо они, по Шопенгауэру, только отрицательные величины.

Основные идеи философии Шопенгауэра стали все более популярными в конце его жизни, к нему пришла известность, появились ученики, вышли новые книги. Мир менялся, и люди замечали, что имеют дело не с чудаковатым философом, а с мудрецом и пророком.

Поначалу был почти полностью не понят современниками и великий датский философ Серен Кьеркегор (Kierkegaard, в некоторых переводах Киркегор или Киргегард).

Серен Кьеркегор (1813–1855) родился, когда его матери было уже 46 лет. Все детство он находился под полным влиянием отца, о матери почти никогда не упоминал. Такие дети, по мнению психологов, всегда несчастны в личной жизни (в сходной обстановке прошло детство Шопенгауэра). Окончив теологический факультет, Кьеркегор продолжил учебу в Германии, слушал лекции Шеллинга. За четыре года (1843–1846) написал основные свои произведения: "Или — или", "Страх и трепет", "Философские крохи" и др. Всего за 13 лет им написано 28 томов сочинений, из них 14 — дневники. В молодости Кьеркегор отказался от своей невесты и всю оставшуюся жизнь жил одиноко и замкнуто. Умер он от истощения, упав прямо на улице. Как и Шопенгауэр, Кьеркегор считается одним из философов, наиболее заметно повлиявших на философскую мысль XX в., предтечей такого направления современной философии, как экзистенциализм.

С самого детства, как вспоминал Кьеркегор, он чувствовал для себя невозможным жить так, как живут обычные люди, погруженные в свои будничные дела и проблемы, не задумывавшиеся о смысле жизни, о своем человеческом предназначении. Девяти месяцев, проведенных в утробе матери, писал он в "Дневнике", было достаточно, чтобы сделать из меня старика. "Я в настоящем смысле слова несчастнейший человек, с ранних лет пригвожденный к какому-либо, доводящему до безумия страданию, связанному с ненормальностью в отношении моей души к моему телу... Эту печальную ненормальность... я воспринял как ниспосланное мне жало в плоть, как мой предел, мой крест, как огромную цену, за которую Отец небесный продал мне силу духа, не знающую себе равной между современниками"^[6]. Не будь этого, Кьеркегор, по его словам, давно бы жил обыкновенной светской жизнью. "Я не могу обнять девушку, как обнимают действительно

существующего человека, я могу только ощупью прикасаться к ней, подходить к ней, как подходят к тени"^[7].

Кьеркегор с ранних лет понял то, о чем не подозревают большинство людей: какие ужасы таит в себе жизнь, и попытался дерзко взглянуть в глаза безумию и смерти, утверждая, что именно на его стороне находится истина, а не на стороне "всех" и их "трусости".

В своих работах "Или — или" ("Наслаждение и долг") и "Болезнь к смерти" философ говорил о трех стадиях развития личности: эстетической, этической и религиозной. Эстетическая жизнь — это жизнь непосредственная, когда человек живет минутой, не задумываясь о смысле своего существования, последствиях, живет прежде всего чувственными удовольствиями. Ложная беззаботность, ложное довольство жизнью — все это больше похоже на состояние животного, в крайнем случае, ребенка. Большая часть людей, считал Кьеркегор, за всю свою жизнь не выходит из состояния детства или юности, т. е. из непосредственной жизни, подкрашенной малой толикой рефлексии о себе самом. Сколько людей наполнены детскими иллюзиями, подобно юнцам — иллюзиями надежды или подобно старикам иллюзиями воспоминаний.

Непосредственный человек никогда не приходит к сознанию того, что он есть дух, никогда не замечает и не ощущает в глубине своего существования Бога. Люди непосредственной жизни больше ценят не духовную, а свою физическую природу. Отсюда — взгляд на здоровье как на величайшее благо в жизни. Существует и более утонченный, но похожий взгляд: выше всего на свете красота. Непосредственные люди живут исключительно ради исполнения своих желаний, правда, очень мало людей, у которых они исполняются. Зато людей, поддразниваемых малыми подачками, сколько угодно. Они только и твердят, что виноваты внешние условия жизни, в противном случае все было бы иначе. Непонимание собственной природы губит человека. Сколько из-за этого непонимания погублено существований! "Сколько развлекаются или же развлекают толпы чем угодно, кроме того, что действительно важно! Скольких увлекают расточать свои силы на подмостках жизни... Их гонят стадами... и обманывают всех скопом, вместо того, чтобы рассеять эти толпы, отделить каждого индивида, чтобы он занялся наконец достижением высшей цели,

единственной, ради которой стоит жить, которой можно питать всю вечную жизнь"[8].

Человек, живущий внешней непосредственной жизнью, постоянно испытывает чувство тревоги, дисгармонии, страха перед чем-то неизвестным. Это его человеческая природа выдвигает перед ним требование — быть духовным. Человек должен выбрать: оставаться ему в своем поверхностном бездумном существовании, по мере возможности получая эстетическое наслаждение от жизни, или выбрать свою собственную природу, стать человеком нравственным. Путь ко второму уровню существования идет через отчаяние. Отчаяние — это не средство утешения или состояние, а подготовительный душевный акт, требующий серьезного напряжения всех сил души. Именно он дает победу над миром. Ни один человек, не вкусивший горечи отчаяния, не в состоянии схватить истинной сущности жизни. Предайся отчаянию, говорит Кьеркегор, и ты не будешь более обманывать окружающий тебя мир, не будешь более бесполезным обитателем мира.

Человек отчаивается в самом себе как в эмпирическом существе и выбирает себя через отчаяние как существо абсолютное. Отчаяние — это раскрытие внутренней духовной природы человека. "Предайся отчаянию, и легкомыслие уже не сможет довести тебя до того, чтобы ты стал бродить как не находящий себе покоя дух среди развалин потерянного для него мира; предайся отчаянию, и мир приобретет в твоих глазах новую прелесть и красоту, твой дух не будет более изнывать в оковах меланхолии и воспарит в мир вечной свободы"[9].

Однако этическое существование, к которому человек приходит через отчаяние, не является высшим уровнем развития человека. Этический человек считает, что в мире господствуют необходимость, долг, которым надо повиноваться. Человек должен вступить в борьбу против бессмысленной, отвратительной, тупой и глупой необходимости, например, необходимости смерти. Но можно ли идти с голыми руками против предвечных законов природы? Может ли человек жить в мире, в котором господствует необходимость? На чем держится ее власть? Кьеркегор приводил в пример библейского Иова: судьба отняла у него все, он не желает подчиняться ей, отрицает власть, которая отняла у него честь и гордость, да еще таким бессмысленным образом. Человек должен довести борьбу с

необходимостью — в том числе и с необходимостью нравственного закона — до тех пределов, где начинается вера. Если нравственный закон общезначим, то это, по Кьеркегору, доказательство его безнравственности. Если говорят, что смысл жизни в неуклонном выполнении человеком долга, то это псевдоэтическое мировоззрение, потому что его проповедники становятся к долгу во внешнее отношение. Но нет долга вообще, есть только долг по отношению к самому себе, у каждого свой — долг быть самим собой, обрести себя.

Когда человек прорывается к вере, на религиозном уровне, отчаяние уже грех, и противоположностью отчаяния является не добродетель, а вера. Вера в то, что для Бога все возможно. Бог может даже бывшее сделать небывшим. "Вообразите себе человека, — писал Кьеркегор в "Философских крохах", который со всей силой испуганной фантазии представил себе что-то неслыханно страшное, что и перенести безусловно невозможно. И вдруг это страшное на самом деле встречается у него на пути. По человеческому разумению, гибель его неизбежна... Спасение есть для него вещь совершенно невозможная. Но для Бога все возможно. В этом и состоит вера: безумная борьба за возможность. Ибо только возможность открывает путь к спасению. Если человек падает в обморок, бегут за водой, за лекарствами. Когда человек впадает в отчаяние, мы кричим: возможности, одна только возможность спасет. Приходит возможность, отчаявшийся оживает, начинает дышать. Без возможности, как без воздуха, человек задыхается. Иной раз изобретательная фантазия как будто и сама создает возможность. Но в последнем счете остается одно: для Бога все возможно. И тогда только открыта дорога к вере"[\[10\]](#).

Только тот, чье существо так потрясено, что он становится духом и понимает, что все возможно, только тот подходит к Богу. Вера у Кьеркегора выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, высшая страсть, наслаждение и мучение. Вера в то, что для Бога все возможно — это парадокс, это особое измерение мышления, которое "нормальному" рассудку представляется безумием. Эта вера открывается человеку, дошедшему до края, когда для него не остается никакой другой человеческой возможности.

Отсутствие возможности означает, что либо все стало необходимым и тогда нет смысла вообще говорить о человеческой

свободе, о спасении, либо все стало обыденным. Обыденность господствует везде, где человек полагается только на свои силы, на разум.

Истинная вера является выходом и спасением не для каждого человека. Кьеркегор различал обычный эстетизм, в котором человек живет минутой, когда он является "природно-непосредственным существом", не подозревающим о своем истинном предназначении, и эстетизм демонический, когда человек сознательно делает зло, сознательно грешит и упивается своей греховностью. Такой человек, отрицающий духовность, как бы сознательно заключает союз с дьяволом. Если для победы над своим животным началом достаточно обратиться к этическому, то для победы над дьяволом одной этикой не обойдешься, здесь может помочь только Бог. Своими слабыми силами человек ничего сделать не может.

Кьеркегор приводит библейский пример с Авраамом, которому Бог велел убить собственного сына. И тот занес нож над сыном, веря, что Бог в последний момент остановит его руку. С точки зрения этики, поступок Авраама, решившегося убить сына и верившим, что Бог этого не допустит, просто абсурден. Но точно также абсурдна и настоящая вера, с точки зрения разума, с точки зрения законов морали. И к такой вере человек прорывается, только поставив себя в совершенно невыносимое положение, на край пропасти, отступить от которого невозможно. Истинно верующий всегда, согласно Кьеркегору, должен жить в таком состоянии, никогда не успокаиваясь, мучаясь своей греховностью, несовершенством, нечистыми помыслами, подозревая себя в союзе с дьяволом и пытаясь от этого союза избавиться.

"Такая вера не имеет ничего общего с тем пониманием ее, которое исповедует обычный христианин, — неслучайно Кьеркегор иронически относится не только к современной ему церкви, но и к монастырской жизни, поскольку последняя примиряет индивида с самим собой, вносит покой в его душу, тогда как, по Кьеркегору, вера выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, как высшая страсть в двух значениях этого слова, ибо страсть — столько же активное, сколько и пассивное состояние, столько же наслаждение, сколько и мучение"^[11].

Только такая позиция, а не этические постулаты, может сделать человека рыцарем веры.

Столь же значительным мыслителем XIX в., развивающим далее идеи Шопенгауэра, был немецкий философ Фридрих Ницше.

Фридрих Ницше (1844–1900) еще с юности он обнаружил задатки гениального дарования. Будучи 24-летним студентом Лейпцигского университета, он был приглашен Базельским университетом на место профессора классической филологии, а еще через год Лейпцигский университет присвоил ему звание доктора наук по совокупности работ, без защиты диссертации. Основные работы Ницше: "Рождение трагедии из духа музыки", "Веселая наука", "Сумерки кумиров", "Воля к власти", "Генеалогия морали" и др.

В своей первой крупной работе "Рождение трагедии из духа музыки" Ницше анализировал культуру Древней Греции и утверждал, что она определялась борьбой между культами двух богов — Аполлона и Диониса. Культ Аполлона — это светлый культ разума, науки, соразмерности и гармонии, самоограничения, свободы от диких порывов, Аполлон — покровитель изящных искусств. Культ Диониса — темный, это культ земли и плодородия, Дионис — бог вина и опьянения, бог половой любви, бог самой жизни в ее биологическом и физиологическом смыслах.

Культ Диониса пришел в Грецию с Востока, и под его влиянием были учреждены так называемые дионисийские празднества, дионисийские мистерии, напоминавшие оргии, когда люди сливались в совместном экстазе ритуальных песнопений и шествий и каждый человек в этих ритуалах был уже не индивидом, а частью большого, единого целого. Под влиянием наркотического напитка, писал Ницше, который упоминают в своих гимнах все первобытные люди и народы, либо могучего, радостно пронизывающего всю природу приближения весны просыпаются те дионисийские чувствования, в подъеме которых субъективное исчезает до полного самозабвения. "Под чарами Диониса не только смыкается союз человека с человеком, сама отчужденная, враждебная или поработенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни... Превратите ликующую песню "К Радости" Бетховена в картину, и если у вас достанет силы

воображения, чтобы увидеть "миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе", то вы можете подойти к Дионису"^[12].

Из дионисийских мистерий возникли театрализованные представления и первые греческие трагедии, которые являли собой синтез аполлонических мифов и дионисийской музыки.

В дальнейшем Ницше везде и всюду искал это дионисийское начало в человеке, которое характеризует его мощь, силу, способность к выживанию. Всякая культура, по мнению философа, есть синтез аполлоновского и дионисийского. Но есть и еще одно начало, также возникшее, как и первые два, в Древней Греции, сократическое. Сократ, согласно Ницше, пытался все подвергать критике разума, в том числе и миф. "Добродетель есть знание", "добродетельный и есть счастливый человек", "грешат только по незнанию" все эти положения Сократа изгоняли из трагедии веру в судьбу, рок, полагали начало оптимистическому, логически выверенному мировоззрению. Эта оптимистическая диалектика гонит музыку из трагедии, разрушает само существо трагедии, приводит к тому, что трагедия постепенно становится мещанской драмой. Под влиянием сократизма аполлоническая тенденция превратилась в логический схематизм. В основе философии Сократа лежала "несокрушимая вера, что мышление, руководимое законом причинности, может проникнуть в глубочайшие бездны бытия и что это мышление не только может познать бытие, но даже исправить его"^[13]. С точки зрения Сократа, в этом мире нет ничего чудесного, невероятного, неподвластного человеку, все можно понять, осмыслить, выразить в законах и заставить служить человеку. Но изгнание мифа из искусства, из культуры не проходит даром. Без мифа, считал Ницше, всякая культура теряет свой здоровый творческий характер. Лишь обставленный мифами горизонт замыкает культурное движение в некое законченное целое. "Все силы фантазии и аполлонических грез только мифом спасаются от бесцельного блуждания. Образы мифа должны незаметными вездесущими демонами стоять на страже; под их охраной подрастает молодая душа, по их знамениям муж истолковывает себе свою жизнь и битвы свои; и даже государство не ведает более могущественных неписаных законов, чем эта мифическая основа, ручающаяся за его связь с религией, за то, что оно выросло из мифических представлений"^[14].

Современная Ницше культура, лишенная мифов — абстрактное воспитание, абстрактные нравы, абстрактное государство, культура, лишенная твердого, священного, коренного устоя, осужденная питаться другими культурами, — это, по мнению философа, результат безудержного развития сократизма.

Эта культура находилась, да и сейчас находится, добавили бы мы, в глубоком кризисе именно в силу явного преобладания рационального начала над жизнью, над инстинктами и, в конечном счете, над свободой человека. Не афиняне убили Сократа: это он, установивший диктатуру разума, поднес Афинам чашу с ядом.

В дальнейших своих работах Ницше проводил следующую основную идею: человек в полной мере еще не возник, еще не вырвался из животного состояния, о чем свидетельствует соперничество людей друг с другом, их бесконечные войны, конкуренция между собой, бестолковые и бессмысленные устремления. Только в отдельных индивидах природа достигла подлинно человеческого состояния — в философах, художниках и святых.

Они встречаются чрезвычайно редко, зато всюду и везде господствует масса — людишек серых, обезличенных, неспособных ни на какой поступок, никогда не рисковавших ничем, и прежде всего собственной жизнью и, следовательно, ничего в этой жизни не добившихся. У этого стада одно основополагающее чувство — злобная зависть ко всему яркому, талантливому, удачливому. Большинство людей, писал Ницше, очевидно случайно живут на свете: в них не видно никакой необходимости высшего рода. Они занимаются и тем, и другим, их дарования посредственны. Стиль их жизни показывает, что они сами не придают себе никакой цены, они тратят себя, унижаясь до пустяков (будь это ничтожные страсти или мелочи профессии). В так называемом жизненном призвании проявляется трогательная скромность этих людей. Они говорят, что призваны приносить пользу и служить себе подобным. А так как каждый служит другому, то ни у кого нет призвания жить ради себя самого. Если цель всякого в другом, то общее существование не имеет цели, это "существование друг для друга" — самая комичная из комедий. Человек должен, по Ницше, заниматься своим делом — воспитывать в

себе философа, художника или святого, и если каждый будет заниматься своим делом — тогда наступит общий прогресс.

Массовые люди придумали себе и массовые религии, религии обиженных и угнетенных, религии сострадания — христианство и социализм. Самая нелепая заповедь — помощи ближнему как самому себе. Помогать, по Ницше, надо дальнему, тому, кто сумеет стать человеком, вырваться из животного состояния, И любить, в этом смысле, надо дальнего, а не ближнего, ибо ближний, ничего еще не сделавший для своего освобождения, — это просто животное. Нельзя любить человека просто за то, что он человек, как утверждает христианство и как полагает социалистическая идеология. "В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к "твари в человеке", к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать?"^[15].

Злобная зависть маленьких серых людей и есть главный источник зла в мире. Когда-нибудь, пророчествовал Ницше, предсказывая мировые войны, фашизм и прочие социальные катаклизмы, эта злобная энергия вырвется наружу и принесет немало бед и страданий людям. В будущем веке, писал он, поводом для войн станут философские и идеологические доктрины. В наступлении такого будущего есть определенная неизбежность, потому что наша эпоха, согласно Ницше, страдает ослаблением личности: никто не хочет жить, проявляя свою волю и решимость, никто сам не хочет жить так, как учит других, жить так, как жил, например, Сократ — мужественно и достойно.

И мораль христианская, и мораль социалистическая только ослабляют, с точки зрения Ницше, личностное начало в человеке, это слишком человеческая мораль. А все, что относится к человеку, должно быть преодолено — человек есть только путь к тому человеку, что стоит высоко над нами, кто действительно уже не животное, не член стада, а воин, сверхчеловек. Когда стремишься к чему-либо недостижимому, то добьешься того, что нужно. Стремясь к

сверхчеловеку, такому существу, который обладает мощным дионисийским началом, сильно развитыми инстинктами, силой жизни, смелостью и настойчивостью, можешь стать человеком в подлинном смысле этого слова.

Для сверхчеловека нужна и особая мораль — аристократическая, которая не убаюкивает человека будущим благоденствием и счастьем. Человек вообще не обязан быть счастливым. К счастью, писал Ницше, стремятся только коровы, женщины, дети, англичане и социал-демократы. Свободный человек — воин. Для Ницше, как в свое время для Пушкина, на свете счастья нет, а есть покой и воля.

Ницше первым в XIX в. сказал о наступлении нигилизма, который темной ночью уже накрывает эпоху и вызывает радикальную переоценку всех ценностей. Самой исчерпывающей характеристикой нигилизма является смерть Бога. Бог европейской истории, а именно христианский Бог, утратил свою значимость для человеческой воли, а вместе с ним пали и его исторические производные идеалы, принципы, нормы, цели и ценности. Люди продолжают держаться разнообразных оазисов смысла, хранить веру в осколки прежнего образа мира, но единой опоры у них уже нет. Прежний сверхчувственный мир идеалов, целей и мер мертв, христианская вера еще существует, но правящая в этом мире любовь перестала быть действенным принципом всего совершающегося теперь. Однако для Ницше нигилизм — это не явление упадка. Если мертв Бог и мертвы боги, тогда господство над сущим переходит к человеку, тогда и может осуществиться сверхчеловеческий идеал. Человек, отрезвленный нигилизмом, который разоблачил и отверг все виды и формы иллюзий относительно будущего счастья, гарантированности смысла человеческого бытия, победы добра и высшей справедливости, прогресса, должен взять на себя ответственность за бессмысленность мира, научиться жить в этой бессмысленности, найти мужество восторжествовать над обломками иллюзий, жить, постоянно увеличивая свою силу и власть над миром. Крушение прежних ценностей, отмечал М. Хайдеггер, идет не от страсти к слепому разрушению и не от суетного обновленчества. "Оно идет от нужды и необходимости придать миру такой смысл, который не унижает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным появление человека, который бы

развертывал свое существо из полноты своей собственной сущности" [16].

Одним из ведущих представителей философии конца XIX в. является Вильгельм Дильтей (1833–1911). Предмет философского анализа Дильтея история. Дильтей поставил перед собой задачу кантовско-го масштаба — дать критику исторического разума, показать, что познание истории — это познание особого рода, это переживание, интерпретация, истолкование исторических фактов. Познать историю совершенно невозможно методами естественных наук. Для законов и — категорий науки историческая реальность неуловима и, в принципе, непонятна, а то, что в истории понятно — неинтересно и банально. История — самый загадочный феномен, и человек все время испытывает потребность его разгадать.

Предшественниками Дильтея в философской интерпретации истории являются видные немецкие мыслители, представители так называемой Баденской школы, некантианцы Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) и Генрих Риккерт (1863–1936), которые выдвинули принцип деления наук на науки о природе и науки о культуре. В прежней философии под историей понимали или социологию, которая открывает некие законы общественной жизни, или совокупность "сырых" фактов. Считалось, что историческая реальность ничем в принципе не отличается от явлений природы. Однако к XIX в. стало ясно, что самое интересное в истории не общие абстрактные законы, а неповторимые и индивидуальные события, яркие личности. И изучать эти феномены должна специфическая, особая наука. Отсюда идея деления наук на естествознание и историю (науки о природе и науки о культуре). Культура — это то, что создано человеком, действующим сообразно своим целям. Наоборот, то, что возникло само по себе, есть природа. Культурные объекты — это религия, право, государство, язык, искусство и т. п.

Естествознание стремится перейти от познания частных к общим законам, а история всегда останавливается на частном. Поэтому историей пренебрегали как некоей неполноценной наукой. Однако всякий человеческий интерес всегда относится только к единичному и однократному. Человека прежде всего волнует конкретная человеческая жизнь, конкретное событие, касающееся его жизни, судьбы. Если это справедливо в отношении индивидуальной

человеческой жизни, то тем более это относится ко всему историческому процессу. Он имеет ценность только в том случае, если однократен. Интерес к общему и интерес к индивидуальному — два необходимых способа обработки действительности. У естествознания — генерализирующий метод, оно обобщает частные явления в попытках вывести общие законы. У наук о культуре индивидуализирующий метод, они интересуются, в первую очередь, индивидуальным, неповторимым, — неповторимой физиономией явления, обликом той или иной культуры. Если реально существует только индивидуальное, составляющее предмет исторического познания, то отсюда следует, что только история, а не естествознание, — подлинная наука. Естествознание имеет дело с понятиями, с законами, а история — с действительностью. Задача историка по отношению к фактам сходна с задачей художника, а историческое творчество равно эстетическому. Историк, согласно Г. Риккерт, стремится воссоздать прошлое во всей его наглядной индивидуальности, что дает людям возможность пережить это прошлое заново. Поэтому для историка большее значение имеет не рациональный расчет, а фантазия, и как историк он ищет не просто индивидуальное, но типичное.

В. Дильтей пошел еще дальше в своих попытках обосновать специфику исторического познания. Он полагал, что история и жизнь тождественны. В каждой точке истории есть жизнь; из жизни всех видов в самых различных отношениях и состоит история. Природа нема, и в науках о природе люди имеют дело лишь со внешним опытом. Данные наук о духе, о культуре, напротив, берутся из внутреннего опыта, из непосредственного наблюдения человеком за самим собой, за другими людьми. Поэтому основой наук о духе является психология. Ничего нельзя понять в праве, экономике, теологии, если абстрагироваться от психологии, от тех переживаний и эмоций людей, которые эти науки создавали и развивали. Так, анализ факта религии приводит к понятиям: "чувство", "воля", "свобода", "мотив", которые могут быть разъяснены исключительно в психологической связи. Здесь человек имеет дело, согласно Дильтею, с определенными комплексами душевной жизни, так как в ней укрепляется и зарождается сознание божества. Поэтому все культурные системы (хозяйство, право, религия, наука), все внешние

организации общества (семья, община, церковь, государство) возникли из живой связи человеческой души, и не могут быть поняты иначе, как только из этого источника.

Поскольку все внешние формы возникли из внутренней жизни, то главным орудием исторического познания является переживание. Переживание — это первое и самое главное, что связывает человека с действительностью. Переживание есть неразложимое далее внутреннее бытие. Оно лежит в основе всякого познания, любого отношения к миру. Каждый внешний, направленный на предмет акт (ощущение, восприятие, внимание), содержит "внутреннюю сторону", связан с эмоциями, убеждениями, верованиями, предрассудками людей. Так, чтобы познавать мир, надо быть уверенным, что он существует. Но вера в существование внешнего мира основана в наших переживаниях.

Переживание — это исходный пункт гуманитарных наук. Не надо прибегать к общим понятиям, силлогизмам, чтобы понять переживание другого человека выражение скорби на лице уже вызывает ответное чувство. То же самое относится не только к отдельным лицам, но и к большим историческим событиям. Они становятся понятными, обретают смысл и значимость, если люди внутренне переживают их так, как если бы они случились сейчас. Ведь эти события, эти институты были созданы людьми. Понимая других людей, их душевные стремления и страсти, мы понимаем и их дела, их свершения. Мы всегда понимаем больше, чем знаем, и переживаем больше, чем понимаем.

"В языке, в мифах, литературе, искусстве, во всех исторических действиях вообще мы видим перед собой как бы объективированную психическую жизнь, продукты действующих сил психического порядка, прочные образования, построенные их психических составных частей и по их законам. Эта психическая жизнь имеет структурную связь, которая переживается. Поскольку мы переживаем, внутренне воспринимаем эту структурную связь, охватывающую все страсти, страдания и судьбы человеческой жизни — потому мы и понимаем человеческую жизнь, все глубины и пучины человеческого".

Переживание и понимание создают особую сферу опыта, особую науку. Пока никто не заявит, писал Дильтей, что он в состоянии

вывести всю совокупность страстей, поэтических образов, творческого вымысла Гёте из строения его мозга и свойств его тела, самостоятельный статус такой науки не может быть оспорен. Нельзя вывести особенности исторического и культурного развития Франции XVIII в. из особенностей залегания геологических пластов, радиоактивного фона планеты в этот исторический период и т. д. Но понять эти особенности можно, переживая и внутренне понимая духовный склад французов в этом веке, их психологию, литературу, философию. Это понимание "изнутри", через внутреннее сопереживание открывает нам любую духовную, жизненную реальность. "Между мной и предметами стоят жизненные отношения. Их целесообразность основана в моей целесообразности, их красота и добро в моей оценке, их понятность в моем интеллекте. Реальности развиваются не только в моем понимании и переживании, они образуют взаимосвязь представляемого мира, в котором внешнее данное связано с течением моей жизни: в этом представляемом мире я живу и его объективная ценность гарантирована мне через постоянный обмен с пониманиями и переживаниями других. Понятия, общие теории, общие суждения — это не гипотезы о чем-то, к чему мы относим внешние впечатления, но производное от переживания и понимания"[\[17\]](#).

И наконец, третьей категорией, наряду с переживанием и пониманием, в которой выражается специфика исторического познания является истолкование. Все душевно-духовные миры, все культурно-исторические целостности непосредственно людьми не понимаются, если это не их миры и не их культуры. Для того, чтобы они стали понятными, их надо истолковать, интерпретировать. Историк должен не просто воспроизвести истинную картину исторического события, но и пережить его заново, истолковать и воспринять как живое. Историк изучает не только изменения, происходившие в производстве, в быту, но и побудительные мотивы исторической деятельности людей. А эти последние никогда не фиксируются с естественнонаучной точностью. Но без их анализа невозможно понять, почему то или иное историческое событие приобрело ту или иную конкретную форму.

В связи с этим одним из важнейших исторических источников Дильтей считал биографию и автобиографию. Именно в них наиболее

отчетливо видны побудительные мотивы, внутреннее движение души тех или иных исторических деятелей, общее настроение и мироощущение людей какой-либо исторической эпохи. Биография излагает основополагающий исторический факт в его чистоте, полноте и непосредственной действительности. "И только историк, умеющий выстроить историю из этих жизненных единств, стремящийся с помощью понятий представительного типа приблизиться к пониманию сословий, общественных образований, эпох, скрепляющих, в опоре на концепцию поколений, друг с другом в единую цепь жизненные пути людей — только он уловит правду исторического целого в противовес мертвым абстракциям, большей частью извлекаемым из архивов"^[18]. Взять, хотя бы, биографию Бисмарка. Чтобы понять Бисмарка, историк не должен психологически в него "вчувствоваться". Бисмарк — это огромное количество писем, рассказов и сообщений. Это материалы по внутренней и внешней истории немецкого государства того времени, это культура и общественная система Германии, ее конституция, ее религия. И все это открывается и становится понятным через биографию "железного" канцлера, который оставил отпечаток своей личности на целой эпохе.

Наряду с биографией и автобиографией важным источником является историография, которую Дильтей понимал как изучение духа в различных объективациях. Например, религиозный опыт современного человека узок, но, перечитывая произведения М. Лютера и другие документы, выражающие религиозные чувства людей той эпохи, вживаясь в нее, историк обогащает тем самым свое индивидуальное Я и через опыт Лютера переживает то, в чем ему отказано историей.

Дильтей положил начало так называемой герменевтической традиции в философии, которая развивалась далее Г. Гадамером, П. Рикером и многими другими значительными мыслителями XX в.

Философия XIX в. от Ф. Ницше до В. Дильтея — это прежде всего философия поисков смысла человеческого существования, она не удовлетворялась больше классической, просветительской трактовкой природы человека, и пыталась найти, раскрыть некую истинную человеческую сущность и весьма преуспела на этом пути, дав массу интересных гипотез и конструкций человеческого бытия в его метафизическом и историческом облике.

Для дополнительного чтения

Свасьян К.А. Фридрих Ницше — мученик познания // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. (Вступительная статья). М., 1990.

Чанышев А.А. Человек и мир в философии Шопенгауэра // Шопенгауэр А. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992.

Глава 6. Философия К. Маркса

Идеи марксизма сыграли исключительно важную роль в европейской и мировой истории XIX–XX вв. Их влияние на социально-экономическую и духовную жизнь мира, основательно подорванное к концу XX в., невозможно отрицать и сейчас.

Марксизм не был философской доктриной по преимуществу, но в его формировании и историческом развитии философские идеи и концепции имели существенное значение. Представляя собой своеобразный сплав социально-политических, экономических и философских идей, в котором каждая из "составных частей" находила свою опору и обоснование в других, он явился выражением одного из влиятельных направлений мирового социалистического движения, его идеологии и практики.

Нас будет интересовать здесь существо философских идей марксизма, их развитие и исторические судьбы.

К. Маркс и младогегельянство. Философия Л. Фейербаха

Карл Маркс (1818–1883) родился в г. Трире в семье адвоката. Ещё будучи студентом Берлинского университета он сблизился с "Докторским клубом", кружком молодых преподавателей, захваченных демократическими идеями. В их развитии выдающаяся роль принадлежала гегелевской философии, используемой в критических целях. После окончания университета и защиты докторской диссертации ("Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура", 1841) Маркс отказался от академической карьеры и обратился к журналистике. В оппозиционной "Рейнской газете" он выступил с рядом ярких статей, мишенью которых стал прусский абсолютизм и его идейные поклонники. После закрытия газеты перебрался в Париж и совместно с А. Руге приступил к изданию "Немецко-французского ежегодника". В это время К. Маркс переосмысливает критику Л. Фейербахом иллюзорного сознания (религии и гегелевского идеализма) в контексте принятой им веры в социалистическое будущее человечества и выступает с критикой

недавних единомышленников младогегельянцев. В это же время сложился его творческий союз и прочная дружба с Ф. Энгельсом. В 1848 г. по поручению второго конгресса Союза коммунистов, состоявшегося в Лондоне, К. Маркс и Ф. Энгельс написали "Манифест Коммунистической партии", ставший основополагающим документом мирового коммунистического движения. После поражения революции 1848 — 49 гг. в Германии постоянным местожительством К. Маркса стал Лондон. Первые годы жизни в нем были посвящены осмыслению уроков революции и активной политической деятельности, завершившейся созданием Первого Интернационала (1864). С 1850 г. возобновляются занятия политической экономией. В 1867 г. вышел в свет 1-й том "Капитала" — основного теоретического труда К. Маркса. Последующие тома (2 и 3) были подготовлены к изданию Ф. Энгельсом (1885, 1894), а 4-й т. в полном виде вышел в свет только в 1954–1961 гг. в СССР.

Маркс уже в университетские годы принадлежал к так называемому младогегельянству, левому крылу последователей Гегеля, ставившему своей целью активизацию критического потенциала гегелевской философии, обращения свойственного ей духа исторической диалектики против "окаменевших порядков", догм и предрассудков тогдашнего немецкого общества. В развитии младогегельянских воззрений, а также в формировании философских идей Маркса значительную роль сыграла философия Людвиг Фейербаха, такие его работы как "Сущность христианства" (1841), "Предварительные тезисы к реформе философии" (1843) и др. Воздействие идей Фейербаха, их переосмысление позволили Марксу наметить свой собственный и самостоятельный путь.

Людвиг Фейербах (1804–1872) после окончания Берлинского университета (где он слушал лекции Гегеля) защитил в Эрлангенском университете диссертацию "О едином, всеобщем и бесконечном разуме" (1828) и стал приват-доцентом этого же университета. В 1830 г. анонимно опубликовал "Мысли о смерти и бессмертии", в котором отвергал идею бессмертия души. Авторство Фейербаха было установлено, книга конфискована и Фейербах был лишен права преподавания. В 30-е годы завершается разрыв с Гегелем, и одно за другим выходят сочинения философа, принесшие ему известность. В 1836 г. Фейербах женился и в течение 25 лет почти безвыездно жил в

деревне Брукберг, где жена его была совладельницей небольшой фарфоровой фабрики. В 1859 г. фабрика обанкротилась, и Фейербах переселился в Рехенберг, где провел последние годы жизни в жестокой нужде.

Фейербаховская интерпретация и критика религии и гегелевского идеализма заключалась в раскрытии той их общей тайны, что как Бог, так и гегелевская абсолютная идея есть мистифицированное отображение деятельности человека и ее продуктов.

В религиозных фантазиях и метафизических воззрениях Фейербах усматривал содержание самой человеческой деятельности, но данной человеку неадекватно, мистифицировано, а потому отвечавшей всем признакам иллюзорного восприятия. Так, к примеру, мудрый и благой Бог воплощает собой человеческую доброту и рассудительность в качестве высших качеств, а потому Он есть "сущность человека, рассматриваемая в качестве высшей истины". По Фейербаху, действительно существующий мир открыт в своей подлинности скорее нашей чувственной способности восприятия и созерцания, чем разуму. Разум склонен придавать своим абстракциям ранг высшей реальности, стоящей за явлениями ("объективные идеи", "материя", "законы", "сущность" и т. п.). Поэтому Фейербах отмежевывался не только от идеалистов, но и от материалистов, впадавших в ту же ошибку и наделявших абстрактные сущности высшей реальностью.

Возвещая возврат природы и человеческого существа из плоти и крови в мир действительных предметов мысли, немецкий философ провозгласил антропологический принцип философии в качестве её высшего принципа. Согласно этому принципу все загадки (проблемы) философии, так же как и их решения скрыты в самом человеке, в рациональном понимании его бытия и деятельности. И религия, и прежняя философия были неадекватными способами высказать истины, касающиеся самого человека, его действительной жизни и действительных потребностей. Фейербах возвращал философию на путь материализма, но материализма своеобразного, избегающего дезориентирующего языка метафизики (материя как основа мира, как субстанция и т. п.).

Принимая в целом ход мысли Фейербаха, его оценку религии и отвлеченной философии как иллюзорных форм восприятия мира,

Маркс сосредоточил свои усилия на открытии и уяснении источников силы и реальности порождаемых человеком иллюзий, той безусловности и могущества, с которыми свершается отчуждение человеком продуктов собственной духовной деятельности и происходит их конституирование в независимый, довлеющий над человеком и самостоятельно бытийствующий мир.

С легкой руки Фейербаха во всем стали видеть искажающее реальность отчуждение. В этой впечатляющей картине человеческого бытия безраздельно господствовала превратность, подмены и подстановки, узаконивающие неподотчетную зависимость человека от собственных творений. Решение, к которому склонился Маркс, в сущности было простым. Превратность духовных представлений есть следствие и выражение превратности самой реально-практической жизни человека. Превратный мир, существующий в человеческой голове, — отражение превратности его жизни. Раскрыть смысл этой превратности и неподлинности мира человеческой жизни, способствовать преодолению этого ее характера — главная задача, поставленная самому себе К. Марксом и его другом и единомышленником Фридрихом Энгельсом (1820–1895). Но прежде чем приступить к ее решению, они отмежевались от недавних своих союзников — младогегельянцев.

Критика младогегельянами религии, политики, права, морали была лишь критикой сознания, покоилась на убеждении, что ложное сознание можно ниспровергнуть силой критического оружия самой мысли, овладевшей истиной. В саркастической и иронической манере основное разногласие с Фейербахом и младогегельянами было представлено Марксом и Энгельсом в их книге "Немецкая идеология" (1846 г., первая полная публикация в 1932 г.) следующим образом: "Люди до сих пор всегда создавали себе ложные представления о себе самих, о том, что они есть или чем они должны быть... Порождения их головы стали господствовать над ними. Они, творцы, склонились перед своими творениями. Освободим же их от иллюзий, идей, догматов, от воображаемых существ, под игом которых они изнывают. Поднимем восстание против этого господства мыслей. Научим их, как заменить эти иллюзии мыслями, отвечающими сущности человека, говорит один, как отнестись к ним критически, говорит другой, как

выкинуть их из своей головы, говорит третий, — и... существующая действительность рухнет."

Эти невинные и детские фантазии образуют ядро новейшей младогегельянской философии, которую в Германии не только публика принимает с чувством ужаса и благоговения, но и сами философские герои также преподносят с торжественным сознанием ее миропотрясающей опасности и преступной беспощадности".

Так, в развитии постгегелевской философии была обозначена новая ситуация, потребовавшая иных установок сознания и переопределения его целей. Перед Марксом встало сразу несколько взаимосвязанных и разнородных по своему существу задач и направлений мысли. Они включали в себе следующее:

- критическое изображение "скрытого" существа превратности мира человеческой жизни, ответственной за рождение и действительность иллюзорного сознания (разнообразных видов идеологии);

- позитивную концепцию человека и его деятельности (в том числе и деятельности его сознания) в пространстве исторического существования;

- обновление способов теоретического постижения реальности, порывающих с поставленными под принципиальное сомнение приемами и методами идеологического сознания, в том числе и философского, бывшего таковым изначально.

Концепция превратного мира. Критика религии, гражданского общества и государства

Интерес, пробудившийся у Маркса в начале 40-х годов к коммунистическому движению побуждает его оставить свои демократические и либеральные взгляды и выступить с радикальной критикой того общества, естественным восполнением которого было иллюзорное сознание. "Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его несвященных образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики". В отличие от

младогегельянцев для Маркса главный предмет критики не столько само ложное сознание, сколько те социальные порядки, которые придают действенность и устойчивость этому сознанию (включая в него и идеологию либерализма, демократического правосознания в качестве форм буржуазного классового сознания). Эта критика была вдохновлена идеей широко трактуемой человеческой эмансипации, отличаемой им от политической, уже утвердившейся в ряде европейских государств в ходе буржуазных революций.

Политическая эмансипация — логическое завершение господства над человеком разнообразных форм отчуждения. "Феодальное общество было разложено и сведено к своей основе — человеку, но к такому человеку, который действительно явился его основой, к эгоистическому человеку". Составив важнейшую предпосылку политического государства, этот человек и был признан последним в отвечающих ему правах. Маркс замечает, что ни одно из так называемых прав человека не выходит за пределы эгоистического человека, человека как члена гражданского общества, замкнувшегося в свой частный интерес и озабоченного лишь сохранением своей собственности и своей эгоистической личности.

Упрочилось и место религии в обществе политической эмансипации. "Она уже не является духом государства, где человек — хотя и в ограниченной степени, в особой форме, в особой сфере — ведет себя как родовое существо, в сообществе с другими людьми; она стала духом гражданского общества, сферы эгоизма, где царит *bellum omnium contra omnes*. Ее сущность выражает уже не общность, а различие". Это раздвоение человека на публичного и частного человека, перемещение религии из государства в гражданское общество есть завершение политической эмансипации. Религиозный дух теперь осуществляет себя в мирской форме, что и оказалось достижимым именно в демократическом обществе. "Не христианство, а человеческая основа христианства есть основа этого государства. Религия остается идеальным, немирским сознанием его членов, так как она — идеальная форма той ступени человеческого развития, которая осуществляется в этом государстве". Суверенитет человека фантастический образ, мечта, постулат христианства, — предстает теперь как осуществленный мирской принцип.

В критико-морализаторской риторике Маркса, обращенной к гражданскому обществу, значительное место занимает обличение самых различных его проявлений, базирующихся на господстве эгоизма и практической потребности. Так, деньги живописуются им как Бог практической потребности, как своего рода олицетворение мирового зла. Включившись в полемику по вопросу о так называемой политической эмансипации еврейства, Маркс использует его расхожий образ для критики как самого гражданского общества, так и для обмирщающегося в нем христианства. "Деньги — это ревнивый бог Израиля, пред лицом которого не должно быть никакого другого бога...

Бог евреев сделался мирским, стал мировым богом. Вексель — это действительный бог еврея. Его бог — только иллюзорный вексель". Отмечая, что еврейство достигает своей высшей точки вместе с завершением гражданского общества, а последнее является плодом именно христианского мира, он заключает, что только при господстве христианства все национальные, естественные, нравственные, теоретические отношения превратились в нечто внешнее для человека, а место родовой общности занял мир пронизанных эгоизмом, атомистических, враждебно друг другу противостоящих индивидов. "Христианство возникло из еврейства. Оно снова превратилось в еврейство. Христианин с самого начала был теоретизирующим евреем; еврей поэтому является практическим христианином, а практический христианин снова стал евреем... Только после этого смогло еврейство достигнуть всеобщего господства и превратить отчужденного человека, отчужденную природу в отчуждаемые предметы, в предметы купли-продажи, находящиеся в рабской зависимости от эгоистической потребности, от торгашества".

Совершенно ясно поэтому, что поскольку гражданское общество "из собственных своих недр постоянно порождает еврея", то и общественная эмансипация еврея есть "эмансипация общества от еврейства".

Итак, порождаемое этим обществом и государством превратное мировоззрение — надежное свидетельство его собственного превратного характера. Борьба с религией — это косвенно и борьба с этим обществом "духовной усладой" которого является религия.

Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа".

В чем же усматривается Марксом положительная возможность эмансипации, преодоления отчуждения и возвращения человеческого мира, человеческих отношений к самому себе? Она связывается с образованием класса, "скованного радикальными цепями", класса той общественной сферы, над которой тяготеет "не особое бесправие, а бесправие вообще, которая уже не может ссылаться на историческое право, а только лишь на человеческое право", одним словом, такой сферы, "которая представляет собой полную утрату человека и, следовательно, может возродить себя лишь путем полного возрождения человека. Этот результат разложения общества, как особое сословие, есть пролетариат".

Духовное оружие человеческой эмансипации — философия, ее сердце пролетариат. Миссия философии заключается в том, чтобы подготовить эту эмансипацию, для чего необходимо познать и организовать собственные силы человека как общественные силы, что не позволит больше "отделять от себя общественную силу в виде политической силы, — лишь тогда свершится человеческая эмансипация".

Уже в этот период, когда были написаны эти строки, Маркса не покидает чувство вопиющего несоответствия грандиозности заявляемых целей и программ абстрактной пустоте (возмещаемой, правда, блеском критической риторики) теоретических представлений. В нем нарастает критицизм не только по отношению к борцам "за подлинное и неискаженное сознание" (младогегельянцам), но и к качеству самого духовного оружия — философии. Ведь и "существующая философия сама принадлежит этому миру и является его дополнением, хотя и идеальным". Оправдано ли ее некритическое отношение к себе самой, к собственным предпосылкам? Вполне возможно, что выставляемые от ее лица требования "могут быть получены, напротив, только посредством отрицания существующей философии, философии как философии...". Маркс склоняется все

больше к той мысли, что превращение философии в действительность предполагает... упразднение самой философии.

Концепция отчуждения труда. Частная собственность и коммунизм. Гуманизм и натурализм

В 1844 г. К. Маркс активно занят изучением экономической и коммунистической литературы и пишет работу (оставшуюся незаконченной и неопубликованной при его жизни; первая полная публикация "Философско-экономических рукописей 1844 г." — 1932 г.), в которой сделан значительный шаг вперед, сравнительно с публикациями в "Немецко-французском ежегоднике". В ней Маркс осуществил набросок так называемой гуманистической антропологии, основанной на критике современных теорий политической экономии, а также на развитой им концепции преодоления отчуждения труда посредством отрицания частной собственности, и выдвигает свою первую версию коммунизма и философии истории.

Уже первые итоги занятий политической экономией определили раз и навсегда общую оценку Марксом и Энгельсом этой науки как служанки капитала, как способа умножать его богатство. Нацеленная на хозяйственный успех, она не желает вникать в собственные предпосылки, из которых она исходит. Анализ этих предпосылок политэкономического мышления и посвящены в значительной степени "Экономическо-философские рукописи 1844 г.", в которых предполагалось "осмыслить существующую взаимосвязь между частной собственностью, корыстолюбием, отделением друг от друга труда, капитала и земельной собственности, между обменом и конкуренцией и т. д., между всем этим отчуждением и денежной системой".

Отправной пункт этого анализа — "современный экономический факт": "Рабочий становится тем беднее, чем больше богатства он производит, чем больше растут мощь и размеры его продукции. Рабочий становится тем более дешевым товаром, чем больше товаров он создает. В прямом соответствии с ростом стоимости мира вещей растет обесценение человеческого труда...

Этот факт выражает лишь следующее: предмет производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя".

Продукт труда есть овеществленный, опредмеченный в нем труд. При тех порядках, которые предполагаются политической экономией, это осуществление труда выступает как выключение рабочего из действительности, как утрата им предмета и, одновременно, как порабощение этим предметом. Процесс труда как процесс освоения оборачивается отчуждением.

Маркс усматривает принципиальный изъян политической экономии в том, что она замалчивает это отчуждение в самом существе труда, поскольку не подвергает рассмотрению непосредственное отношение между рабочим (трудом) и производимым им продуктом. "Конечно, труд производит прекрасные вещи, но он же производит обнищание рабочего. Он создает дворцы, но так же и трущобы для рабочих".

Марксов анализ отчуждения труда обнаруживает, что в нем заключены наряду с отчуждением рабочего от продукта его труда, также и отчуждение от природы и от собственной родовой сущности, а, следовательно, и человека от человека. В отличие от животного человек делает предметом своей воли и своего сознания собственную жизнедеятельность. Он не сливается с ней, так как является существом сознательным, а потому и свободно действующим. Но отчуждение труда переворачивает это отношение таким образом, что человек именно потому, что он есть существо сознательное, в условиях господства отчуждения превращает и свою жизнедеятельность лишь в средство для поддержания собственного существования.

Практическое созидание предметного мира, переработка неорганической природы, вообще говоря, есть самоутверждение человека как сознательного существа, т. е. такого существа, которое относится к самому себе как к родовому существу. В отличие от животного он производит универсально и тем успешней, чем больше он свободен от непосредственной физической потребности, а "в истинном смысле слова только тогда и производит, когда он свободен от нее". Это производство и есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его произведением и его действительностью. Человек удваивает себя уже не только

интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно и созерцает самого себя в созданном им мире. Но отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает и его родовую жизнь, а преимущество перед животным оборачивается тотальным поражением, ибо у человека отнимают его неорганическое тело, природу.

Не боги и не природа, а только сам человек может быть этой чуждой силой, властвующей над человеком. "Если он относится к своей собственной деятельности как к деятельности подневольной, то он относится к ней как к деятельности, находящейся на службе другому человеку, ему подвластной, подчиненной его принуждению и игу".

Важный вывод, который делает Маркс из этого анализа самоотчуждения человека, состоит в том, что "частная собственность есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе.

Правда понятие отчужденного труда (отчужденной жизни) мы получили, исходя из политической экономии, как результат движения частной собственности, но анализ этого понятия показывает, что, хотя частная собственность и выступает как основа и причина отчужденного труда, в действительности она, наоборот, является его следствием, подобно тому как боги первоначально являются не причиной, а следствием заблуждения человеческого рассудка. Позднее это отношение превращается в отношение взаимодействия".

Таким образом, движение частной собственности есть чувственное проявление движения всего предшествовавшего производства, т. е. оно представляет собой осуществление или действительность человека. Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство и т. д. суть лишь особые виды производства и подчиняются его всеобщему закону. Поэтому положительное упразднение частной собственности есть упразднение всякого отчуждения, т. е. возвращение человека из религии, семьи, государства к своему человеческому, общественному бытию.

Маркс убеждается, что политэкономия знает только законы отчужденного труда, не ставя своей целью вникать в предпосылки и условия возможности его положительного преодоления. Как дошел человек до отчуждения своего труда? Как обосновано это отчуждение

в самой сущности человеческого развития и как оно относится к общему ходу развития человечества?

Решение этих вопросов становится возможным лишь при осознании законов исторического развития труда и законов движения частной собственности. Маркс усматривает историческую необходимость частной собственности в том, что "материал труда и человек как субъект" в их раздельности должны служить исходным пунктом этого исторического движения. Оно завершается процессом подлинного присвоения человеческой сущности человеком и для человека, возвращением человека к самому себе как человеку общественному, с сохранением всего богатства предшествующего развития.

Маркс именует это общество будущего коммунистическим. "Такой коммунизм, как завершенный натурализм, = гуманизму, а как завершенный гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение".

Таким образом общество обнаруживает законченность сущностного единства человека с природой, а потому оказывается подлинным воскрешением и самой природы. Так представляется Марксу "осуществленный натурализм человека и осуществленный гуманизм природы".

В движении мысли молодого Маркса к этому первому, еще совершенно абстрактному образу коммунистического общества сложились основные интенции его будущей зрелой концепции. В последующем язык и общий строй теоретических изысканий Маркса претерпели изменения, что дало основание для проведения существенных различий между молодым и зрелым Марксом. Первый, еще не чуждавшийся философии, еще далекий от трезвого социально-экономического анализа являл собою абстрактного гуманиста и романтического мечтателя. Второй — трезвого ученого, последовательного революционера, не чуждающегося в своей деятельности, пронизанной революционной страстью, принципа — цель оправдывает средства. Не вдаваясь в обсуждение этого

различения, не чуждого известной мифологизации, заметим здесь, что самый ход зрелой марксовой мысли и наиболее важные ее итоги были предопределены (вместе с роковыми внутренними противоречиями и утопическими решениями) как раз в этот, ранний, период его развития. Именно в это время сформировался устойчивый и бескомпромиссный взгляд Маркса на существо гражданского общества, как общества принципиально и тотально превратного, качественно отличного от постулируемого им общества будущего и подлежащего лишь крутому революционному слоу. Этой радикальной демаркацией двух типов общества (одного как превратного, а другого как лишенного этой превратности), он посеял целый ряд неразрешимых антиномий в собственной доктрине. Провозгласив свободу исторического творчества, он одновременно выстроил жесткий в своей финальности ход мировой истории; подчинив сознание детерминации деятельного бытия человека, он лишь в рамках собственной теории освободил ее самое от оков такой зависимости, постулировав псевдорелигиозную "историческую миссию пролетариата" и т. д. Именно энергия и категоричность решений молодого Маркса направляла его мысль в зрелый период. Интуиции этого периода позднее лишь получили свое развернутое выражение, питая и мотивируя исследования зрелого периода. Именно этим обстоятельством объясняется и оправдывается то место в характеристике философии Маркса, которое уделяется именно раннему периоду его творчества, являющемуся подлинным ключом к пониманию Маркса — автора "Капитала" и других классических его произведений.

Материалистическое понимание истории. Сознание как осознанное бытие

Отправной пункт действительного понимания в противоположность философскому (иллюзорному и спекулятивному) — деятельная жизнь людей, взятых в исторически конкретных условиях своего существования.

Мы остановимся на одном из центральных моментов материалистического понимания истории — трактовке бытийной обусловленности сознания.

Формула Маркса — сознание не может быть ничем иным как осознанным бытием — предполагает ряд уточнений. Для Маркса бытие в первую очередь не открытый человеку мир, который он созерцает и осмысливает.

Это — деятельное бытие самого человека, которое в качестве жизненной целостности навязывает человеку соответствующие формы сознания.

Внешнее бытие, бытие существующее вне и независимо от самого человека осознается, осмысливается, подвергается теоретизации именно в этих общественно обусловленных формах сознания и мысли. Они могут быть уподоблены кантовским априорным формам рассудка, с тем, правда, принципиальным отличием, что представляют собой исторически и социально обусловленные, а потому временные, преходящие, трансформирующиеся в иные формы сознания и мысли.

Отличая себя от представителей предшествующего материализма, в том числе от Фейербаха, он указывал, что для него "предмет, действительность, чувственность" должны быть взяты как "человеческая чувственная деятельность, как практика", "субъективно". Эта субъективность, вопреки употреблению этого слова в обычном смысле, указывает не на зависимость сознания от его конкретного индивидуального носителя и свидетельствует не о капризности или произволе восприятия реальности той или иной личностью, но лишь об этой исторической и социальной обусловленности сознания формами деятельного бытия человека, исторически определенных форм его практической деятельности.

Маркс обозначал эти формы как "общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы". Вне этих форм не может сколько-нибудь успешно протекать сама практическая деятельность. Рожденные ею, они и призваны ее обслуживать, обеспечивая ее реализацию. Их ограниченность свидетельствует и об ограниченности и несовершенстве соответствующих форм практической жизнедеятельности, возможностей деятельного бытия человека, и наоборот.

Несовершенство исторически данных типов ума, чарующая наивность или шокирующая примитивность человеческих представлений о мире и о самих себе находят свое естественное объяснение в уровне развития этой практики, степени ее неразвитости,

бедности возможностей и т. п. Само пространство познания, основные координаты картины мира и бытия задаются, согласно его воззрению, исторически обусловленными фазами развития практически-деятельного бытия человека. Ключ к тайнам человеческого познания и психологии, росту их сложности и умножению возможностей следует искать именно в этом источнике.

Совокупность ключевых понятий, в которых Маркс резюмировал существо своих воззрений на развитие общества было дано им в предисловии к первому его значительному труду по политической экономии "К критике политической экономии" (1859).

"В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли независящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, над которым возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот их общественное бытие определяет их сознание".

Согласно концепции Маркса, развитие производительных сил приводит со временем к их противоречию с существующими производственными отношениями, юридическим выражением которых являются определенные отношения собственности. Последние превращаются из форм развития производительных сил в их оковы. "Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке... Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно также нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями".

По Марксу, "ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает

достаточно простора, и новые, высшие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в лоне старого общества. Поэтому человечество ставит себе только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже существуют или, по крайней мере, находятся в процессе становления".

В качестве основных способов производства Маркс выделял азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства, рассматривая их "как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения, это — последняя антагонистическая форма общественного процесса производства, антагонистическая не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Этой общественной формацией завершается поэтому предыстория человеческого общества".

Разумеется, приведенная характеристика дает самое общее и принципиальное представление о том инструментарии, который был использован Марксом в его социально-экономическом анализе, и опускает целый ряд понятий и концепций, развитых им специально. Многие из этого инструментария в том или ином виде было воспринято и ассимилировано в последующем развитии социальных наук. Вместе с тем, необходимо отметить, что экономический редукционизм Маркса, его идея, согласно которой все многообразие форм социальной жизнедеятельности, включая сюда сознание, различные виды духовной деятельности, могут быть выведены из экономического базиса, не выдержала испытания временем. Еще при жизни Маркс и Энгельс смягчили это требование указанием, что такое выведение (или сведение) может быть осуществлено лишь "в конечном счете" в силу значительного числа посредующих звеньев, связывающих базис и надстройку общества. Однако такого рода оговорки, а также признание "обратного действия" надстройки на базис свидетельствовали скорее о желании дистанцироваться от примитивно-прямолинейного применения их идей, но никоим образом

не ставили под сомнение принципиальную разрешимость подобной задачи. Вся серьезность попыток К. Маркса и Ф. Энгельса истолковать отношение материальных и "идеальных" компонентов социума посредством словаря причинных зависимостей говорила о неосознанной зависимости от тех способов мышления, критике которых они сами посвятили так много сил. Позднейшие попытки истолковать трактовку Марксом этих связей в свете более изощренных способов анализа, приобретенных развитием философии и науки в XX веке, делает честь скорее этим интерпретаторам, но вряд ли может быть оправдано в качестве описания того, что было сделано самим Марксом. Материалистическое понимание истории при всей своей привлекательности не стало тем новым способом, который позволил бы реализовать провозглашенную Марксом декларацию: понимать вещи такими, каковы они в действительности.

Диалектический и исторический материализм

Как уже отмечалось, в зрелые годы Маркс не обращался специально к вопросам философии. В "Капитале" и других произведениях он ограничивается отдельными замечаниями и небольшими философскими отступлениями. Обещание на двух-трех печатных листах осветить вопрос о рациональном зерне гегелевской диалектики не было им исполнено, если не считать набросок "Метод политической экономии" (1857). Так получилось, что вопросы философии стали одной из главных забот его сподвижника Ф. Энгельса.

Разделяя с Марксом высокую оценку гегелевской диалектики, Энгельс предпринимает попытку распространить принципы и законы этой диалектики и на понимание природы. Подготавливаемый им много лет труд "Диалектика природы" не был закончен. Несмотря на это и в своем незавершенном виде он позволяет составить достаточно ясное представление о направлении, в котором двигалась мысль автора.

Энгельс солидарен с Марксом в том, что философия как самостоятельная, автономная область знания завершает свое существование. От старой философии остаются две области знания:

учение о мышлении (логика) и диалектика. Он отмечает также, что стремительно развивающееся естествознание демонстрирует справедливость открытых Гегелем универсальных диалектических законов и принципов относительно материального мира. В связи с этим им выдвигается представление, согласно которому современное ему естествознание еще не является собственно теоретической областью знания. Таковой оно станет после того, как впитает в себя универсальный диалектический метод познания и сознательно овладеет адекватной культурой диалектического мышления. Своеобразный синтез эмпирической науки, способной в настоящее время лишь под натиском фактов достигать правильного отражения природы, с диалектикой, воплощающей в себе вершину теоретической культуры познания, даст в итоге собственно теоретическую науку о природе, не нуждающуюся более в рядом с ней стоящей философии.

Это отвечало и его общей схеме развития науки о природе, первая фаза которого отмечена печатью господства умозрительного (натурфилософского) подхода к познанию природных явлений, вторая — господством столь же одностороннего эмпирического исследования, наконец, третья — органическим соединением достоинств того и другого. В преддверии будущего синтеза Энгельс ставит своей задачей осуществление своего рода подготовительной работы всестороннее доказательство справедливости и плодотворности диалектического взгляда на природу с позиций материализма.

Уже укорененное в самом естествознании представление, согласно которому теоретическое естествознание является математическим естествознанием, отвергается им со всей решительностью. Ценность математики он видит лишь в ее "расчетных" функциях, неизбежных манипуляциях с количественными аспектами бытия. В специально написанной статье "Работа. Механическая мера движения", он поучает физиков (в том числе классиков этой науки — Г. Гельмгольца, Дж. Томсона и др.) относительно того, что использование математических методов не обеспечивает истинно теоретического понимания сути важнейших физических понятий ("вычисления отучают от мышления") и не снимает необходимости собственно диалектического подхода к интерпретации проблем естественнонаучной мысли. ("Таким образом, при рассмотрении обеих мер механического движения мы получили

мимоходом и почти без всяких усилий понятие работы, о котором нам говорили, что его так трудно усвоить без математической механики"). Это противопоставление диалектики математике, призванное убедить читателя в том, что механики далеки от понимания существа проблем собственной науки, поистине знаменательно. Уже в этом эпизоде провиденциально заключены все будущие битвы диалектического материализма "за чистоту диалектико-материалистической науки" в СССР, обнажившие изначальную и собственно идеологическую мотивацию построения диалектической картины развития природы.

Важную роль в формировании диалектического материализма в том виде, как он сложился в Советском Союзе, сыграли взятые у Гегеля представления о существовании двух логик, низшей (формальной) и высшей (диалектической). Концепция диалектической логики, как науки о законах содержательного и творческого мышления (и одновременно об универсальных закономерностях мира под именем объективной диалектики), и явилась тем естественным условием, что позволило отступить от уже провозглашенного отказа от философии и способствовало ее возрождению в обновленном виде. Диалектическая логика к тому же имела и свое образцовое воплощение — "Капитал" Маркса. Отныне это "священное писание" марксизма станет источником бесчисленных интерпретаций, толкований и вдохновения для последователей.

Уже Энгельс предпринимает своеобразное восстановление материалистической метафизики, обновляемой в её союзе с диалектикой. Формулируя основной вопрос философии как вопрос об отношении мышления и бытия, материи и сознания, он выстраивает в качестве основной магистрали истории философии борьбу материализма и идеализма. Она дополнялась столь же безусловным противопоставлением диалектики и метафизики как методов познания и закрепляла новый смысл за классическим термином "метафизика", начало чему было положено уже Гегелем.

Новое значение понятия "метафизика" (включавшее в себя в первую очередь отрицание ее сторонниками принципов развития, всеобщей связи явлений, внутренних противоречий в качестве универсальных принципов мира и человеческого знания) не удерживало его классическую составляющую часть (ведь согласно ей и диалектика является "метафизикой"). Тем самым это новое значение

содействовало легитимации "метафизики" в самом диалектическом материализме. Сравнительно редкие замечания Энгельса, призванные блокировать поползновения такого рода (к примеру, разъяснения, что материя как таковая не существует, что это наша абстракция, посредством которой мы фиксируем наиболее общие свойства всех реально существующих вещей и явлений и т. п. отступления по поводу других "метафизических объектов") не имели успеха прежде всего у него самого. Тексты самого Энгельса переполнены типичными образцами метафизического дискурса. То, что сам Маркс называл "философскими фразами материализма", все более возобладало у ортодоксальных учеников.

В систематизации диалектического и исторического материализма после Энгельса значительная роль принадлежит Г.В. Плеханову и его русским ученикам. Именно в это время был сделан решающий шаг в его трактовке как системы современного материализма, синтезирующего достижения классической традиции материализма последних веков, с одной стороны, и диалектики Гегеля, освобожденной от идеализма, с другой. Ряд наиболее важных новаций, принадлежащих Марксу, был либо опущен, либо не акцентировался. Охранительные тенденции, взявшие верх, заставляли оценивать все попытки развития этих взглядов как ревизионизм и искажение подлинного марксизма. Идеология "единственно верного и правильного учения" формировала особый стиль философствования, в целом отвечавший установившейся после Октября 1917 года жесткой партийной цензуре.

Глава "О диалектическом и историческом материализме" в "Кратком курсе истории ВКП(б)" (1938), авторство которой приписывается И. Сталину, канонизировала в крайне догматизированной форме как структуру, так и основное содержание марксистской философии. Основу этой канонизации составила ленинская характеристика философии марксизма (статья "К. Маркс", написанная для энциклопедического словаря "Гранат"). Только после так называемого "разоблачения культа личности" (1956) начинается поначалу робкий подъем философской мысли в СССР и попытки восстановления идентичной марксистской мысли, попытки, имевшие своих бесспорно талантливых представителей и всякий раз наталкивавшиеся на более или менее жесткую критику официоза.

Падение железного занавеса, возраставшие возможности знакомства с течениями современной западной мысли, общение с ее представителями способствовали разложению прежней монолитности диалектического и исторического материализма, умножению попыток его истолкования в русле тех или иных современных философских представлений. По исторической иронии учение, которое положило начало критике идеологии как ложной формы сознания, само стало живым воплощением Идеологии, учением и движением, поставившим ценность идеологии и идеологического подхода в оценке и познании чего бы то ни было превыше всего. В этом знаменательном итоге выразила себя не только властная требовательность самой исторической практики коммунистического движения, но и характер, дух той теоретической критики, с которой начинался марксизм. Ее собственные изъяны и просчеты, критически не испытанные допущения и символы веры закономерным образом определили его историческую судьбу.

Маркс и философская мысль Запада

Влияние мысли Маркса на западную социально-экономическую и философскую мысль — чрезвычайно обширная и сложная тема. Здесь мы отметим лишь ряд наиболее общих и важных моментов.

В XIX в. влияние Маркса было связано прежде всего с его экономическими трудами, с его ролью в формировании и утверждении мощного социал-демократического движения. Маркс выступает в это время прежде всего как социальный мыслитель и, вне зависимости от согласия или несогласия с его взглядами, занимает прочное место одного из классиков социальной науки Запада.

Интерес к Марксу-философу приходит преимущественно уже в XX в. Это связано не только с тем, что именно в этом веке впервые увидел свет ряд его важных в философском отношении сочинений. Его идеи и творчество обрели значение в первую очередь в ряду деятельности других философов и ученых, на долю которых пришлось исполнение важного, фундаментального сдвига в духовной культуре западной цивилизации. Существо этого сдвига многообразно, но в первую очередь и в собственно философском отношении оно связано с

радикально иной трактовкой сознания, сравнительно с традицией классического философствования. "Стараниями Канта и Юма, а затем Дарвина, Маркса, Фрейда и других все неотвратимее становился тревожный вывод: человеческое мышление определяется, структурируется и, вероятно, искажается множеством факторов, частично налагающихся друг на друга, — врожденными, но не абсолютными умственными категориями, привычной историей, культурой, общественным классом, биологией, языком, воображением, эмоциями, личным бессознательным, коллективным бессознательным. Как выяснилось, нельзя полагаться на разум как на источник точных суждений о действительности. Изначальная картезианская определенность, легшая в основание всей современной веры в человеческий разум, ныне повисла в воздухе"^[19]. Все большее влияние получает признание глубокой опосредованности всех самых разнообразных видов духовной активности человека, в том числе, и актов познания мира, трактуемых в духе истолкования и интерпретации, а не более или менее зеркального отражения действительности. В этом свете мир оказывается тем, что заслуживает скорее название человеческого проекта, нежели образованием, заключающим в самом себе законченный и независимый от человека смысл и порядок, проникнуть в которые и составляло особо важную задачу человека в классической философии. Открытость, незавершенность и смысловая неопределенность нового мира, побуждает иначе определять цели человеческих поисков, обращенных к философии. В выработке новых типов философского дискурса, призванных закрепить указанные перемены, имя Маркса оказывается одним из важных и значимых имен. Именно этим и объясняются неоднократные в истории XX в. всплески интереса к нему у представителей самых различных философских направлений — от экзистенциалистов до структуралистов. Концепция "критической теории", не отвечающей стандартам позитивного научного знания, навеянная трудами Маркса, явилась отправным пунктом в формировании одного из значительных философских направлений, так называемой Франкфуртской школы.

Все это дало основание говорить не просто о влиянии идей Маркса, но о существовании феномена западного марксизма. Не разбирая степени основательности таких суждений, мы можем с

полным правом заключить о наличии живого интереса к Марксу-философу в современном мире и о том, что такой интерес определен большим значением общеполитических его идей, хотя и связанных с его коммунистической утопией, но получающих свое развитие и в независимом направлении.

Для дополнительного чтения

История философии: Запад — Россия — Восток. (Кн. 2. Философия XVIII XIX вв.) М., 1996. — Раздел 4, гл. 9.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней СПб., 1997. — Т. 4. Часть 3.

Карл Маркс. Биография. М., 1989.

Лапин Н.И. Молодой Маркс. М., 1986.

Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах К. Маркса // Как я понимаю философию. М., 1992.

Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. М., 1992. Т. 2.

Андерсен и др. Западный марксизм. М., 1991.

Глава 7. Русская философия

Формирование философской культуры в средневековой Руси

Становление философской традиции — это всегда целая историческая эпоха. Философия как своеобразная, автономная сфера духовной активности человека обретает свое лицо в мире национальной культуры, достигшей определенного рубежа зрелости. Оригинальные философские идеи и учения не появляются "вдруг". Любомудрие, проявляющееся в самых различных областях культурного творчества народа, пройдя испытание историческим временем, находит выражение в опыте собственно философского дискурса, в постепенно складывающейся традиции философской культуры. Когда историки философии говорят о "древнегреческой философии", "немецкой философии", "английской философии", то речь идет 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 трансляции философского опыта. Какими бы уникальными чертами ни обладал "национальный" опыт философствования, отражая особенности культурно-исторического бытия народа, он уже изначально универсален, обращен к подлинно общечеловеческим вопросам и проблемам. Иными словами, философия может иметь свою, неповторимую судьбу в различных национальных традициях, но при этом остается философией, избирая и проходя собственный, философский путь постижения истины.

Философская традиция в Древней Руси формировалась в той же мере, в какой развивалась традиция общекультурная. Характер древнерусской культуры в решающей степени определялся важнейшим историческим событием — крещением Руси. Усвоение византийского и южнославянского духовного опыта, становление письменности, новые формы культурного творчества — все это звенья единого культурного процесса, в ходе которого складывалась и философская культура Древней Руси. Памятники древнерусской мысли

свидетельствуют о том, что на этом этапе ее путь практически совпадал с "путями русского богословия" (выражение известного богослова и историка русской мысли Г.В. Флоровского). Также, как и в средневековой Европе, в Киевской, а затем и в Московской Руси философские идеи находили свое выражение прежде всего в богословских сочинениях. Через духовный опыт патристики происходило и знакомство Руси с философским наследием античности. Усваивался не только опыт христианской критики "языческой" философии как "внешней мудрости", свидетельствовавшей, по утверждению одного из самых почитаемых в Древней Руси отцов церкви Иоанна Златоуста, лишь о "духовной немощи" древних философов, но и достигалось понимание основополагающих принципов древнегреческого любомудрия. Во многом это стало возможным благодаря влиянию идей ведущих представителей раннехристианского богословия: Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского ("каппадокийская школа", IV в.). Отношение каппадокийцев к древней философии было достаточно критическим, но в то же время они признавали ее несомненную культурную ценность. Григорий Богослов писал, что "всякий имеющий ум признает... благом не только ученость, которая, презирая все украшения и плодovitость речи, принимается за одно спасение и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внешнюю, которою многие из христиан по худому разумению гнушаются как... удаляющею от Бога"^[20]. На религиозно-философские взгляды каппадокийцев определенное влияние оказал платонизм. Можно сказать, что платонизм как тип философского умозрения сыграл немаловажную роль в формировании древнерусской философской культуры. Впрочем, в Древней Руси очень рано стали известны идеи и другого великого греческого философа — Аристотеля, прежде всего благодаря знакомству с трудами крупнейшего представителя поздней патристики Иоанна Дамаскина (VIII в.), глубокого знатока аристотелевской метафизики и логики.

Оценивая начальный и поэтому важнейший этап в развитии русской религиозно-философской мысли (XI–XIII вв.), можно сделать вывод, что это был период творческого усвоения интеллектуального наследия, полученного Русью вместе с принятием христианства. Но и эти столетия дали образцы глубокого и самостоятельного

философствования, высокой богословско-философской культуры. Крупными общественными и культурными деятелями и в то же время, оригинальными мыслителями были киевский митрополит Иларион, князь Владимир Мономах, Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Даниил Заточник и другие. Русские мыслители, опираясь на традицию, обращаются к темам, которые и в дальнейшем будут ведущими в русской философии. Начиная с древнейших памятников отечественной мысли центральное место занимали антропологические, историософские и этические проблемы.

Ведущим идеологом формировавшейся в XV–XVI вв. самодержавной московской государственности был Иосиф Волоцкий (ок. 1439–1515). Обосновывая в своем сочинении "Просветитель" священный смысл царской власти, богослов в то же время утверждал, что монарх есть "Божий слуга" и царям "подобает преклоняться и служить телесно, а не душевые и воздати им царскую честь, а не божественную". В данном случае Волоцкий следовал канонам христианского истолкования монархической идеи и в частности концепции "богоугодного властелина", которая имела византийское происхождение и была известна уже в Киевской Руси. Византийские корни имела и концепция "Москвы третьего Рима", которая была сформулирована в посланиях старца Филофея. В Византии возникла идея "странствующего царства", согласно которой мировым центром является православный Константинополь ("второй Рим"). Исторически вполне естественно, что в период кризиса Византийской империи, а затем ее падения (1453) на Руси возникает взгляд на Московское православное царство как наследующее историческую миссию Византии.

В сочинениях Нила Сорского (1433–1508) — главного оппонента И. Волоцкого, получила продолжение традиция восточно-христианского мистического богословия, учение о религиозно-молитвенной практике "внутреннего делания", открывавшей для человека путь к спасению. В русские религиозные споры XVI в. оказался вовлечен выдающийся греческий просветитель Максим Грек (ок. 1475–1556). Ему, прибывшему в Москву в качестве переводчика и первоначально даже не знавшему русского языка, предстояло, многое претерпев, стать одной из ярких фигур в истории русской религиозно-философской мысли, а после смерти русским православным святым.

Важное место в учении М. Грека занимало представление о нерасторжимой связи процесса познания с нравственным совершенствованием: чтобы постичь истину, надо жить в ней, необходимо просвещать не только ум, но и сердце. М. Грек решительно не принимал идеологию культа государственной власти, подчинявшей себе власть церковную. Его идеал — просвещенный властитель, глубоко чувствующий свою ответственность перед Богом и народом, признающий религиозно-нравственный авторитет Церкви. Идеи М. Грека оказали влияние на просветителя Федора Карпова, обосновывавшего в своих сочинениях религиозно-нравственное значение монархической власти. Сторонником широкого просвещения Руси был князь Андрей Курбский (1528–1583), прекрасный знаток античной философии. Благодаря переводам и комментариям Курбского в лексику русского языка вошли основные логические понятия.

Отечественная культура и философия и Киевской, и Московской Руси никогда не были изолированы от европейского влияния. Ведь не о Петре I, а о Иване III сказал Н.М. Карамзин: "Раздрал завесу между Европою и нами". В XVII в. — веке смуты и раскола — культурные связи с Западом носили постоянный характер. Особое значение в этом плане имело присоединение к России в середине века Украины. Киев тогда был крупным центром славянской культуры. Средоточием не только богословского, но и философского образования стало Братское училище, позднее преобразованное в Киево-Могилянскую академию. Выдающийся украинский мыслитель Григорий Сковорода (1722–1794), которого нередко называют первым русским философом, учился в Киево-Могилянской академии, так же как и знаменитый православный старец П. Величковский (1681–1736). Преподавал в Киевской академии и Феофан Прокопович — крупнейший церковный деятель и богослов эпохи петровских преобразований. Впрочем, в XVII в. Москва, вступая в общение с европейским культурным миром через Украину, и сама обладала крупным центром богословско-философского просвещения: в 1685 г. здесь было создано "Эллино-греческое училище" (позднее — "Славяно-греко-латинская академия").

Развитие философии в послепетровской России XVIII в.

XVIII столетие в духовной истории Европы стало веком секуляризации. Все в большей степени различные сферы общественной и культурной жизни приобретали в этот период светский, мирской характер. Материалистические и атеистические идеи возникали, конечно, не в XVIII в., но именно тогда они с особой силой и все с большим успехом начинали претендовать на идеологическую роль в обществе. В Европе, которая пережила в XVI в. глубочайший религиозный кризис, завершившийся Реформацией и жестокими религиозными войнами, набирал силу "дух капитализма". Приближаясь к западной цивилизации, петровская Россия должна была воспринять и весь идеологический мир Европы: стремительно и часто хаотически менявшийся, чреватый социальными катаклизмами, во многих отношениях уже чуждый духовному миру европейского средневековья и тем более Московской Руси. Для России XVIII столетие также стало временем секуляризации, и даже в большей степени, чем для Запада, где соответствующие тенденции начались гораздо раньше — в эпоху Возрождения. Создание светской культуры — эпохальное событие в русской истории, и начало этому процессу положили прежде всего петровские преобразования. Под непосредственным и интенсивным воздействием западных идей в России в XVIII в. формировалась светская философская культура.

В 1755 г. открылся Московский университет, в котором первоначально было три факультета, в том числе и философский. Первые университетские профессора философии — Н. Поповский, Т. Барсов, Д. Аничков, Д. Синьковский и другие были прежде всего просветителями и пропагандистами идей европейской философии. Русские философы-профессионалы проявляли глубокий интерес к французскому и немецкому просвещению, английскому эмпиризму, немецкой рационалистической философии. Первые переводы сочинений И. Канта появились в России на рубеже XVIII–XIX вв., но, как свидетельствовал Карамзин, среди образованных людей труды немецкого философа были известны уже в 80-е годы XVIII в. В университетской среде пользовались влиянием популярные и в Европе идеи "естественного права" и "естественной религии". Развитие светской философии невозможно себе представить без духовных учебных заведений. Помимо двух духовных академий (Киевской и Московской) в XVIII в. в России существовало более сорока духовных

семинарий, где читались курсы философии (как и в университетах, по западным, немецким руководствам). Один из первых в России переводов "Критики чистого разума" Канта появился и получил распространение в Московской духовной академии.

Определенные философские взгляды и концепции нашли отражение в творчестве многих деятелей отечественной культуры XVIII в. Так, Антиох Кантемир (1708–1744) — дипломат и поэт-сатирик, переводчик сочинений Монтескье и Фонтенеля — был автором натурфилософского трактата "Письма о природе и обществе". В.Н. Татищев (1686–1750) — один из первых русских историков — известен также своими сочинениями философского характера: "Разговор о пользе наук и училищ", "Духовная моему сыну" и др. В них он выступал прежде всего как просветитель, сторонник светской культуры и образования, отстаивал значение философского знания, идею "естественного нрава". Эту идею воспринял и другой известный историк М.М. Щербатов (1733–1790). Он был автором философского диалога "Разговор о бессмертии души", в котором чувствуется влияние знаменитых платоновских диалогов. В XVIII в. в России было известно несколько переводов сочинений Платона.

В русской истории особое место занимает трагическая фигура А.Н. Радищева (1748–1802). Автор знаменитого "Путешествия из Петербурга в Москву" для многих поколений стал символом борьбы за равноправие, человеческое достоинство, духовную и социальную свободу. Радищев учился в Германии и в его творчестве видны следы влияния таких немецких философов, как Гердер и Лейбниц. Он проявлял интерес к французским сенсуалистам (прежде всего к Гельвецию) и английской эмпирической философии (Локк, Пристли). Будучи сторонником концепции "естественного права" и представлений о "естественной" природе человека ("в человеке никогда не иссякают права природы"), Радищев не разделял взглядов Руссо, противопоставлявшего природу и общество, культурное и природное в человеке. Для него так же, как и для других русских просветителей-гуманистов XVIII в., общественное бытие человека столь же естественно, как и природное. В трактате "О человеке, о его смертности и бессмертии" Радищев, рассматривая проблемы метафизические, остается верен своему натуралистическому гуманизму, признавая неразрывность природного и духовного начал в

человеке, единство тела и души. Одновременно он не без сочувствия цитирует мыслителей, признававших бессмертие (Гердер, Мендельсон). Позиция Радищева — это позиция не атеиста, а скорее, агностика, что вполне отвечало общим принципам его мировоззрения, уже достаточно секуляризованного, ориентированного на "естественность" миропорядка, но в то же время чуждого богоборчеству и нигилизму.

Определенные философские воззрения высказывал и выдающийся русский ученый М.В. Ломоносов (1711–1765). Он учился в Германии у Х. Вольфа, знал и ценил философское творчество Лейбница и Декарта. В своих гносеологических взглядах Ломоносов избегал крайностей сенсуализма, признавая решающую роль рационального познания. Ученый критически относился к мистицизму в понимании природы, утверждая, что "приписывать... физическое свойство тел божественной воле или чудодейственной силе мы не можем". Само научное познание для Ломоносова как истинного ученого являлось своеобразным служением, долгом: "Испытание натуры трудно, однако приятно, полезно, свято".

В XVIII столетии светская философия в России делает первые шаги. Для нее это прежде всего период становления и школы. Энтузиазм в восприятии новых философских идей нередко приводил к идеологической увлеченности, имевшей мало общего с подлинно философским опытом. В целом, успешно преодолевая подобную идеологизацию и связанные с ней черты эклектики и эпигонства, русская философская мысль в XVIII в. добивается существенного прогресса.

Русская философия XIX в.

В первые десятилетия XIX в. в России существовал столь же интенсивный интерес к европейской философии. В центре внимания находились учения прежде всего крупнейших представителей немецкой классической философии Канта, Гегеля и Шеллинга. В 1823 г. в Москве возник философский кружок "Общество любомудров". Для любомудров были характерны эстетическое восприятие и переживание философских идей, что в значительной

мере определило своеобразие русского романтизма. "Философия есть истинная поэзия, а истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философами", — провозглашал Д.В. Веневитинов (1805–1827), выражая символ веры не только участников "Общества любителей". Другой романтик — В.Ф. Одоевский вспоминал в "Русских ночах": "Моя юность протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки".

Если же говорить о философских истоках российского романтизма более определенно, то в первую очередь следует назвать имя Шеллинга. "Не Канту, не Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем русских душ философских и вплоть до конца века значительным образом влиять на развитие русского философствования. Шеллинг для России значил больше, чем для Германии"^[21]. Первым известным русским шеллингианцем был ДМ Велланский (1774–1847), медик по образованию. Ему довелось во время обучения в Германии слушать лекции молодого Шеллинга. Возвратившись в Россию и приступив к преподавательской деятельности, Велланский активно пропагандировал натурфилософские идеи Шеллинга. В своих трудах ("Опытная, наблюдательная и умозрительная физика", "Философическое определение природы и человека") он развивал, в частности, идею синтеза опыта и умозрения, понимания природы как целостного, живого единства, учение о мировой душе и Абсолюте как "сущности всеобщей жизни". Последователем Шеллинга считал себя и профессор Московского университета М.Л. Павлов (1793–1840), также естественник по образованию. Павлов следовал принципам шеллингианства в своей натурфилософии^[22] и романтической эстетике. Взгляды Велланского и Павлова сыграли немалую роль в становлении мировоззрения участников "Общества любителей", одним из руководителей которого был князь В. Ф. Одоевский.

Владимир Федорович Одоевский (1803–1869) — замечательный писатель, крупнейший представитель русского романтизма — принадлежал к роду Рюриковичей. Он был человеком исключительно широких интересов и помимо литературного и философского творчества серьезно занимался проблемами педагогики, теорией музыки, изучал и популяризировал древнерусское певческое искусство, редактировал просветительские издания ("Сельское

обозрение", "Сельское чтение"). Много сил Одоевский отдал развитию библиотечного дела в России.

"Русские ночи" (1844), главная книга Одоевского, содержит исключительно высокую оценку творчества Шеллинга: "В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV в., он открыл человеку неизвестную часть его мира... его душу". Одоевский лично знал русских шеллингианцев — Д.М. Велланского и М.Г. Павлова. В 1820-х годах, переживая увлечение философией искусства Шеллинга, он написал ряд статей, посвященных проблемам эстетики. Однако Одоевского вдохновляли не только идеи Шеллинга. В 30-е годы он находился под сильным влиянием учений новоевропейских мистиков Сен-Мартена, Арндта, Портриджа, Баадера и других. В дальнейшем В.Ф. Одоевский изучал патристику, проявляя, в частности, особый интерес к мистической традиции исихазма. Результатом многолетних размышлений о судьбах культуры и смысле истории, прошлом и будущем Запада и России стали "Русские ночи".

В этой работе обнаруживается влияние идей Шеллинга. Так, критика западной цивилизации, содержащаяся в "Русских ночах", в определенной мере восходит именно к тезису Шеллинга о кризисе западной рационалистической традиции^[23]. То, что прежде всего не принимал русский романтик в современной ему европейской жизни, можно выразить одним постоянно используемым им понятием — "односторонность". "Односторонность есть яд нынешних обществ и причина всех жалоб, смут и недоумений", — утверждал Одоевский в "Русских ночах"^[24]. Эта универсальная односторонность, считал мыслитель, есть следствие рационалистического схематизма, неспособного предложить сколько-нибудь полное и целостное понимание природы, истории и человека. По Одоевскому, только символическое познание может приблизить познающего к постижению "таинственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную". Для этого, писал он, "естествоиспытатель воспринимает произведения вещественного мира, эти символы вещественной жизни, историк — живые символы, внесенные в летописи народов, поэт — живые символы души своей"^[25].

Мысли Одоевского о символическом характере познания близки общей традиции европейского романтизма, в частности теории

символа Шеллинга (в его философии искусства) и учению Ф. Шлегеля и Ф. Шлейермахера об особой роли в познании герменевтики как искусства понимания и интерпретации. Человек, по Одоевскому, в буквальном смысле живет в мире символов, причем это относится не только к культурно-исторической жизни, но и к природной: "В природе все есть метафора одно другого". Сущностно символичен и сам человек. В человеке, утверждал мыслитель-романтик, "слиты три стихии — верующая, познающая и эстетическая". Эти начала могут и должны образовывать гармоническое единство не только в человеческой душе, но и в общественной жизни. Именно подобной цельности Одоевский не обнаруживал в современной ему цивилизации. Он видел торжество "односторонности", причем в наиболее худшем варианте односторонности материальной. Несмотря на постоянный рост цивилизационных благ и мощь технического прогресса, западная цивилизация, по убеждению Одоевского, из-за "одностороннего погружения в материальную природу" может предоставить человеку лишь иллюзию полноты жизни. Но за бегство от бытия в "мир грез" современной цивилизации человеку рано или поздно приходится расплачиваться. Неизбежно наступает пробуждение, которое приносит с собой "невыносимую тоску", "тоску и раздражительность"^[26].

Отстаивая свои общественные и философские взгляды, Одоевский нередко вступал в полемику как с российскими западниками, так и со славянофилами. В письме (1845) лидеру славянофилов А. Хомякову он так характеризовал собственную позицию: "Странная моя судьба, для вас я западный прогрессист, для Петербурга — отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине"^[27]. Действительно, В.Ф. Одоевский, замечательный писатель-романтик и своеобразный мыслитель, не может быть безоговорочно отнесен ни к одному из двух важнейших направлений русской мысли первой половины XIX в. славянофильству или западничеству. В то же время он никогда не стоял в стороне от этого русского спора и, следуя своим самостоятельным ("узким") путем, был также его непосредственным участником. Poleмика славянофилов и западников прошлого века — это не только идейное противоборство.

Этот спор-диалог многое определил в характере русской мысли и национальной культурной традиции.

Славянофильство

Славянофильство — неотъемлемая органическая часть русской общественной мысли и культуры XIX в. Постоянный и резкий критик славянофилов В.Г. Белинский писал: "Явление славянофильства есть факт, замечательный до известной степени, как протест против безусловной подражательности и как свидетельство потребности русского общества в самостоятельном развитии"^[28]. Члены славянофильского кружка не создали законченных философских или социально-политических систем. А.С. Хомяков, братья И.С. и К.С. Аксаковы, Киреевские, Ю.Ф. Самарин — в первую очередь культурные и общественные деятели. В то же время есть все основания говорить о вполне определенных и последовательных метафизических позициях ведущих славянофилов. В первую очередь это относится к А. С. Хомякову и И.В. Киреевскому.

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) родился в Москве в знатной дворянской семье. В 1822 г. выдержал при Московском университете экзамен на степень кандидата математических наук. Лидер славянофилов был на редкость разносторонней личностью: религиозный философ и богослов, историк и экономист, разрабатывавший проекты освобождения крестьян, автор ряда технических изобретений, полиглот-лингвист, поэт, драматург, живописец, врач. В 1822 — 25 и 1828 — 29 гг. он находился на военной службе, участвовал в войне с Турцией, за проявленное мужество был награжден тремя орденами.

Зимой 1838 — 39 гг. Хомяков написал работу "О старом и новом". Эта статья-речь вместе с последовавшим на нее откликом И. В. Киреевского ознаменовала возникновение славянофильства как оригинального течения русской общественной мысли. Хомяков объявил постоянную тему славянофильских дискуссий: "Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию?... Много ли она утратила своих коренных

начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?"^[29].

Гносеологические и онтологические взгляды Хомякова были тесно связаны с его богословскими идеями, и в первую очередь с экклезиологией (учение о Церкви). Под Церковью он прежде всего понимал рожденную даром благодати духовную связь, "соборно" объединяющую множество верующих "в любви и истине". В истории подлинный идеал церковной жизни сохраняет, по убеждению Хомякова, только православие, гармонически сочетая единство и свободу и реализуя тем самым центральную идею Церкви — идею соборности. Напротив, в католицизме и протестантизме принцип соборности исторически нарушен. В первом случае — во имя единства, во втором — во имя свободы. И в католицизме и в протестантизме, как доказывал Хомяков, измена соборному началу привела к торжеству рационализма, враждебного "духу Церкви".

Религиозная онтология Хомякова последовательно теоцентрична, и ее основу составляет идея "водящего разума" (божественного) как первоначала всего сущего: "и мир явлений возникает из свободной воли"^[30]. Собственно, его онтология — это в первую очередь опыт философского воспроизведения интеллектуальной традиции патристики, претендующий скорее на верность духу образца, чем на оригинальность. Существенное значение имеет утверждаемая Хомяковым неразрывная связь воли и разума (как божественного, так и человеческого), что принципиально отличает метафизическую позицию лидера славянофилов от разнообразных вариантов иррационалистического волюнтаризма (А. Шопенгауэр, Э. Гартман и др.). В своей гносеологической теории Хомяков, отвергая рационализм, обосновывает необходимость цельного знания ("живознания"), источником которого также выступает соборность: "совокупность мышлений, связанных любовью"^[31]. Религиозно-нравственное начало, таким образом, играет определяющую роль и в познавательной деятельности, оказываясь как предпосылкой, так и конечной целью познавательного процесса. Хомяков утверждал, что все этапы и формы познания, т. е. "вся лестница получает свою характеристику от высшей степени — веры"^[32].

Славянофильская историософия представлена в основном в "Семирамиде" Хомякова. В этой незавершенной работе (опубликована

уже после смерти автора) была сделана попытка целостно изложить всемирную историю, определить ее смысл. Критически оценивая итоги истолкования исторического развития в немецком рационализме (прежде всего у Гегеля), Хомяков в то же время полагал бессмысленным возвращение к опыту традиционной нефилософской историографии. Альтернативой гегелевской модели исторического развития и разнообразным вариантам европоцентристских историографических схем в "Семирамиде" стал образ исторической жизни, принципиально лишенной постоянного культурного, географического и этнического центра. Связь же в истории, согласно Хомякову, поддерживается взаимодействием двух полярных духовных начал: "иранского" и "кушитского", действующих отчасти в реальных, отчасти в символических культурно-этнических ареалах. Придавая древнему миру мифологические очертания, А.С. Хомяков в определенной мере был близок к Шеллингу. Н.А. Бердяев справедливо отмечал: "Мифология и есть древняя история... история религии и... есть содержание первобытной истории, эту мысль Хомяков разделяет с Шеллингом"^[33]. Самые различные этносы становятся у Хомякова участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо "иранства" как символа свободы духа, либо "кушитства", которое символизирует "преобладание вещественной необходимости, т. е. не отрицание духа, но отрицание его свободы в проявлении"^[34]. Фактически, по Хомякову, это два основных типа человеческого мировосприятия, два возможных для человека, в его историческом существовании, варианта метафизической позиции. Существенно, что деление человечества на "иранство" и "кушитство" в "Семирамиде" вообще относительно, а не абсолютно. Христианство же в историософии Хомякова не столько высший тип "иранского" сознания, сколько его преодоление. В книге неоднократно признается и культурно-историческое значение достижений народов, представляющих "кушитский" тип. Идея абсолютизации каких-либо национально-религиозных форм исторической жизни вообще отвергается в "Семирамиде": "История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий"^[35].

Сталкивая в своей историософии "свободу духа" (иранство) и "вещественный", фетишистский взгляд, обозначенный символически именем "кушизм", Хомяков на почве древней истории и мифологии

продолжал ключевой для славянофилов спор с рационализмом, лишившим, по их мнению, западный мир внутреннего духовно-нравственного содержания и утвердивший на его месте "внешнеюридический" формализм общественной и религиозной жизни. Ответственность за подпадание западной культуры под власть рационализма он (как и все славянофилы) возлагал прежде всего на католицизм. Но, критикуя Запад, Хомяков не был склонен к идеализации ни прошлого России (в отличие, например, от К.С. Аксакова), ни, тем более, ее настоящего. В русской истории Хомяков выделял периоды относительного "духовного благоденствия" (царствование Федора Иоанновича, Алексея Михайловича, Елизаветы Петровны). Такой выбор он объяснял отсутствием в эти периоды "великих напряжений, громких деяний, блеска и шума в мире". Речь шла о нормальных, в понимании Хомякова, условиях для органического, естественного развития "духа жизни народа", а не о канувших в Лету "великих эпохах". Будущее России, о котором мечтал лидер славянофилов, должно было стать преодолением "разрывов" русской истории. Он надеялся на "воскресение Древней Руси", хранившей по его убеждению, религиозный идеал соборности, но воскресение "в просвещенных и стройных размерах", на основе нового исторического опыта государственного и культурного строительства последних столетий.

Философские идеи А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина и других славянофилов — элемент русской философской культуры XIX в. и одновременно существенный этап ее развития, без которого непредставимо самоопределение отечественной культурной традиции. Социология и общественно-политическая теория славянофилов, их философия истории и культуры, философско-антропологические воззрения — все это, говоря словами В.Г. Белинского, отразило "потребность русского общества в самостоятельном развитии" и, можно добавить, внесло свой вклад в формирование неповторимого облика русской культуры прошлого века, бесспорно отличающейся "лица не общим выраженьем" в бесконечном и многообразном культурном мире человеческой истории.

Российское западничество XIX в. никогда не было единым и однородным идейным течением. Среди общественных и культурных деятелей, считавших, что единственный приемлемый и возможный для России вариант развития, это путь западноевропейской цивилизации, были люди самых разных убеждений: либералы, радикалы, консерваторы. На протяжении жизни взгляды многих из них существенно менялись. Так, ведущие славянофилы И.В. Киреевский и К.С. Аксаков в молодые годы разделяли западнические идеалы (Аксаков был участником "западнического" кружка Н.В. Станкевича, куда входили будущий радикал М.А. Бакунин, либералы К.Д. Кавелин и Т.Н. Грановский, консерватор М.Н. Катков и др.). Многие идеи позднего А.И. Герцена явно не вписываются в традиционный комплекс западнических представлений. Сложной была и духовная эволюция П.Я. Чаадаева, безусловно, одного из наиболее ярких русских мыслителей-западников.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) — философ и публицист. Родился в Москве, получил домашнее образование. В 1809 г. поступил на словесное отделение Московского университета. Участвовал в Отечественной войне 1812 г. Уйдя в 1821 г. в отставку, он занимался самообразованием, обратился к религии и философии. Живя за границей (1823–1826), Чаадаев познакомился в Карлсбаде с Шеллингом, с которым впоследствии переписывался. В 1836 г. в журнале "Телескоп" он издал свои "Философические письма". Содержащаяся в письмах резкая критика российского прошлого и настоящего вызвала в обществе шок. Суровой была реакция властей: журнал закрыли, автора "писем" объявили сумасшедшим. Более года он находился под полицейским и врачебным присмотром. Затем наблюдение было снято, и Чаадаев вернулся к интеллектуальной жизни московского общества.

А.С. Хомяков писал о Чаадаеве: "Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал, и других пробуждал".

Чаадаев осознавал себя христианским мыслителем и стремился к созданию именно христианской метафизики. Столь характерное для

русской мысли обращение к истории обрело в его творчестве новые черты. Чаадаев, как, может быть, никто до него в России с такой силой, утверждал в своих сочинениях культурно-историческую роль христианства. Он писал, что историческая сторона христианства заключает в себе всю "философию христианства". В "историческом христианстве" выражается, по Чаадаеву, сама суть религии, которая является не только "нравственной системой", но универсально действующей божественной силой. Можно сказать, что для Чаадаева культурно-исторический процесс имел сакральный характер. Остро чувствуя и переживая священный смысл истории, Чаадаев основывал свою историософию на концепции провиденциализма. Для него несомненно существование божественной воли, ведущей человечество к его "конечным целям". Оценивая провиденциалистский характер историософии Чаадаева, необходимо учитывать, что в своих работах он постоянно подчеркивал мистический характер действия "Божественной воли", писал о "Тайне Промысла", о "таинственном единстве" христианства в истории и т. д. Тем не менее рационалистический элемент присутствовал в его мировоззрении и играл достаточно существенную роль, соседствуя, как это не раз случалось в истории мысли, с мистицизмом. Апология исторической Церкви и Промысла Божия оказывается у него средством, открывающим путь к признанию исключительной, едва ли не абсолютной ценности культурно-исторического опыта человечества, точнее опыта западноевропейских народов.

В своем европоцентризме Чаадаев не был оригинален. Европоцентризм в той или иной степени был характерен для европейской и исторической мысли того времени. Нет ничего специфического и в признании им огромного духовного значения европейской традиции. Ведь и для славянофила Хомякова Европа была "страной святых чудес". Но если для славянофилов высочайшая ценность культурного творчества народов Запада отнюдь не означала, что у прочего человечества не было и нет ничего равноценного, и что будущий прогресс возможен лишь при движении по единой исторической магистрали, уже избранной европейцами, то для автора "Философических писем" дело в значительной степени обстояло именно так. У Чаадаева не было стремления к идеализации западноевропейской истории и тем более современности. Но его

безусловно вдохновляла величественная историческая картина многовекового культурного творчества народов Запада. "Разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии, — совсем нет, — писал Чаадаев — Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков"^[36].

Существует глубокая связь между историософией Чаадаева и его антропологией. Будучи в своей метафизике решительным противником всякого индивидуализма и субъективизма, он соответствующим образом подходил и к проблеме человеческой свободы. "Все силы ума, все средства познания покоятся на покорности человека"; "все благо, которое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе"; если бы человек смог "полностью упразднить свою свободу", то "в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию", — подобные утверждения достаточно определенно характеризуют позицию мыслителя. Надо заметить, что такой последовательный антиперсонализм — для русской мысли явление необычное. Чаадаевское "чувство мировой воли" имеет не много общего с идеей соборности А.С. Хомякова. Свобода в историософии и антропологии последнего играет существенную роль. Чаадаев так же, как и славянофилы, остро чувствовал опасность эгоистического индивидуализма и предупреждал, что, "то и дело вовлекаясь в произвольные действия, мы всякий раз потрясаем все мироздание". Но, отвергая индивидуализм, он отрицал и свободу, считая, в отличие от славянофилов с их идеей соборности, что иной путь понимания исторического бытия человека (помимо субъективизма и провиденциализма) в принципе невозможен. В.В. Зеньковский (1881–1962) писал об "отзвуке трансцендентализма" в философии Чаадаева, имея в виду, в первую очередь, влияние идей Шеллинга и Гегеля. Но еще в большей степени ее своеобразие связано с традицией европейского мистицизма. Отсюда берет начало постоянный для Чаадаева мотив высшего метафизического единства всего сущего, учение о "духовной сущности вселенной" и "высшем сознании", "зародыш" которого составляет сущность человеческой природы. Соответственно, в слиянии "нашего существа с существом всемирным" он видел историческую и метафизическую задачу

человечества, "последнюю грань" усилий человека как разумного существа. Таким образом, своеобразный мистический пантеизм в мировоззрении Чаадаева непосредственным образом был связан с провиденциализмом его историософии.

Первой значительной вехой в формировании западничества как течения общественной мысли можно считать возникновение в 1831 г. в Московском университете философского кружка, лидером которого стал Н.В. Станкевич. В кружок входили В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, В.П. Боткин, М.Н. Катков, Т.Н. Грановский, К.Д. Кавелин и другие.

Мировоззрение Николая Владимировича Станкевича (1813–1840) сформировалось под влиянием известного русского шеллингианца профессора М. Павлова. Можно сказать, что в своей духовной эволюции Станкевич прошел путь от Шеллинга к Гегелю. Для овладения гегелевской философией он уже в последние годы своей жизни посещал в Германии лекции известного гегельянца Вердера. Не принимая, как и многие русские мыслители, отвлеченный логицизм гегельянства, Станкевич в то же время признавал истинность гегелевского историзма и лежащий в основе последнего принцип тождества бытия и мышления. "Действительность, в смысле непосредственного, внешнего бытия — есть случайность, — писал он, — действительность в ее истине есть разум, дух".

Виссарион Григорьевич Белинский (1811–1848) в молодости пережил страстное увлечение немецкой философией: эстетикой романтизма, идеями Шеллинга, Фихте, а несколько позднее Гегеля. Существенное влияние в этом отношении на него оказали Н.В. Станкевич и М.А. Бакунин. О том, насколько эмоциональным было восприятие молодым Белинским гегелевского учения, свидетельствует, например, такое его признание: "Я гляжу на действительность, столь презираемую мною прежде, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность". Однако верным гегельянцем критик был сравнительно недолго. Уже в начале 1840-х годов он резко критикует рационалистический детерминизм гегелевской концепции прогресса, утверждая, что "судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира". В абсолютном идеализме Гегеля для него было теперь, по его словам, "так много кастратского, т. е. созерцательного или философского, противоположного и враждебного живой действительности"^[37]. На смену восторженному восприятию

"разумности" исторического развития приходит не менее страстная апология прав и свободы личности. "Во мне развилась какая-то дикая, бешенная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести"^[38]. "Фанатический" персонализм Белинского, таким образом, был неразрывно связан с его увлечением социалистическими идеалами. Идеал общественного строя, основанного "на правде и доблести", должен был быть воплощен в реальность, прежде всего во имя суверенных прав личности, ее свободы от любых форм социального и политического гнета. Дальнейшая эволюция взглядов Белинского сопровождалась усилением критического отношения к столь увлекавшему его в молодые годы философскому идеализму. "Метафизику к черту: это слово означает сверхнатуральное, следовательно, нелепость... Она (логика — В.С.) должна идти своею дорогою, но только не забывать ни на минуту, что предмет ее исследований... духовное, которое есть не что иное, как деятельность физического"^[39]. Религиозные убеждения молодости уступают явно атеистическим настроениям. В 1845 г. Белинский пишет Герцену, что "в словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут"^[40]. Двумя годами позже в своем знаменитом письме Гоголю он подверг резкой критике религию и церковь. Эти настроения позднего Белинского вполне симптоматичны: в российском западничестве все в большей степени начинает доминировать идеология политического радикализма.

Михаил Александрович Бакунин (1814–1875) был одним из наиболее ярких представителей российских западников-радикалов. Его философское образование (под влиянием Н.В. Станкевича) начиналось с Канта, Фихте и Гегеля. Определенное воздействие на молодого Бакунина оказали сочинения европейских мистиков (в частности, Сен-Мартена). Но наиболее значительную роль в его духовной эволюции сыграло гегельянство. В 1840 г. в "Отечественных записках" вышла статья М.А. Бакунина "О философии", представлявшая собой опыт изложения основ гегелевской философии. Тогда же, слушая лекции по философии в Берлинском университете, он сблизился с "левыми" гегельянцами (А. Руге и др.). В опубликованной в 1842 г. в Германии статье "Реакция в Германии" Бакунин писал о гегелевской диалектике абсолютного духа как о процессе революционного разрушения и

творчества. Впрочем, уже в этот период его отношение к философии становится все более критическим. "Долой, — заявлял Бакунин, — логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном; такие вещи можно схватить только живым делом". "Живым делом" для него стала революционная деятельность. Исключительный по своему напряжению пафос революционного утопизма пронизывает все последующее творчество Бакунина. "Радость разрушения есть в то же время творческая радость", — утверждал он. И это одно из многих его утверждений подобного рода. "Светлое будущее", ради которого Бакунин-революционер был готов жертвовать своей и чужой жизнью, предстает у него в виде некоей грандиозной утопии, нелишенной религиозных черт: "Мы накануне великого всемирного исторического переворота... он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер...". В 1873 г. в работе "Государственность и анархия" русский революционер пишет о гегельянстве как о "веренице сомнамбулических представлений и опытов"^[41]. В своей радикальной критике всяческой метафизики поздний Бакунин не ограничивался лишь неприятием философского идеализма. Он упрекал Л. Фейербаха, философов-позитивистов и даже таких материалистов, как Бюхнер и Маркс, в метафизичности, считая, что и они "не умеют освободиться от преобладания метафизической абстрактной мысли"^[42].

Александр Иванович Герцен (1812–1870), как и большинство российских западников-радикалов, прошел в своем духовном развитии через период глубокого увлечения гегельянством. В молодости он также испытал влияние Шеллинга, романтиков, французских просветителей (в особенности Вольтера) и социалистов (Сен-Симона). Влияние Гегеля наиболее отчетливо прослеживается в его работах философского характера. Так, в цикле статей "Дилетантизм в науке" (1842–1843) Герцен обосновывал и интерпретировал гегелевскую диалектику как инструмент познания и революционного преобразования мира ("алгебры революции"). Будущее развитие человечества, по убеждению автора, должно привести к революционному "снятию" антагонистических противоречий в обществе. На смену оторванным от реальной жизни научным и философским теориям придет научно-философское знание, неразрывно связанное с действительностью. Более того, итогом

развития окажется слияние духа и материи. Центральной творческой силой "всемирного реалистического биения пульса жизни", "вечного движения" выступает, по Герцену, человек как "всеобщий разум" этого универсального процесса.

Эти идеи получили развитие в основном сочинении Герцена философского характера — "Письмах об изучении природы" (1845–1846). Высоко оценивая диалектический метод Гегеля, он в то же время критиковал философский идеализм и утверждал, что "логическое развитие идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как абберрация звезд на небе, повторяет движение земной планеты"^[43]. Здесь Герцен вполне в духе гегельянства обосновывал последовательный историоцентризм ("ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического бытия"), а в понимании смысла истории придерживался принципов исторического детерминизма. Однако в дальнейшем его оптимистическая вера в неизбежность и разумность природного и социального прогресса оказалась существенным образом поколебленной.

Оценки европейской действительности, данные поздним Герценом, были в целом пессимистическими. В первую очередь это относится к его анализу формирования массового сознания нового типа, исключительно потребительского, основанного на глубочайшем и вполне материалистическом индивидуализме (эгоизме). Такой процесс, по Герцену, ведет к тотальной массофикации общественной жизни и соответственно к ее своеобразной энтропии ("поворот всей европейской жизни в пользу тишины и кристаллизации"), утрате всякого индивидуального и личностного своеобразия. "Личности стирались, — утверждал Герцен в "Концах и началах" (1863), — родовой типизм сглаживал все резко индивидуальное, беспокойное... Люди, как товар, становились чем-то гуртовым, оптовым, дюжинным, дешевле, плоше врозь, но многочисленнее и сильнее в массе. Индивидуальности терялись, как брызги водопада, в общем потоке"^[44]. Разочарование в европейском прогрессе, по признанию Герцена, привело его "на край нравственной гибели", от которой спасла лишь "вера в Россию". Он не стал славянофилом и не отказался от надежд на возможность установления социалистических отношений в России. Перспективы развития социализма поздний Герцен связывал прежде

всего с крестьянской общиной. Эти его идеи стали одним из источников народнической идеологии.

"Либерализм русский... был всегда слабейшим течением в русской интеллигенции", — утверждал историк и философ Г.П. Федотов в 1932 г. в книге "И есть и будет". О слабости российского либерализма вообще написано не мало. Возникнув и развиваясь в русле западнической идеологии, это течение общественной мысли постоянно с какой-то поразительной легкостью уступало лидерство направлениям гораздо более радикальным и революционным. Тем не менее либеральная традиция в России существовала. Среди деятелей отечественной культуры прошлого века были и те, кого по праву можно назвать либеральными мыслителями. К их числу относится известный русский правовед и историк К.Д. Кавелин.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885), в юности увлекавшийся гегельянством и с почтением относившийся к славянофилам (в особенности к А.С. Хомякову), под влиянием В.Г. Белинского, а позднее А.И. Герцена и Т.Н. Грановского становится убежденным западником. Сторонник реформ, последовательный либерал, в 1860-е годы, в период усиления революционного движения он порвал с леворадикальным лагерем, категорически отвергая тактику революционного террора. Столь же решительно Кавелин осуждал и репрессивные меры властей. К философским работам Кавелина относятся "Задачи психологии" (1872) и "Задачи этики" (1884). "Очень осторожный мыслитель", по характеристике Зеньковского, Кавелин был склонен к философскому релятивизму и скептицизму ("в мире нет безусловных начал и принципов — все в нем условно и относительно"). Он всегда стремился избегать крайностей как "отвлеченного" идеализма ("метафизические миражи"), так и последовательного материализма. "Знание возникает из человека, существует лишь в нем и для него, — утверждал Кавелин. — Пытаться объяснить, а тем более выводить психическую жизнь из физической, и наоборот — значит попадать в заколдованный круг"^[45]. При всей своей философской "осторожности" он не смог избежать субъективизма: внутренний, психический опыт личности имел для него, безусловно, "первичное" значение. "Мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира"^[46].

Мыслитель-либерал, он и в понимании истории решающую роль отводил личностному началу. Соответственно и смысл русской истории Кавелин видел в становлении и укреплении "начал личности", что должно было в конечном счете привести к подлинному сближению России с Западом. Исторический прогресс был для него немыслим вне нравственного развития человечества. "Нравственное развитие и деятельность, — писал Кавелин, — составляют такую же настоящую практическую потребность людей, как и все другие стороны развития и деятельности"^[47].

В духе либерализма интерпретировал гегелевское наследие русский юрист и историк Борис Николаевич Чичерин (1828–1904). Будучи одним из видных представителей "государственной школы" в русской историографии и сторонником конституционной монархии, он был убежден, что именно в последней может быть достигнуто гармоническое единство прочной государственности и общественной жизни, базирующейся на либеральной идее суверенных прав и свобод личности. Основные философские идеи Чичерина содержатся в его трудах "Наука и религия" (1879), "Мистицизм в науке" (1880), "Основания логики и метафизики" (1894) и др. Пережив в молодости глубокое увлечение гегелевской философией, он и в дальнейшем руководствовался прежде всего ее фундаментальными принципами. Подлинно философский подход для русского мыслителя к действительности "состоит в сочетании противоположностей", основными из которых являются мир материальный и "мир мыслящих субъектов". Деятельность последних в истории определяет универсально-онтологический характер прогресса, поскольку в конечном счете эта деятельность коренится в абсолютном духе, который направляет диалектический процесс развития мира и человечества. При этом человеческая свобода сохраняет свое значение, так как человек изначально причастен Абсолюту, будучи одновременно конечным и бесконечным существом. "Абсолютность" и "бесконечность" человека определяются в первую очередь его разумом как реальной формой абсолютного духа. "Верховной наукой", постигающей смысл происходящего в мире, оказывается, согласно Чичерину, история, а точнее метафизика истории. В историческом процессе философ-метафизик обнаруживал логику развития идей, которая и выражает суть данного процесса. Поэтому особое значение

среди исторических дисциплин имеет история человеческой мысли, история философии.

Позитивизм и материализм в России. 1860 — 1870-е гг.

Огромное влияние позитивистских и материалистических идей на русскую интеллигенцию XIX в. было не столько философским, сколько идеологическим. В сущности, это был очередной и закономерный этап развития западной идеологии, своего рода русский "список" вполне уже секуляризованного и материалистически ориентированного западного сознания. Увлечение новыми вариантами европейской идеологии могло быть и нередко было поверхностным, оказывалось идеологической модой так же, как в свое время "русское вольтеррианство". Но материалистические и позитивистские идеи достаточно рано нашли на российской почве искренних и последовательных сторонников. Не было недостатка и в тех, кто проявлял и глубокий интерес к философскому обоснованию этих течений.

На формирование философских взглядов Петра Лавровича Лаврова (1823–1900), одного из лидеров народничества, оказали влияние идеи Л. Фейербаха, О. Конта, Г. Спенсера, а позднее К. Маркса. В его философских сочинениях ("Механическая теория мира", 1859; "Практическая философия Гегеля", 1859; "Очерки вопросов практической философии", 1860; "Три беседы о современном значении философии", 1861) царит дух "позитивной философии": обосновывается решающее значение научного знания, решительно критикуются различные формы метафизики. Критиковал Лавров и вульгарный материализм немецких естествоиспытателей (К. Бюхнера, Л. Фохта и др.), видя в нем не столько вульгаризацию материалистической философии, сколько одно из ее наиболее последовательных исторических проявлений. Материализм с его учением о единой, независимой от сознания субстанции стал для Лаврова своеобразным вариантом метафизической веры. Русский мыслитель был убежден, что предметом философии должен быть прежде всего "цельный человек", и потому философский опыт не может быть не чем иным, как "философским антропологизмом".

Только через человека, через осмысление его исторического и индивидуального опыта можно прийти к подлинно научному, философскому пониманию внешней действительности, в объективном существовании которой Лавров нисколько не сомневался. "Мы имеем реальную причину полагать, — писал он, — что внешность существует независимо от нашей мысли, что, напротив, сознание есть продукт внешних процессов, что внешность существовала задолго до начала процесса нашего сознания и будет существовать долго после его прекращения"^[48].

В то же время, во избежание метафизических иллюзий, Лавров основывает гносеологию на "принципе скептицизма". "Процесс сознания (сам по себе) не дает возможности решить есть ли он сам результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт". Единственное исключение в данном вопросе Лавров делал только для одной области — этики. "Отсутствие скептического принципа в построении практической философии, — утверждал он, — придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий". В социологической концепции истории Лаврова ("Исторические письма", 1870) подлинными историческими деятелями оказываются "развитые, критически мыслящие личности" — прогрессивные и, в сущности, всегда революционно настроенные, представители образованного слоя общества. Они определяют критерии прогресса, цели и идеалы общественного развития. Такой подход приводит к признанию решающей роли субъективного начала в истории. Для Лаврова в социологии и философии истории действует именно субъективный метод: общественные изменения своеобразны, неповторимы, они результат усилий личности, и объективные научные методы здесь неприложимы.

П.Л. Лавров, безусловно, не был эпигоном европейского позитивизма и материализма. Его философские и социологические взгляды достаточно самостоятельны и оригинальны. То же самое можно сказать и о другом крупном теоретике народничества Николае Константиновиче Михайловском (1842–1904), также развивавшем "субъективный метод" в социологии. Гораздо более ортодоксальными последователями основоположников западного позитивизма в России в то время были Г.Н. Вырубов, Е.В. де Роберти, В.В. Лесевич. Определенным влиянием позитивистские идеи пользовались в

научных кругах. Интерес к философии позитивизма проявляли, в частности, такие крупные ученые, как И.М. Сеченов и Н.И. Пирогов. Н.Г. Чернышевский — признанный лидер радикальной российской интеллигенции 60-х годов — также испытал влияние позитивистской философии.

Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889) родился в Саратове в семье священника. Он учился несколько лет в Саратовской семинарии. Так и не завершив духовного образования, Чернышевский поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета, который окончил в 1850 г. В университете он переживает мировоззренческий кризис: юношеские религиозные убеждения уступили место политическому радикализму (отчасти под влиянием членов революционного кружка Петрашевского). В 1855 г. Чернышевский защитил магистерскую диссертацию "Эстетические отношения искусства к действительности". Со второй половины 50-х годов он — один из наиболее авторитетных лидеров радикальной российской интеллигенции, редактор ведущего оппозиционного журнала "Современник". В 1862 г. Чернышевский был арестован по обвинению в антигосударственной деятельности. В Петропавловской крепости он написал роман "Что делать?". Чернышевский был приговорен к семи годам каторги и последующему поселению в Сибири. В родной Саратов ему было дозволено вернуться только в последний год жизни. К основным философским трудам Чернышевского относятся: "Эстетические отношения искусства к действительности" (1855); "Антропологический принцип в философии" (1860); "Характер человеческого знания" (1885).

"Единственной философской системой, верной научному духу", называл Чернышевский учение одного из основоположников позитивизма — О. Конта. В то же время многое в учении французского мыслителя он не принимал и оценивал весьма критически (в частности, контовскую концепцию трех фаз интеллектуальной эволюции человечества). Идеализм во всех его разновидностях был для Чернышевского постоянным объектом критики — непримиримой и радикальной. Именно такой подход он особенно ценил у Л. Фейербаха. В критике гегелевской философии Фейербахом Чернышевский видел образец решительного преодоления "метафизической трансцендентальности", хотя и признавал заслуги

представителей немецкого классического идеализма в сфере диалектики, определении "общих форм, по которым двигался процесс развития"^[49].

В.И. Ленин писал, что от сочинений Чернышевского веет духом классовой борьбы. И, действительно, даже среди российских радикалов Чернышевский выделялся последовательностью, с которой он стремился подчинить все сферы теоретической и практической деятельности решению революционных задач. Никакой "чистой науки" для него не существовало. Чернышевский считал, что понять историю философии можно, только руководствуясь принципом партийности: "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, борющихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ".

Можно сказать, что и материализм интересовал Чернышевского не столько как философская система, сколько как мировоззрение и идеология, основанные на данных естествознания. На природу, заявлял он, необходимо смотреть "так, как велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки. В природе нечего искать идей; в ней есть разнородная материя с разнородными качествами; они сталкиваются — начинается жизнь природы". С присущими ему простотой и уверенностью формулировал Чернышевский суть материалистической гносеологии: "Ощущение по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущение; во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение; чувствуя свое ощущение, оно чувствует известное свое состояние; а когда чувствуется состояние какого-нибудь предмета, то, разумеется, чувствуется и самый предмет".

В эстетике Чернышевский оставался верен тем же общим принципам. "Искусство для искусства, — утверждал он, — мысль такая же странная в наше время, как "богатство для богатства", "наука для науки" и т. д. Все человеческие дела должны служить на пользу человека... искусство также должно служить на какую-нибудь существенную пользу, а не на бесплодное удовольствие".

Вл. С. Соловьев, безусловно, не разделяя материалистической направленности эстетики Чернышевского, высоко ценил его понимание "прекрасного как полноты жизни" и его критическое отношение к теории "чистого искусства". Соловьев писал о магистерской диссертации Чернышевского "Эстетические отношения искусства к действительности" как о "первом шаге к положительной эстетике". Общим для таких столь разных мыслителей, как Чернышевский и Соловьев, было признание ими обоими не только субъективного, но и объективного значения красоты. Надо заметить, что неприятие субъективизма в сфере эстетики вообще — характерная черта русской мысли.

Еще более радикальным, чем Чернышевский, критиком концепции "чистого искусства" был талантливый публицист Дмитрий Иванович Писарев (1840–1868). "Чистое искусство есть чужеродное растение, которое постоянно питается соками человеческой роскоши", — писал он в статье "Разрушение эстетики". Отрицал Писарев, однако, не только эстетизм, как тип мировоззрения, но и в значительной степени ценность художественного творчества и культуры в целом. Так, считая, что в русской литературе не было и нет "замечательных поэтов", он объявил поэтическое творчество В.А. Жуковского и А.С. Пушкина "пародией" на подлинную поэзию ("Реалисты", 1864). Такие эстетические оценки неудивительны, если учесть, что в общемировоззренческом плане Писарев был поклонником вульгарных материалистов К. Фохта и Я. Молешотта и непримиримым борцом с "узколобым мистицизмом" (в частности Платона: См. статью "Идеализм Платона", 1861). Испытал он, как почти все "шестидесятники", и влияние позитивизма. Писарев характеризовал О. Конта как "одного из величайших мыслителей нашего века". В ранней юности он был религиозен, с увлечением читал гоголевские "Выбранные места из переписки с друзьями". Впоследствии критик выступал против любых форм религиозных исканий на российской почве, полагая, что "ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный здоровый и свежий материализм"^[50].

Консерватизм в русской общественной мысли второй половины XIX в., представленный в различных вариантах, никогда не исчерпывался лишь официальным "охранительством". Консерватором считал себя славянофил Ю.Ф. Самарин, бывший одним из организаторов реформ 1861 г., консерваторами были столь разные культурные и общественные деятели, как Ф.М. Достоевский, М.Н. Катков, К.П. Победоносцев, И.С. Аксаков. Их, как и многих других российских консерваторов, нельзя механически причислить к некоему единому идеологическому лагерю.

К числу наиболее ярких представителей российского консерватизма принадлежат Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев. Их философские и общественные воззрения не исчерпывались политическим консерватизмом, хотя последний был им, безусловно, присущ. (Что, заметим, отнюдь не помешало тому же Данилевскому высоко оценивать значение реформ 1861 г.) В данном случае мы имеем дело со своеобразной "консервативной" философией истории и культуры.

Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) окончил естественный факультет Петербургского университета. В 1848 г. был арестован по подозрению в принадлежности к группе Петрашевского и провел сто дней в Петропавловской крепости. После освобождения Данилевский сначала был выслан в Вологду, а затем в Самару. В 1853 г. Данилевский отправился в свою первую научную экспедицию под руководством знаменитого натуралиста Карла фон Бэра для исследования рыболовства на Волге и в Каспийском море. Таких путешествий он совершил множество, проведя на берегах рек, озер и морей России большую часть жизни (он умер в одной из поездок). В своем незавершенном труде "Дарвинизм" (опубликованы два тома) Данилевский критиковал дарвиновский эволюционизм как теорию, "упрощающую" проблему видового многообразия жизненных форм. Самое известное сочинение Данилевского "Россия и Европа" (1870) произвело большое впечатление на известных деятелей отечественной культуры, в частности на Ф.М. Достоевского, Н.Н. Страхова, К.Н. Леонтьева, К.Н. Бестужева-Рюмина.

В произведении "Россия и Европа" Данилевский продолжил начатую славянофилами критику европоцентризма, доминировавшего в историографии XIX в., в частности общепринятую схему деления

мировой истории на периоды древней, средней и новой истории. Русский мыслитель считал подобное деление имеющим лишь условное значение и совершенно неоправданно "привязывающим" к этапам европейской истории явления совсем иного рода. Сам принцип рассмотрения истории с точки зрения "степени развития" различных форм социальной и культурной жизни он полагал вполне правомерным. Но лишь тогда, когда этот принцип помогает, а не препятствует решению главной задачи культурно-исторического исследования: определению и изучению исторического многообразия "типов развития". "Главное, — писал Данилевский, — должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития"^[51]. Понятие "культурно-исторические типы" центральное в учении Данилевского. Согласно его собственному определению, самобытный культурно-исторический тип образует всякое племя или семейство народов, характеризующихся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и уже вышло из младенчества.

Данилевский выделял в качестве основных культурно-исторических типов, реализовавших себя в истории, египетский, китайский, ассиро-вавилоно-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, арабийский и германо-романский (европейский). В ближайшем будущем, считал Данилевский, огромную роль в истории предстоит играть новой культурно-исторической общности — России и славянскому миру. Следует отметить: он отнюдь не утверждал, что историческая миссия России должна осуществиться с какой-то фатальной необходимостью. Напротив, русско-славянский тип может как развиваться и достичь необычайно высоких результатов, так в равной мере и не реализовать себя, превратившись в простой "этнографический материал". Данилевский вообще не был склонен к фатализму, причем как в его детерменистско-материалистической, так и в религиозной версии. Будучи человеком глубоко религиозным, он не ставил под сомнение роль Провидения, но и не пытался связать ее непосредственно с исторической деятельностью различных этносов. Он настаивал на том,

что "государство и народ суть явления преходящие и существуют только во времени, а следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности"^[52]. Рассматривая понятие общечеловеческого прогресса как слишком отвлеченное, Данилевский практически исключал возможность непосредственной преемственности в культурно-историческом развитии: "Начала цивилизации не передаются от одного культурно-исторического типа другому". Речь шла именно о началах, составляющих основу своеобразия определенной культурной традиции и остающихся, по Данилевскому, всегда чуждыми иному типу культуры. Различные же формы воздействия одного культурного типа на другой не только возможны, но и фактически неизбежны. Намеченная Данилевским циклическая модель исторического процесса предвосхитила последующие подобные, весьма разнообразные, опыты как на Западе (О. Шпенглер, А. Тойнби), так и на Востоке (наиболее яркий представитель культурологического циклизма китайский мыслитель Лян Шумин).

Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) — писатель и публицист. Он учился на медицинском факультете Московского университета (1850–1854), но во время Крымской войны, прервав обучение, принял в ней участие в качестве военного врача. В 1863–1873 гг. находился на дипломатической службе в Турции. Восточной теме посвящен ряд его литературных произведений: "Из жизни христиан в Турции", "Камень Сизифа", "Египетский голубь" и др. В 1871 г. Леонтьев переживает духовный перелом: в момент тяжелой болезни он кается в прежней "утонченно-грешной" жизни и дает обет постричься в монахи. Он отказывается от дипломатической карьеры, много времени проводит на Афоне, в Оптиной пустыни. За несколько месяцев до смерти Леонтьев принял тайный постриг. Основные воззрения Леонтьева содержатся в книге "Восток, Россия и славянство" (1885–1886).

Себя К.Н. Леонтьев называл идейным консерватором. К тем ценностям, в которые он верил и считал, что они нуждаются в консервативной защите, следует отнести прежде всего византийско-православное христианство, прочную монархическую государственность и "цветущую сложность" культурной жизни в ее самобытных национальных формах. В целом принимая предложенную

Данилевским циклическую модель исторического процесса, Леонтьев гораздо в большей степени был склонен подчеркивать естественно-органический характер исторического развития. Он писал о "триедином универсальном процессе", имеющем место и в природе, и в обществе. Все этнические, государственные и культурные образования проходят в своем развитии три стадии: первоначальной, "младенческой" простоты, "цветущей сложности" зрелого возраста и, наконец, "вторичной простоты", характеризующейся всеобщим упрощением и уравниванием, завершающимися неизбежной смертью исторического организма ("космический закон разложения").

С XVIII в. Европа, по Леонтьеву, как раз и вступила в эту последнюю стадию. В эпоху Просвещения и Великой Французской революции на Западе утвердилась идеология равенства и начинался "эгалитарный процесс", который "везде разрушителен". Леонтьев с тревогой думал и о будущем России, считая, что после Крымской войны и реформы 1861 г. эгалитарная буржуазность начала утверждаться и в российском обществе. В отличие от Данилевского он с большим сомнением относился к идее объединения славянства, опасаясь, что более тесный союз с западными славянами, зараженными духом "эгалитаризма", может принести России больше вреда, чем пользы.

Г.В. Флоровский писал о Леонтьеве как о "разочарованном романтике". В консервативной философии Леонтьева действительно присутствовали романтические черты. Само его неприятие буржуазности изначально имело глубоко эстетический характер. "Из человека с широко и разносторонне развитым воображением, — утверждал он, — только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности". Эти слова позднего Леонтьева свидетельствуют о том, что в душе он остался романтиком, хотя и пережившим глубокое разочарование в "изящной безнравственности" романтического эстетизма. Восприняв всем сердцем "поэзию религии", русский мыслитель всегда чутко и болезненно реагировал на любые проявления пошлости и фальши в обществе и культуре, удивительным образом соединяя в своем мировоззрении суровый ригоризм приверженца строго монашеского, аскетического благочестия с почти натуралистическим преклонением перед "цветущей сложностью" природных и исторических сил.

Владимир Сергеевич Соловьев (16 (28). 01. 1853 — 31. 07.(13.08) 1900) философ, поэт, публицист, критик. Сын историка СМ. Соловьева. Философское и поэтическое творчество Соловьева стало духовной основой последующей русской религиозной метафизики, художественного опыта русского символизма. Влияние оказывали не только идеи философа-поэта, но и сама его личность обрела в культуре "серебряного века" символические черты, жизнь и творчество воспринимались как религиозное служение ("рыцарь-монах" — определение А. Блока), как вызов времени и открытие новых духовных путей ("безмолвный пророк" — это уже характеристика Д.С. Мережковского). Он окончил историко-филологический факультет Московского университета, защитил в 1874 г. магистерскую, а в 1880 г. — докторскую диссертации. Академическая карьера В.С. Соловьева прервалась в 1881 г. после его публичного призыва к царю сохранить жизнь народовольцам, организаторам убийства Александра II. В 80-е годы, мечтая о восстановлении единства христианского мира, Соловьев выступал за воссоединение церквей. В последние годы жизни философ развивал систему религиозной этики ("Оправдание добра"), разрабатывал проблемы теории познания ("Теоретическая философия") и истории философии ("Жизненная драма Платона" и др.), переводил сочинения Платона, подводя итог собственных историософских исканий ("Три разговора").

В 1874 г. Соловьев защитил в Петербургском университете магистерскую диссертацию "Кризис западной философии. Против позитивистов". Диссертация была посвящена в первую очередь критике популярного в то время на Западе и в России позитивизма. "Основной принцип... позитивизма состоит в том, что, кроме наблюдаемых явлений как внешних фактов, для нас ничего не существует... Поэтому он в религии должен видеть только мифологические объяснения внешних явлений, а в метафизике — их абстрактные объяснения"^[53]. Критикуя "самодовольное" отрицание значения философского и религиозного опыта, Соловьев признавал позитивизм закономерным и в этом смысле оправданным следствием развития западной философии. Европейский рационализм, достигнув в

немецкой классической философии своей высшей, но и последней стадии, по убеждению русского философа, сам же и спровоцировал необходимость поиска новых путей в философии. Соловьев, однако, считал материалистический и позитивистский пути тупиковыми, так же, как и путь философского иррационализма (А. Шопенгауэр, Э. Гартман). Выход из кризиса Соловьев видел (в существенной мере разделяя воззрения славянофилов и позднего Шеллинга) в развитии "новой" религиозной метафизики — "универсального синтеза науки, философии и религии".

В своей духовной эволюции Соловьев пережил влияние мистических традиций Востока и Запада, платонизма, немецкой классической философии, воспринял идеи самых разных мыслителей: Спинозы, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, славянофилов, П.Д. Юркевича, Ф.М. Достоевского и многих других. Но, как писал А.Ф. Лосев, для Соловьева всегда были характерны "самостоятельность и тончайший критицизм", "подведение изученных им философов к своему собственному мировоззрению". Философская мысль Соловьева последовательно онтологична: принцип всеединства бытия становится исходным и определяющим моментом не только онтологии, но и буквально всех сфер его метафизики теории познания, этической системы, эстетики, историософии и пр. Развивая онтологию всеединства, Соловьев вполне осознанно следовал онтологической традиции в истории мировой философской и религиозной мысли, обращаясь к соответствующему опыту античной философии, патристике, немецкой философской классике и пр.

Единство всего — эта формула в религиозной онтологии Соловьева означает прежде всего связь Бога и мира, божественного и человеческого бытия. "Эта идея... состоит в положительном всеединстве, в силу коего Бог, будучи один, вместе с тем заключает в себе все, и, будучи безусловно самостоятельным и единичным существом — вместе с тем есть производящее начало всего другого" [\[54\]](#). Уже в "Кризисе западной философии" Соловьев, критикуя панлогизм гегельянства, писал, что "понятие не есть все... к понятию как форме требуется иное как действительность" [\[55\]](#).

Действительным же в онтологии всеединства признается не "то или другое бытие, не тот или другой предмет сам по себе... а то, чему это бытие принадлежит... тот субъект, к которому относятся данные

предметы"^[56]. В идее "субъекта бытия" ("абсолютно сущего"), не сводимого ни к каким формам бытия, Соловьев видел принципиальное отличие собственной "положительной диалектики" от диалектической традиции европейского рационализма, а также то, что отличает ее от любых типов пантеизма: Бог как абсолютный субъект бытия, являясь творцом и "вседержителем" мира, "нераздельно" связан с собственным творением, но никогда полностью не совпадает и не сливается с ним.

В онтологии Соловьева различаются три вида бытия: явления, мир идей, абсолютное бытие, в гносеологии — соответственно три основных вида познания: опытное, разумное и мистическое. Онтологизм философии Соловьева проявляется при определении им основной задачи познания, которая заключается в "перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, т. е. внутреннее соединение с истинно сущим"^[57]. В таком онтологическом "перемещении" особая роль отводилась мистическому (религиозному) опыту. В "Критике отвлеченных начал" (1880) Соловьев утверждал, что "в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности"^[58]. В конце жизни в "Теоретической философии" философ вновь настаивал на том, что "факт веры есть более основной и менее опосредованный, нежели научное знание или философское размышление"^[59].

Для Соловьева опыт веры может и должен быть представлен на "суд" всегда критического философского разума. Он совершенно недвусмысленно писал об этом в "Теоретической философии": "Мы называем философским умом такой, который не удовлетворяется хотя бы самую твердую, но безотчетную уверенность в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления"^[60]. Соловьев всегда признавал исключительное значение философского (метафизического) познания. В своем раннем трактате "София" он писал, что одним из важнейших отличительных свойств человека как живого существа является устремленность к истине, "потребность метафизического познания", те же, "у которых эта потребность отсутствует абсолютно, могут быть рассматриваемы как существа ненормальные, монстры"^[61]. Соответственно судьба философии неотделима от судьбы человечества, философия — это

"дело человечества". В "Теоретической философии" Соловьев настаивал на том, что невозможно стать личностью вне стремления к Истине (абсолютной, безусловной) и что познающий субъект, не ставший на путь философского (метафизического) восхождения к Истине, есть ничто.

Проблему нравственности Соловьев рассматривал во многих своих произведениях, но наиболее систематически его нравственная философия представлена в "Оправдании добра" (1999). Изначальная вера Соловьева в абсолютное значение нравственных норм ("добро определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания"), в единство Добра, Истины и Красоты становится основой осмысления морали и одновременно получает свое философское обоснование ("оправдание"). Философ выделял три типа нравственных отношений (чувств): стыд, жалость и благоговение. Стыд указывает на надприродный статус человека (человек не может быть "равен" животному, он всегда "выше" или "ниже" его...); жалость означает солидарность с живыми существами; благоговение — добровольное подчинение высшему, Божественному началу. Все прочие нравственные качества признаются в "Оправдании добра" лишь различными формами проявления основных начал. Определяя нравственное значение любви как основополагающей заповеди христианства, Соловьев утверждал, что "заповедь любви не связана с какой-нибудь отдельною добродетелью, а есть завершительное выражение всех основных требований нравственности"^[62].

Эстетические воззрения Соловьева были органической частью его метафизики и в существенной мере определялись идеей "богочеловеческого" преображения действительности. "Искусство должно быть реальной силой, писал он в работе, посвященной памяти Достоевского, — просветляющей и перерождающей весь человеческий мир"^[63]. В статье "Красота в природе" (эпиграфом к которой философ поставил знаменитые строки из романа Достоевского "красота спасет мир") утверждается реальность эстетического начала в природном, космическом процессе, говорится о "сложном и великолепном теле нашей вселенной". Цель искусства "состоит не в повторении, а в продолжении того художественного дела, которое начато природой". В ранних трудах Соловьев определял высшую, теургическую задачу художника как "общение с высшим миром путем внутренней

творческой деятельности". Такое восприятие искусства преобладало и в дальнейшем. Исходя из религиозно-метафизических предпосылок Соловьев дал определение и художественного творчества: "Всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления... в свете будущего мира есть художественное произведение" [64]. Философ в целом критически отнесся к российскому декадентству и к ранним опытам русских символистов (В. Брюсова и др.). Его же собственная "теургическая" эстетика (наряду с "софийной" мистикой и апокалиптикой "Трех разговоров") были восприняты в кругах деятелей российского "серебряного века" с особой остротой.

Историк философии исходит из предпосылки, что вне культурной традиции никакой значительный философский опыт невозможен. Это в полной мере относится и к русской религиозной философии XX в. Ее появление и развитие сделали возможным следующие обстоятельства: философский элемент в традиции русской православной мысли никогда не утрачивал своего значения, в том числе и в петербургский период; не чем иным, кроме религиозной метафизики, не могла быть философия российских духовных академий, представленная уже в XIX в. рядом крупных и ярких фигур; религиозно-метафизические проблемы играли исключительно важную роль в творчестве русских романтиков, славянофилов, Чаадаева, Гоголя, Достоевского, и других мыслителей: писателей, ученых, публицистов, поэтов — подлинных философов-любомудров, пусть не всегда по профессиональному статусу, но по сути их духовных позиций. И наконец, серьезное влияние на русскую религиозную философию оказали метафизика всеединства В.С. Соловьева и сама личность философа. Творчество Соловьева, вероятно, с наибольшей определенностью символизировало метафизический выбор русской мысли.

В историко-философском плане предпочтительней говорить не о религиозных исканиях ("богоискательстве") российских мыслителей, а о традиции религиозной (христианской) метафизики. В послекантовской философии отношение к метафизике определяло характер многих философских направлений. Философы, видевшие опасность, которую представляли для самого существования философии тенденции радикального эмпиризма и философского субъективизма, искали альтернативу в возрождении и развитии традиции метафизического познания сверхчувственных принципов и

начал бытия. Метафизический выбор русской философии в значительной мере был предопределен влиянием на отечественную духовную культуру платонизма как направления мировой метафизической мысли. В русской религиозной философии XX в. обнаруживается исключительное разнообразие философских тем и подходов, среди которых были и позиции несомненно чуждые платонизму. Не был этот философский опыт и прямым продолжением религиозно-метафизических идей того же Соловьева. Но при всем разнообразии (и различии) позиций русские религиозные философы с редким единодушием отстаивали право философии оставаться самой собой при обращении к любым сферам человеческого бытия (в том числе к науке и религии), право ставить самые запредельные вопросы и искать ответы, опираясь на самую могущественную силу "этого" мира, на последовательный и всегда критический человеческий разум. Иными словами, они отстаивали право философии быть метафизикой.

Новое религиозное сознание

Первым зримым результатом религиозного движения российской интеллигенции в начале века принято считать Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903). Среди инициаторов этого своеобразного диалога между интеллигенцией и Церковью были Д.С. Мережковский, Д.В. Filosoфов, В.В. Розанов, В.А. Тернавцев и другие. Центральным был вопрос об отношениях Церкви и мира. Речь шла о возможности христианского общества, государства и культуры, о возможности догматического развития. В 1906 г. в Москве было создано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева (в него вошли Н.А. Бердяев, А. Белый, Вяч. Иванов, Е.Н. Трубецкой, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков и др.). Петербургское религиозно-философское общество возникло в 1907 г. Религиозно-философские темы рассматривались на страницах журнала "Новый путь", который начал выходить в 1903 г. В 1904 г. в результате реорганизации "Нового пути" начал выходить журнал "Вопросы жизни". Вполне отчетливо религиозно-метафизический выбор был обозначен в сборнике "Проблемы идеализма" (1902). Его авторы (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве и др.), расставаясь с

собственными идеологическими увлечениями прежних лет (в частности, марксистским прошлым), предрекали "метафизический поворот" и "небывалый расцвет метафизики". В значительной мере это была именно мировоззренческая манифестация: "новые" метафизики еще не выработали собственных оригинальных метафизических позиций.

Можно сказать, что и другой, более поздний и гораздо более знаменитый сборник "Вехи" (1909) имел не столько философскую, сколько мировоззренческую направленность. Впрочем, его авторы — М.О. Гершензон, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, А.С. Изгоев, Б.А. Кистяковский, П.Б. Струве, С.Л. Франк — именно так и понимали свою задачу. "Вехи" призваны были повлиять на настроение интеллигенции, предлагая ей новые культурные, религиозные и метафизические идеалы. Кроме того, всесторонней критике подверглись традиции российского радикализма.

Надо сказать, что в тот период традиционные темы мировой и отечественной религиозной мысли получали развитие как в собственно философских, так и в литературных сочинениях, имевших мало общего с классическими вариантами философствования. Эпоха "серебряного века" российской культуры была на редкость богата выражением метафизических идей в художественном творчестве. Ярким образцом своеобразной литературной метафизики может служить творчество двух крупнейших деятелей религиозно-философского движения рубежа веков — Д.С. Мережковского и В.В. Розанова.

Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866–1941) родился в Петербурге в семье чиновника, учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Как поэт и исследователь литературы, он стоял у истоков поэзии русского символизма. Известность Мережковскому принесли его историко-литературные труды: "Л. Толстой и Достоевский" (1901), "Вечные спутники" (1899) и др. Своеобразный символизм пронизывает творчество Мережковского-романиста, прежде всего трилогию "Христос и Антихрист" (1896–1905). Значительный период его литературной деятельности пришелся на время эмиграции (Мережковский эмигрировал в 1920 г.). За рубежом созданы такие произведения, как "Тайна трех" (Прага, 1925),

"Рождение богов" (Прага, 1925), "Атлантида — Европа" (Белград, 1930) и др. Умер Мережковский в Париже 9 декабря 1941 г.

Д. Мережковский увидел во Вл. Соловьеве предвестника "нового религиозного сознания". Но ценил он "своего" Соловьева — визионера, "безумного и безмолвного пророка", а не "красноречивого философа". Последний же, по собственному признанию Мережковского, был ему глубоко чужд^[65]. Во всем творчестве Соловьева он выделял "Три разговора", а точнее "апокалиптическую" часть этого сочинения ("Краткую повесть об антихристе"). Апокалиптическая тема стала самой глубокой в его творчестве. Может быть, как никто другой из русских религиозных мыслителей, Мережковский переживал обреченность и тупиковость исторического пути человечества. Он всегда жил в предчувствии кризиса, грозящего фатальной вселенской катастрофой: в начале века, в преддверии первой мировой войны, в интервале между двумя мировыми войнами. Так, в книге "Атлантида — Европа" он говорит о том, что она написана "после первой мировой войны и, может быть, накануне второй, когда о Конце никто еще не думает, но чувство Конца уже в крови у всех, как медленный яд заразы"^[66]. Человечество и его культура, по Мережковскому, заболевают неизбежно, и излечение невозможно: "историческая церковь" не может сыграть роль врачевателя потому, что, с одной стороны, в своей "правде о небе" изолирована от мира, чужда ему, а с другой — в своей исторической практике сама является лишь частью исторического тела человечества и соответственно подвержена тем же болезням.

Согласно Мережковскому, спасти современное человечество может только трансцендентный источник — "второе пришествие". Иначе история, уже исчерпавшая себя в своем рутинном, профанном развитии, ведет лишь к торжеству "грядущего Хама" — вырождающейся бездуховной мещанской цивилизации. В этом смысле "новое религиозное сознание", провозглашаемое Мережковским, не только апокалиптическое, ожидающее конца времен и "религии Третьего Завета", но и революционное, готовое к прорыву в чаемое катастрофическое будущее, готовое к тому, чтобы самым радикальным и бесповоротным образом отбросить "прах старого мира".

Мережковский не развил свою идею "мистической, религиозной революции" в сколько-нибудь целостную историософскую концепцию,

но о катастрофичности, прерывности истории, ее революционных разрывах писал постоянно и с огромным пафосом. "Мы отплыли от всех берегов", "лишь постольку мы люди, поскольку бунтуем", "наступил век революции: политическая и социальная — только предвестие последней, завершающей, религиозной" — эти и им подобные утверждения в решающей степени определяют суть мировоззренческой позиции Мережковского, которая предвосхитила многие революционно-бунтарские направления в западной философской и религиозной мысли XX в.

Даже на фоне общей литературной гениальности деятелей русской культуры "серебряного века" творчество Василия Васильевича Розанова (1856–1919) явление яркое. Как бы критически ни оценивали многие современники его личность и идеи, но в признании литературного дара Розанова они были на редкость единодушны. Так, Н.А. Бердяев писал, что "Розанов один из величайших русских прозаических писателей, настоящий маг слова". З.Н. Гиппиус видела в Розанове "одного из гениальных наших писателей". Аналогичный отзыв принадлежит П.Б. Струве — "один из первых наших писателей". А. Блок писал о "духе глубины и пытливости", пронизывающем творчество Розанова. Но оценок, подобных блоковской, не так уж и много. Розанова-писателя признавали почти все, Розанова-мыслителя — очень немногие. Среди этих немногих был, например, В. Зеньковский, характеризовавший Розанова как "одного из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов" ("История русской философии").

Неповторимый розановский литературный стиль формируется в 90-е годы, когда он, обосновавшись в Петербурге, отдает все свои силы публицистике определенно консервативного направления. "Непримиримый Розанов 90-х годов", напишет он много лет спустя. И все же, оттачивая свою мысль и формируя собственный стиль в публицистических баталиях, Розанов подлинного удовлетворения не испытывал. Публицистических тем у него было более чем достаточно, и раскрывал он их, как правило, глубоко и оригинально. Но не было, как он сам впоследствии писал, главной темы, темы творчества, темы жизни... Розанов считал, что, в конечном счете, тема эта родилась из наиболее личного интимного опыта, из любви к своей семье. (Не получив развода от своей первой ушедшей от него жены, он был

вынужден тайно венчаться с любимой женщиной и на протяжении многих лет вел нелегкую борьбу за права своих незаконнорожденных детей.) "Пробуждение внимания к юдаизму, интерес к язычеству, критика христианства — все выросло из одной боли... Литературное и личное до такой степени слилось, что для меня не было "литературы", а было "мое дело"... Личное перелилось в универсальное". ("Опавшие листья").

Розановское "универсальное" — это прежде всего его метафизика пола. В 1898 г. в одном из писем он утверждает: "Пол в человеке — не орган и не функция, не мясо и не физиология — но зиждительное лицо... Для разума он не определим и не постижим: но он Есть и все сущее — из Него и от Него". Непостижимость пола никоим образом не означает его ирреальности. Напротив, пол, по Розанову, и есть самое реальное в этом мире и остается неразрешимой загадкой в той же мере, в какой недоступен рацио смысл самого бытия. "Все инстинктивно чувствуют, — писал Розанов, — что загадка бытия есть собственно загадка рождающегося бытия, т. е. что это есть загадка рождающегося пола" ("В мире неясного и нерешенного", 1901). Понимание метафизической природы пола стало для Розанова буквально духовным переворотом ("коперниковской вещью"). В его антропологии человек, единый в своей душевной и телесной жизни, связан с Логосом, но эта связь имеет место не в свете универсального разума, а в самой интимной, "ночной" сфере человеческого бытия: в половой любви.

Розанову было абсолютно чуждо метафизическое пренебрежение родовой жизнью, представленное в истории европейской и русской мысли многими яркими именами. Философ "Вечной Женственности" В.С. Соловьев мог сравнить реальное продолжение человеческого рода с бесконечной вереницей смертей. Для Розанова подобные мысли звучали как святотатство. Соловьев считал величайшим чудом любовь, загорающуюся в человеческом сердце и трагически "ниспадающую" в половой близости, даже если последняя связана с таинством брака и рождением детей. Розанов же каждое рождение полагал чудом — раскрытием связи мира людей с миром трансцендентным: "узел пола в младенце", который "с того света приходит", "от Бога его душа ниспадает". Любовь, семья, рождение детей — это для него и есть само бытие, и никакой иной онтологии, кроме онтологии половой

любви, нет и быть не может. Все остальное так или иначе есть лишь роковое "отвлечение", уход от бытия... Розановская апология телесности, его отказ видеть в теле, и прежде всего в половой любви, нечто низшее и тем более постыдное в гораздо большей степени спиритуалистичны, чем натуралистичны, и весьма далеки от литературно-философского натурализма позитивистского типа. Розанов постоянно подчеркивал спиритуалистическую направленность своей философии жизни: "Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, которые не имели бы в себе духовного начала", "пол выходит из границ естества, он — вместе естественен и сверхъестественен", "пол не есть вовсе тело, тело клубится около него и из него" и т. п.

В.В. Зеньковский в своей "Истории русской философии" отмечал, что розановской критике сущности христианства предшествовал период сомнений в "историческом христианстве". Действительно, в определенный период Розанов готов был видеть "великое недоразумение" в том, что исторически в церковной жизни "из подражания Христу... в момент Голгофы — образовалось неутомимое искание страданий". Лично глубоко религиозный и никогда не отрекавшийся от православия (в последние годы жизни, отвечая на упреки в христорождении, он заявлял, что "нисколько не против Христа"), Розанов оказался перед мучительным для себя выбором, поскольку уже не верил в возможность гармонии "исторически" сложившегося идеала Церкви ("искание страданий") с реальностью и полнотой бытия мира и человека. Собственно его попытку вычленить в христианстве как бы два взаимоисключающих начала, два направления — "религию Голгофы" и "религию Вифлеема" — можно рассматривать как попытку избежать окончательного выбора. Но подобная компромиссность была не в духе Розанова. Он не мог не понимать, что христианство без Голгофы и Креста — это не христианство. Розанов перестает говорить о "великом недоразумении" и каких-то, хотя бы тоже "великих", искажениях. Он полностью взял на себя ответственность выбора и совершенно определенно заявил о своем неприятии сущности христианства.

Для позднего Розанова вся метафизика христианства состояла в последовательном и радикальном отрицании жизни и бытия: "Из текста Евангелия естественно вытекает только монастырь... Иночество составляет метафизику христианства" ("Темный лик"). Г.В.

Флоровский писал о том, что Розанов "никогда не понимал и не принимал огненной тайны Боговоплощения... и тайны Богочеловечества". Привязанный сердцем и умом ко всему земному, ко всему "слишком человеческому", веривший в святость плоти, Розанов жаждал от религии ее непосредственного спасения и безусловного признания (отсюда тяготение к язычеству и Ветхому завету). Путь через Голгофу, через "попрание" смерти Крестом, этот "огненный" путь христианства означал для Розанова неизбежное расставание с самым дорогим и близким, а это казалось ему едва ли не равносильным отрицанию бытия вообще, уходу в небытие. Спор Розанова с христианством никак нельзя считать недоразумением: метафизика пола русского мыслителя явно не "вписывается" в традицию христианской онтологии и антропологии. В то же время в религиозной позиции Розанова, при всех ее противоречиях и типично розановских крайностях (без них он просто непредставим), содержался и глубоко последовательный метафизический протест против соблазна "мироотрицания". В этой своей критике "мироотречных" тенденций, не раз проявлявшихся в истории христианской мысли, Розанов был близок общему направлению русской религиозной философии, для которой задача метафизического оправдания бытия, бытия "тварного" и прежде всего человеческого, всегда имела решающее значение.

Владимир Францевич Эрн (1882–1917) окончил историко-филологический факультет Московского университета. В 1905 г. он становится одним из организаторов и активных участников Религиозно-философского общества В.С. Соловьева. В издательстве "Путь" в 1912 г. выходит книга Эрна "Григорий Саввич Сковорода". Обе его диссертации были посвящены творчеству итальянских католических мыслителей. Тема магистерской "Розмини и его теория знания" (1914) и докторской "Философия Джоберти" (1916). В начале 1917 г. увидела свет первая часть его так и незавершенной работы "Верховное постижение Платона".

В историко-философском контексте позиция Эрна определяется совершенно отчетливо: он стоял у истоков того опыта возвращения к онтологии, к онтологизму, который в философии XX в. представлен не одним ярким именем. Конечно, Эрн с его максимой "вперед к Платону" кажется гораздо оптимистичней, например, М. Хайдеггера,

считавшего, что "бытийная оставленность" европейской культуры и философии проявилась уже в платонизме. И если немецкий философ писал о "преодолении метафизики", то в России Эрн и другие религиозные мыслители ставили задачу ее возрождения и развития. Но при всех различиях можно утверждать, что определенно обозначившийся в русской метафизике начала века поворот к онтологии сопоставим с соответствующими тенденциями в европейской философии.

Своеобразие онтологизма Эрна в существенной мере связано с критикой мыслителем "меонизма" рационалистической философии и с его учением о Логосе. В новое время, по Эрну, происходит разрыв с онтологизмом античной и средневековой мысли и начинается эпоха господства меонической (греч. безбытийной, безжизненной) философии. Меонизм не возникает "вдруг", и его исторические формы многообразны: от описанного Платоном ограниченно-самодовольного, "пещерного" философствования (своего рода меонический архетип) до грандиозных рационалистических построений новоевропейской философии. "Кардинальной, конституирующей" чертой этого философского меонизма оказывается, согласно Эрну, последовательное "отрицание природы как Сущего"^[67].

Подлинной альтернативой рационализму в историко-философской концепции Эрна выступает не иррационализм, а "логизм", философия Логоса. Природу (вселенную, мир, человека) делает сущим ее изначальная и неразрывная связь с Логосом. Понимание этой связи являлось источником онтологизма античной философии (прежде всего, в платонизме) и, религиозно преображенное в христианстве, оно метафизически оформилось в патристической мысли, последовательно онтологичной. В обоих случаях "первичной" для мысли оказывается "природа как Сущее", принципиально не сводимая ни к каким мертвым схемам. Все пронизано живым Логосом, все полно бытия. Но и сама мысль бытийственна, и человек не может в своем философском опыте быть "сторонним наблюдателем". Эта роль для него допустима в научном опыте, когда речь идет о познании истин "частичных" и в этом смысле относительных. У философии (метафизики) же своя задача: она не может не стремиться к абсолютному познанию, иначе она перестает быть философией.

Излагая свою концепцию "логизма", Эрн не провозглашал нового направления в философии. Философия Логоса всегда персоналистична. Для "логизма" единство в истории философии в конечном счете определяется не механическим и безличным прогрессом философского знания, а той любовью к Истине, тем философским Эросом, которые обнаруживают себя в личностном философском опыте самых разных мыслителей: Платона, Августина, Г.С. Сковороды, В.С. Соловьева и многих других. В историческом плане "логизм" уже состоялся. Сама человеческая культура как "солидарная преемственность творчества" есть результат верности духу "логизма" ее творцов. Культура и Логос нераздельны, как нераздельны Логос и природа, Логос и жизнь. Живые связи распадаются, считал Эрн, в цивилизации, питаемой рационализмом. Философ верил, что ситуация не фатальна и многое зависит от того, произойдет или нет "метафизический переворот" в философии. Философия должна ответить на вызов рационализма и вернуть человека в "дом бытия" (известный хайдеггеровский образ представляется здесь уместным), где нет "искусственных преград, воздвигнутых рационализмом" между человеческой мыслью и Сущим, и сама мысль осознается в "метафизической глубине", в изначальной коренной связи с живым Логосом.

Философский процесс в России, конечно, не исчерпывался религиозной метафизикой: в той или иной степени были представлены, практически, все влиятельные направления западной философии — от позитивизма и марксизма до кантианства и феноменологии. Оценивая место и роль религиозной философии, следует избегать крайностей: в тот период она не была "магистральным" или наиболее влиятельным направлением русской мысли, но она не была и неким маргинальным (внефилософским, литературно-публицистическим и т. п.) явлением. Интерес к метафизике и, в том числе, к религиозно-метафизическим идеям был глубоким, что нашло отражение в самых различных сферах интеллектуальной деятельности. Так, например, метафизические идеи играли существенную роль в российской философии права, и в частности в творчестве крупнейшего русского юриста-теоретика П.И. Новгородцева.

Павел Иванович Новгородцев (1866–1924) — профессор Московского университета, либеральный общественный деятель (был депутатом первой Государственной думы). Под его редакцией в 1902 г. увидел свет сборник "Проблемы идеализма", который можно считать своеобразным метафизическим манифестом. В статье сборника "Нравственный идеализм в философии права" Новгородцев, критикуя исторический релятивизм в понимании права (прежде всего в позитивистской редакции), отстаивал тезис о метафизическо-нравственных основаниях "естественного права" и утверждал необходимость "признания абсолютных начал". В мировоззренческой эволюции ученый-юрист испытал влияние кантианства и нравственно-правовых идей В. Соловьева. Определению роли метафизических принципов в истории правовых отношений, фундаментальной связи права и нравственности, права и религии посвящены основные труды П.И. Новгородцева: его докторская диссертация "Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве" (1903), работы "Кризис современного правосознания" (1909), "Об общественном идеале" (1917) и др. Исключительное значение в философских воззрениях Новгородцева имели антропологические идеи, и прежде всего его учение о личности. Мыслитель последовательно развивал понимание метафизической природы личности, настаивая на том, что "проблема личности коренится не в культуре или общественных проявлениях личности, а в глубине ее собственного сознания, в ее морали и религиозных потребностях" (Введение в философию права. 1904).

В работе "Об общественном идеале" Новгородцев подверг радикальной философской критике различные типы утопического сознания. С его точки зрения признание необходимости "абсолютного общественного идеала", принципиально не сводимого ни к какой социально-исторической эпохе, "ступени", "формации", позволяет избежать утопического соблазна, попыток практического осуществления мифологем и идеологем "земного рая". "Нельзя в достаточной мере настаивать на важности тех философских положений, которые вытекают из основного определения абсолютного идеала... Лишь в свете высших идеальных начал временные потребности получают оправдание. Но, с другой стороны, именно в виду этой связи с абсолютным каждая временная и относительная ступень имеет свою ценность... Требовать от этих относительных

форм безусловного совершенства — значит искажать природу и абсолютного, и относительного и смешивать их между собою"^[68]. Поздние сочинения Новгородцева: "О путях и задачах русской интеллигенции", "Существо русского православного сознания". "Восстановление святынь" и другие свидетельствуют о том, что его духовные интересы в конце жизни совершенно определенно лежали в области религии и метафизики.

Князь Евгений Николаевич Трубецкой (1863–1920) — правовед, профессор Московского университета, видный представитель религиозно-философской мысли, один из организаторов издательства "Путь" и Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева. К религиозной метафизике Е.Н. Трубецкого, так же как и его брат С.Н. Трубецкой, пришел под непосредственным и значительным влиянием Соловьева, с которым поддерживал дружеские отношения на протяжении многих лет. Среди философских сочинений Е.Н. Трубецкого — "Философия Ницше" (1904), "История философии права" (1907), "Миросозерцание Вл. С. Соловьева" (1913), "Метафизические предположения познания" (1917), "Смысл жизни" (1918) и др. Он был автором ряда блестящих работ о древнерусской иконописи; таких, как "Умозрение в красках", "Два мира в древнерусской иконописи", "Россия в ее иконе". Во время гражданской войны Е.Н. Трубецкой участвовал в белом движении. Умер в Новороссийске при эвакуации Добровольческой армии.

В трудах Е.Н. Трубецкого нашли отражение основные принципы метафизики всеединства В.С. Соловьева. Однако Трубецкой принимал далеко не все в наследии основоположника российской метафизики всеединства и в своем фундаментальном исследовании "Миросозерцание Вл. С. Соловьева" глубоко критически оценивал пантеистические тенденции в соловьевской метафизике, католические и теократические увлечения философа.

Е.Н. Трубецкой существенно корректирует радикальный онтологизм соловьевской метафизики всеединства и настаивает на определяющем значении и даже "первичности" метафизического познания. Своеобразный гносеологизм философии всеединства Трубецкого отчетливо выражен в первую очередь в его учении об Абсолютном, Всеедином сознании. Безусловное, абсолютное начало, по Трубецкому, присутствует в познании как "необходимая

предпосылка всякого акта нашего сознания" ("Смысл жизни"). Последовательно настаивая на "нераздельности и неслиянности" Божественного и человеческого начал в онтологическом плане, он следовал тем же принципам и при характеристике процесса познания: "наше познание... возможно именно как нераздельное и неслиянное единство мысли человеческой и абсолютной" ("Метафизические предположения познания"). Полное же такое единство в человеческом познании невозможно, считал религиозный мыслитель, и соответственно невозможно полное постижение абсолютной истины и абсолютного смысла бытия, в том числе человеческого ("в нашей мысли и в нашей жизни нет смысла, которого мы ищем"). Идея Абсолютного сознания оказывается у Трубецкого своеобразной метафизической гарантией самого стремления к истине, оправдывает это стремление и в то же время предполагает надежду и веру в реальность "встречного" движения, в самораскрытие Абсолюта, в Божественную Любовь и Благодать. В целом в религиозной философии Трубецкого можно видеть опыт истолкования принципов метафизики всеединства в духе традиции православного миропонимания.

Известнейшего русского религиозного мыслителя Н.А. Бердяева проблема верности каким бы то ни было религиозным канонам волновала в несоизмеримо меньшей степени.

Николай Александрович Бердяев (1874–1948) учился на юридическом факультете Киевского университета. Увлечение марксизмом и связь с социал-демократами привели к аресту, исключению из университета, ссылке. "Марксистский" период в его духовной биографии был сравнительно недолгим и, что более важно, решающего влияния на формирование мировоззрения и личности Бердяева не оказал. Вполне обоснованной представляется точка зрения, что он, в сущности никогда и не был марксистом — ни в общемировоззренческом и общеполитическом плане (сколько-нибудь последовательный материализм), ни в смысле приверженности конкретным принципам и методологии марксизма (материалистическое истолкование истории, соответствующие гносеологические идеи, понимание общественного прогресса и революции и пр.), ни, наконец, в идеологии: бердяевская антибуржуазность с годами только усиливалась, не прекращалась и

критика современной индустриальной (капиталистической) цивилизации, но во всем этом, так же, как и в его оценках социализма, неважно, "положительных" или "отрицательных" (имело место и то, и другое), не было ничего специфически марксистского. Участие Бердяева в сборнике "Проблемы идеализма" (1902) показало, что марксистский этап фактически исчерпан. В своей статье "Этическая проблема в свете философского идеализма" он декларировал "тесную связь этики с метафизикой... и с религией". Дальнейшая эволюция Бердяева была связана прежде всего с выработкой собственной оригинальной философской позиции, но уже определенно в сфере метафизики и религиозной философии.

Тема России — одна из центральных в творчестве Бердяева, и именно с ней связаны наиболее драматичные перемены в его мировоззрении. Отношение к Февральской революции у него было двойственным: падение монархии он считал неизбежным и необходимым, но и "вступление в великую неизвестность" послереволюционного будущего воспринималось как чреватое хаосом, падением в "пучину насилия". Неприятие Октября и большевизма не помешало философу проявлять исключительную активность в послереволюционные годы: он выступал с публичными лекциями, преподавал в Московском университете, был одним из руководителей Всероссийского союза писателей, одним из организаторов Вольной академии духовной культуры (1918) и т. д. Однако в 1922 г. Бердяев вместе с большой группой деятелей отечественной культуры был выслан за границу. Умер Н.А. Бердяев в Кламаре (недалеко от Парижа). За год до смерти он был избран почетным доктором Кембриджского университета.

Две российские книги Бердяева — "Философия свободы" (1911) и "Смысл творчества" (1916) — символически обозначили духовный выбор философа. Понимание им свободы и творчества не осталось неизменным, и тот, кто желает понять смысл бердяевской философии свободы и его апологию творчества, должен обратиться к более зрелым трудам мыслителя, написанным в эмиграции. Но ключевая роль этих идей — свобода и творчество — в философском мирозерцании Бердяева определилась еще в России, в предреволюционные годы. В дальнейшем он ввел и развил другие исключительно важные для него понятия-символы: дух, "царство"

которого онтологически противостоит "царству природы", объективация — бердяевская интуиция драматизма судьбы человека, неспособного на путях истории и культуры выйти из пределов "царства природы", трансцендирование — творческий прорыв, преодоление, хотя бы лишь на миг, "рабских" оков природно-исторического бытия, экзистенциальное время — духовный опыт личной и исторической жизни, имеющий метаисторический, абсолютный смысл и сохраняющий его даже в эсхатологической перспективе, и пр. Но в любом случае внутренней основой и импульсом метафизики Бердяева оставались свобода и творчество. Свобода — это то, что, в конечном счете, на онтологическом уровне определяет содержание "царства духа", смысл его противостояния "царству природы". Творчество, которое всегда имеет основой и целью свободу, по сути, исчерпывает "позитивный" аспект человеческого бытия в бердяевской метафизике и в этом отношении не знает границ: оно возможно не только в опыте художественном и философском, но также и в опыте религиозном и моральном ("парадоксальная этика"), в духовном опыте личности, в ее исторической и общественной активности.

Бердяев называл себя "философом свободы". И если говорить о соотношении свободы и творчества в его метафизике, то приоритет здесь принадлежит свободе. Интуиция свободы — изначальная бердяевская интуиция и, можно даже сказать, его не только основная, но и единственная метафизическая идея: все прочие понятия, символы, идеи философского языка Бердяева не только ей "подчинены", но и сводимы к ней. "Мир есть зло, из него нужно уйти. Свобода от мира — пафос моей книги", — утверждал Бердяев в "Смысле творчества". В подобном "отрицательном" определении свободы ничего специфически бердяевского еще нет. Подобный мироотречный пафос представлен в религиозной мысли достаточно широко. В.В. Зеньковский совершенно справедливо писал о дуалистическом периоде в духовной биографии Бердяева. Вот только этот дуализм, отнюдь не исчезнув с годами, приобрел своеобразные метафизические очертания. Тривиальный (с культурно-исторической точки зрения) тезис об уходе от "злого" мира, свободе от него превращается в нечто гораздо более оригинальное: от отрицательного определения свободы (свободы от) мыслитель переходит к ее положительному обоснованию.

Свобода признается им фундаментальнейшей онтологической реальностью и не только в функциональном смысле — как возможность метафизического "ухода" или "возвращения", но сама по себе как абсолютное начало, подлинно онтологический мир, куда и надо стремиться уйти из нашего мира, мира "мнимостей", в котором нет свободы и, следовательно, нет жизни. Дуализм в бердяевской метафизике — это не дуализм духа и материи или Бога и мира. Метафизическая "трещина" в бытии, по Бердяеву, проходит гораздо глубже. Эти два начала — Бог и свобода — образуют два онтологических центра в его религиозной философии. Происхождение свободы объявляется тайной, таинственны и ее отношения с Божественной Свободой, с Логосом. "Логос от Бога, свобода же из бездны, предшествующей бытию"^[69].

Философ-персоналист онтологизировал свободу ради метафизического оправдания свободы именно человеческой личности. Его экзистенциальное переживание фундаментального, решающего значения человеческой свободы было исключительно глубоким. Следуя этой своей безусловно основной интуиции, он признал существование не только внеприродного, но и внебожественного источника свободы человека. Его опыт оправдания свободы был, возможно, самым радикальным в истории метафизики. Но подобный радикализм приводит к достаточно парадоксальному результату: человек, обретающий, казалось бы, точку опоры вне тотально детерминированного природного бытия и способный к творческому самоопределению даже по отношению к Абсолютному Началу, оказывается один на один с абсолютно иррациональной, "безосновной" свободой. Бердяев утверждал, что в конечном счете эта, "коренящаяся в Ничто, в Ungrund" (нем. ungrund — бездна, безосновность, символическое понятие Я. Беме, творчество которого русский мыслитель всегда оценивал исключительно высоко) свобода преображается Божественной Любовью "без насилия над ней". Бог, по Бердяеву, любит свободу, несмотря ни на что. Но какую роль играет человеческая свобода в диалектике этого бердяевского мифа?^[70]

Бердяев писал о Хайдеггере как о "самом крайнем пессимисте в истории философской мысли Запада"^[71] и считал, что подобный пессимизм преодолевается именно метафизическим выбором в пользу свободы, а не безличного бытия. Но его собственная без-субъектная и

без-основная свобода ставит человека в ситуацию ничуть не менее трагическую. В конечном счете, Бердяев все же оказывается "оптимистичней" Хайдеггера, но ровно в той мере, в какой его творчество пронизывает христианский пафос. Хайдеггеровская "фундаментальная онтология" монистична, она не знает иного, внебытийного метафизического центра. Бердяев же, став на путь дуалистической "диалектики божественного и человеческого", дает человеку надежду на помощь извне, на трансцендентную помощь. Естественно, ждать ее приходится от личностного христианского Бога, а не от "безосновной свободы". Судьба же бердяевского "свободного" человека во времени и в истории безнадежно и непоправимо трагична. С этим связана и общая оценка мыслителем культуры как реального исторического результата человеческого творчества: "Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача"^[72]. Это восприятие истории и культуры во многом определяло мироощущение философа на протяжении всей его жизни. С годами оно становилось все более драматичным, чему несомненно способствовали события русской и мировой истории XX столетия, свидетелем и участником которых ему довелось быть. Постоянно апеллируя к христианским темам, идеям и образам, Н.А. Бердяев никогда не претендовал на ортодоксальность или "православность" собственного понимания христианства и выступая в роли свободного мыслителя, оставался чужд богословской традиции.

Иным был духовный путь его друга С.Н. Булгакова.

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) окончил юридический факультет Московского университета, в 1890-х годах увлекался марксизмом, был близок к социал-демократам. Смысл дальнейшей мировоззренческой эволюции Булгакова вполне определенно передает заглавие его книги "От марксизма к идеализму" (1903). Он участвовал в подготовке сборников "Проблемы идеализма" (1902) и "Вехи" (1909), в религиозно-философских журналах "Новый путь" и "Вопросы жизни", работал в издательстве "Путь". Свою религиозно-метафизическую позицию Булгаков вполне последовательно выразил в двух сочинениях: "Философия хозяйства" (1912) и "Свет Невечерний" (1917). В 1918 г. он принял сан священника, а в 1922 г. выслан из России. С 1925 г. и до конца своих дней отец Сергей Булгаков руководил Православным Богословским институтом в Париже. Его

творческая деятельность в эти годы почти всецело протекала в сфере богословия.

В философских и богословских трудах С.Н. Булгакова центральную роль играет софиология. Увидев в учении В.С. Соловьева о Софии "наиболее оригинальный" элемент метафизики всеединства, но "незаконченный и "недоговоренный", Булгаков развивал софийную тему начиная с "Философии хозяйства" и вплоть до своих последних богословских творений: "Утешитель" (1936) и "Невеста Агнца" (1945). Его трактовка Софии как "идеальной основы мира", Души мира, Вечной Женственности, нетварного "вечного образа" и даже "четвертой ипостаси" в церковных православных кругах была воспринята резко критически и осуждена как в России, так и за рубежом. В метафизическом плане софиология Булгакова — это онтологическая система, развитая в русле метафизики всеединства и восходящая своими корнями к платонизму. В ней предпринята попытка радикального — в границах христианской парадигмы обоснования онтологической реальности тварного мира, космоса, как обладающего собственным смыслом, способностью к творческому развитию, "живым единством бытия". В "Свете Невечернем" Булгаков утверждает, что "онтологическая основа мира заключается в сплошной, метафизически непрерывной софийности его основы". Мир в софиологии Булгакова не тождествен Богу — это именно тварный мир, "вызванный к бытию из ничто". Но при всей своей "вторичности" космос обладает "собственной божественностью, которая есть тварная София". Космос — живое целое, живое всеединство, и у него есть душа ("энтелехия мира"). Выстраивая онтологическую иерархию бытия С.Н. Булгаков различал идеальную, "предвечную Софию" и мир как "становящуюся Софию". София (в ее многообразных выражениях) играет у Булгакова ключевую роль в обосновании единства (всеединства) бытия, единства, не признающего в конечном счете никакой изоляции, никаких абсолютных границ между божественным и тварным миром, между началом духовным и природным (мыслитель признавал в собственной мировоззренческой позиции своего рода "религиозный материализм", развивал идею "духовной телесности" и др.). Софиология Булгакова в существенной мере определяет характер его антропологии: природа в человеке становится "зрячей" и в то же время человек познается "как око Мировой Души", человеческая

личность "придана" софийности "как ее субъект или ипостась". Смысл истории также "софиен": историческое творчество человека оказывается "сопричастным" вечности, будучи выражением универсальной "логики" развития живого, одушевленного (софийного) космоса. "София правит историей..., — утверждал Булгаков в "Философии хозяйства", Только в софийности истории лежит гарантия, что из нее что-нибудь выйдет". В антропологии и историософии русского мыслителя, как, впрочем, и во всем его творчестве, граница между метафизическими и богословскими воззрениями оказалась достаточно условной.

Сложную диалектику философских и богословских идей можно обнаружить и при рассмотрении "конкретной метафизики" П.А. Флоренского.

Павел Александрович Флоренский (1882–1937) учился на физико-математическом факультете Московского университета. Уже в годы учебы, будучи талантливым математиком, он выдвигает ряд новаторских математических идей^[73]. В 1904 г. Флоренский поступает в Московскую духовную академию. После ее окончания и защиты магистерской диссертации он остается здесь преподавателем. В 1911 г. Флоренский был рукоположен в сан священника. С 1914 г. — он профессор академии по кафедре истории философии. С 1912 г. и вплоть до Февральской революции Флоренский был редактором академического журнала "Богословский вестник". В 1920-е годы деятельность Флоренского была связана с различными областями культурной, научной и хозяйственной жизни: он участвовал в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой лавры, в организации Государственного исторического музея, занимался научно-исследовательской работой в государственных научных учреждениях (им был сделан ряд серьезных научных открытий), преподавал во ВХУТЕМАСе (профессор с 1921 г.), редактировал "Техническую энциклопедию" и многое другое. В 1933 г. он был арестован и осужден. С 1934 г. находился в Соловецком лагере. 8 декабря 1937 г. отец Павел Флоренский был расстрелян.

"Конкретную метафизику" Флоренского в целом можно отнести к направлению российской философии всеединства с характерной для этого направления ориентацией на традицию платонизма, историко-

философский опыт христианизации платонизма. П.А. Флоренский был прекрасным исследователем и знатоком философии Платона. А.Ф. Лосев отмечал исключительную глубину и тонкость его концепции платонизма. В.В. Зеньковский в своей "Истории русской философии" подчеркивал, что "Флоренский развивает свои взгляды в пределах религиозного сознания". Эта характеристика вполне отвечала позиции самого Флоренского, заявлявшего: "Довольно философствовали над религией и о религии, — надо философствовать в религии — окунувшись в ее среду". Стремление идти путем метафизики, исходя из живого, целостного религиозного опыта — опыта церковного и духовного опыта личности, было в высшей степени присуще этому религиозному мыслителю. Флоренский критиковал философский и богословский рационализм, настаивая на принципиальном антиномизме как разума, так и бытия. Наш разум, согласно Флоренскому, "раздроблен и расколот", "надтреснут" также и тварный мир в его бытийственности, и все это следствие грехопадения. Однако жажда "всецелостной и вековечной Истины" остается в природе даже "падшего" человека и уже сама по себе является знаком, символом возможного возрождения и преображения. "Я не знаю, — писал мыслитель в своем основном сочинении "Столп и утверждение истины" (1913), — есть ли Истина... Но я всем нутром ощущаю, что не могу без нее. И я знаю, что если она есть, то она — все для меня: и разум, и добро, и сила, и жизнь, и счастье"^[74]. Критикуя субъективистский тип мировосприятия, доминирующий, по его убеждению, в Европе с эпохи Возрождения, за отвлеченный логицизм, индивидуализм, иллюзионизм и прочее, Флоренский менее всего был склонен отрицать значение разума. Напротив, возрожденческому субъективизму он противопоставлял средневековый тип мирозозецания как "объективный" путь познания, отличавшийся органичностью, соборностью, реализмом, конкретностью и другими чертами, предполагавшими активную (волевою) роль разума. Разум "причастен бытию" и способен, опираясь на опыт "приобщения" к Истине в "подвиге веры", пройти путь метафизически-символического понимания сокровенных глубин бытия. "Поврежденность" мира и несовершенство человека неравносильны их богооставленности. Не существует никакой онтологической бездны, разделяющей Творца и творение. Флоренский с особой силой подчеркивал наличие этой связи

в своей софилогической концепции, видя в образе Софии Премудрости Божией прежде всего символическое раскрытие единства небесного и земного: в Церкви, в личности Девы Марии, в нетленной красоте тварного мира, в "идеальном" в человеческой природе и др. Истинная же бытийственность как "тварное естество, воспринятое Божественным Словом" раскрывается в живом человеческом языке, который всегда символичен, выражает "энергию" бытия. Метафизика П.А. Флоренского в значительной степени и была творческим опытом преодоления инструментально-рационалистического отношения к языку и обращением к слову-имени, слову-символу, в котором только и может раскрыться уму и сердцу человека смысл его собственной жизни и жизни мира.

Одной из наиболее последовательных и завершенных метафизических систем в истории отечественной мысли принято считать философию С. Л. Франка (1877-1950).

Первым значительным философским трудом С.Л. Франка стала его книга "Предмет знания" (1915, магистерская диссертация). В докторской диссертации "Душа человека" (1917) он предпринимает фундаментальный опыт построения философской психологии, последовательно критикуя тотальный эмпиризм "научной" психологии и в то же время указывая на "тупиковость" психологического субъективизма, всегда связанного с философским субъективизмом. Душевную жизнь человека Франк рассматривал в качестве обладающего всей полнотой реальности и особой организации, целостного, динамического мира, несводимого ни к каким "внешним" факторам и ни в каком смысле не вторичного. Во внутреннем опыте личности, который никогда не бывает психологически замкнутым ("я" всегда предполагает "ты" и "мы"), раскрывается абсолютное духовное бытие, и душа встречает Бога как "последнюю глубину реальности".

С.Л. Франк признавал себя принадлежащим "к старой, но еще не устаревшей секте платоников". Исключительно высоко ценил он религиозную философию Н. Кузанского. Существенное влияние на него оказала метафизика всеединства В.С. Соловьева. Идея всеединства играет определяющую роль в философской системе Франка, и с этим обстоятельством связан ее преимущественно онтологический характер. Франк исходил из интуиции всеединства бытия: "Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и

мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим" ("Непостижимое"). Это всеединство имеет, по Франку, абсолютный смысл, поскольку включает в себя отношения Бога и мира. "Даже понятие Бога не составляет исключения... Он не мыслим без отношения к тому, что есть его творение". Впрочем, рациональное постижение и тем более объяснение абсолютного всеединства невозможно в принципе, и философ вводит понятие металоогичности как первичной интуиции, способной к цельному видению сущностных связей действительности. Это "первичное знание", полученное таким "металоогическим" образом, Франк отличает от знания "отвлеченного", выражаемого в логических понятиях, суждениях и умозаклечениях. Знание второго рода совершенно необходимо: оно вводит человека в мир идей, мир идеальных сущностей и, что особенно важно, в конечном счете оно основано на "первичном", интуитивном (металоогическом) познании. Таким образом, принцип всеединства действует у Франка и в гносеологической сфере.

Однако наделенный даром интуиции и способный к "живому" (металоогическому) знанию человек с особой силой чувствует глубинную иррациональность бытия. "Неведомое и запредельное дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью... как содержание непосредственного опыта". Иррационалистическая тема, отчетливо заявленная уже в "Предмете знания" становится ведущей в метафизике книги Франка "Неведомое". "Познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого", — утверждал философ, размышляя о том, с какой "жуткой очевидностью" раскрывается ничтожность человеческого знания в отношении пространственной и временной бесконечности и соответственно "непостижимости" мира^[75]. Тем не менее, основания для метафизического оптимизма существуют, считал религиозный мыслитель, связывая их прежде всего с идеей Богочеловечества. Человек не одинок, божественный "свет во тьме" дает ему надежду, веру и понимание собственного предназначения. "Как бы сильны и трагичны ни были борения, которые мы иногда здесь испытываем... они в конечном счете все же разрешаются в непосредственно открывающемся мне интимном исконном единстве "Бога-со-мною"^[76]. Осознание такого единства приходит в личном духовном опыте и становится основанием для служения общечеловеческому делу

религиозно-нравственного преобразования природно-исторического бытия человека.

За пределы традиции российской философии всеединства мы выходим обращаясь к метафизической системе Н. О. Лосского.

Николай Онуфриевич Лососий (1870–1965). Лосский закончил физико-математический и историко-филологический факультеты Петербургского университета, в дальнейшем стал профессором этого университета. Вместе с рядом других деятелей культуры он был выслан из Советской России в 1922 г. Лосский преподавал в университетах Чехословакии, с 1947 г. (после переезда в США) — в Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. Основные труды философа: "Обоснование интуитивизма" (1906), "Мир как органическое целое" (1917), "Основные вопросы гносеологии" (1919), "Свобода воли" (1927), "Условия абсолютного добра" (1949) и др.

Н.О. Лосский характеризовал собственное учение в гносеологическом плане как систему интуитивизма, а в онтологическом плане как "иерархический персонализм". Впрочем, обе эти традиционные философские сферы в его учении глубочайшим образом взаимосвязаны и любая граница между теорией познания Лосского и онтологией имеет достаточно условный характер. Уже сама возможность интуитивного познания как "созерцания других сущностей такими, какими они являются сами по себе" базируется на онтологических предпосылках: мир — это "некое органическое целое", человек (субъект, индивидуальное "я") — "сверхвременное и сверхпространственное бытие", связанное с этим "органическим миром". Таким образом, "единство мира", в версии Лосского, становится решающим условием и основой познания, получая наименование гносеологической координации. Сам же процесс познания определяется активностью субъекта, его "интенциональной" (целевой) интеллектуальной деятельностью. Интеллектуальная интуиция, по Лосскому, позволяет субъекту воспринимать внепространственное и вневременное "идеальное бытие" (мир отвлеченного теоретического знания — "в платоновском смысле"), которое является конституирующим принципом "реального бытия" (во времени и пространстве). В признании связи двух родов бытия и соответственно существенной рациональности действительности Лосский усматривал принципиальное отличие собственного

интуитивизма от иррационалистического интуитивизма А. Бергсона. Кроме того, в метафизике Лосского утверждалось существование сверхрационального, "металогического" бытия, которое он прямо связывал с идеей Бога.

Персонализм Лосского прежде всего выражался в его учении о "субстанциальных деятелях", индивидуальных человеческих "я", которые не только познают, но и творят "все реальное бытие". Лосский (оспаривая Декарта) был готов признать "субстанциальных деятелей" единственной субстанцией, "сверхпространственной и сверхвременной сущностью", выходящей "за пределы различия между психическими и материальными процессами"^[77]. Совместное творчество "деятелей" всегда образует "единую систему космоса", однако она не исчерпывает всего универсума, всего бытия. Существует "металогическое бытие", о котором свидетельствуют "мистическая интуиция", живой религиозный опыт и философское умозрение, приходящее, согласно Лосскому, к идее "сверхкосмического принципа" бытия. Именно стремление к "абсолютной полноте" бытия определяет выбор личности, ее опыт преодоления "онтологической пропасти между Богом и миром". В религиозной метафизике русского мыслителя путь человека и соответственно всего тварного мира к Богу имеет абсолютную ценность. Этот принцип стал основой "онтологической теории ценностей" Н.О. Лосского, его этической системы. Подлинно нравственные действия всегда содержательны, полны смысла уже по той причине, что являются ответом личности на Божественную Любовь, ее собственным опытом любви к Богу и другим людям, приближением к Царству Божию, где только и возможно в совершенной полноте единство "Красоты, Нравственного Добра (Любви), Истины, абсолютной жизни"^[78].

Лев Исаакович Шестов (1866–1938) окончил юридический факультет Киевского университета. В молодости он прошел через увлечение "левыми" идеями, серьезно занимался проблемами экономического и социального положения российского пролетариата (им была посвящена его диссертация). В дальнейшем (по крайней мере, уже в 1890-е годы) Шестов уходит от всякой политики в мир литературной критики и философской эссеистики, и выбор этот оказался окончательным. Большая часть эмигрантского периода его жизни (в эмиграции он находился с 1919 г.) прошла во Франции.

Уже в первой большой работе Шестова-литератора "Шекспир и его критик Брандес" (1898) намечены основные темы его творчества: судьба отдельного, индивидуального человека в равнодушном и беспощадном мире природной и социальной необходимости; наука и "научное мировоззрение", по существу оправдывающие и благославляющие полнейшую безысходность человеческого существования, лишаящие жизнь даже трагического смысла. Критика разума вообще и философского умозрения в первую очередь становятся сутью и содержанием всего дальнейшего творчества Шестова. Во имя чего он сделал этот на редкость последовательный и радикальный выбор в пользу иррационализма? Что побудило этого тонкого мыслителя, безусловно наделенного даром "ясного мышления" и "столь же "ясного изложения", тратить все свои духовные силы на бесконечную и непримиримую борьбу с философским разумом, фактически со всей метафизической традицией — от Платона до своего друга Гуссерля?

Н.А. Бердяев был склонен считать, что "основная идея" Шестова заключалась в борьбе последнего "против власти общеобязательного" и в отстаивании значения "личной истины", которая есть у каждого человека. В общем плане это, конечно, так: экзистенциальный опыт ("личная истина") значил для Шестова неизмеримо больше любых универсальных истин. Но при таком взгляде его позиция утрачивала своеобразие и, в сущности, мало чем отличалась от позиции самого Бердяева, который с не меньшей энергией отстаивал значение духовного опыта личности. Однако на самом деле различие гораздо глубже. Шестов расходился с Бердяевым в наиболее важном для последнего метафизическом вопросе — вопросе о свободе. Для Шестова учение Бердяева о духовном преодолении необходимости и духовном же созидании "царства свободы" не более чем обычный идеализм, причем как в философском, так и в житейском смысле, т. е., нечто возвышенное, но нежизненное, немочное (статья Шестова "Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия"). Бердяевскому "гнозису" несотворенной свободы Шестов противопоставлял собственное ее понимание. "Вера есть свобода", "свобода приходит не от знания, а от веры" — подобные утверждения постоянно присутствуют в поздних произведениях Шестова.

Именно идея веры-свободы дает основание рассматривать Шестова как религиозного мыслителя. Критикуя любые попытки умозрительного отношения к Богу (философские и богословские в равной мере), Шестов противопоставляет им исключительно индивидуальный, жизненный (экзистенциальный) и, надо подчеркнуть, свободный путь веры. Шестовская вера свободна потому, что она существует вопреки логике и наперекор ей, вопреки очевидности, вопреки судьбе. Но не только "внешняя" необходимость природы или рации чужды вере-свободе Шестова. Ничуть не в меньшей степени ей чужда вера в Промысел Божий, в Благодать, в возможность Божественной Любви к этому миру, где страдают и погибают дети, где убивают Сократа, где трагически не понимают Ницше и Кьеркегора (экзистенциальных мыслителей, наиболее близких самому Шестову), где нет и не может быть правды.

Шестов искренне и глубоко критиковал "веру философов" за ее философически-олимпийское спокойствие, нападая, с присущим ему литературным и интеллектуальным блеском на знаменитую формулу Спинозы "Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать". Но и в сочинениях Шестова речь шла о вере, отнюдь не чуждой философии и рождающейся из глубоко выстраданного, но и не менее глубоко продуманного понимания невозможности спасения человеческой свободы без идеи Бога. В своем радикальном иррационализме он продолжал твердо стоять на культурно-исторической и безусловно философской почве. Шестов никогда не уподоблял себя библейскому Иову (о вере которого писал ярко и проникновенно), так же, как его философский "двойник" Кьеркегор никогда не отождествлял себя с "рыцарем веры" Авраамом. Экзистенциальный философ не пророчествовал и не формулировал символ веры, не утверждал догматику. Он, даже отрицая разум, говорил о том, что считает истинным — не больше, но и не меньше. Шестовский иррационализм не имел ничего общего с безумием, ни с обычным, ни со "священным". В нем бесспорно была единственно возможная, универсальная логика человеческой мысли. Экзистенциальная философия, утверждал Шестов, начинается с трагедии, но это не исключает, а напротив предполагает напряженность мысли. Эта философия исходит из предположения (или надежды, если говорить более "экзистенциальным" языком), что "неизвестное ничего общего с

известным иметь не может, что даже известное не так уж известно, как это принято думать..."^[79].

Представление о единой истории, о раз и навсегда случающихся событиях восторжествовало, по Шестову, в европейской мысли. Для него же единственный смысл истории заключался в том, что она может иметь "сослагательное наклонение". Идея веры-свободы появлялась в творчестве Шестова как единственно возможный "положительный" ответ на вопрос о смысле человеческого существования. Он не мог рационально доказать, что "бывшее станет не бывшим", что не будет убит Сократ, что иной окажется судьба Ницше и Кьеркегора, всех тех, чей жизненный удел опровергает любые попытки гармонизации мира, стремления представить его "лучшим из миров". Но в то же время Шестов не считал, что подобное невозможно: фактическая данность истории и ее "разумное" оправдание значили для него слишком мало.

Разоблачая рационализм в его претензиях на универсальность, Шестов "освобождал место вере": только Бог может (уже не в мысли, а в реальности) "исправить" историю, сделать бывшее не бывшим. То, что абсурдно с точки зрения разума, возможно для Бога, утверждал Шестов-метафизик. "Для Бога нет ничего невозможного — это самая заветная, самая глубокая, единственная, я готов сказать, мысль Кьеркегора — а вместе с тем она есть то, что коренным образом отличает экзистенциальную философию от умозрительной"^[80]. Но вера предполагает выход уже за пределы всякой философии, даже и экзистенциальной. Для Шестова экзистенциальная вера — это "вера в Абсурд", в то, что невозможное возможно и, самое главное, в то, что Бог желает этого невозможного. Надо полагать, что на этом последнем рубеже должна была остановиться не признававшая никаких пределов мысль Шестова: здесь и он мог только верить и надеяться.

Философское творчество Л.П. Карсавина, выдающегося русского историка-медиевиста, представляет оригинальный вариант российской метафизики всеединства.

Лев Платонович Карсавин (1882–1952) был автором ряда фундаментальных трудов о культуре европейского средневековья: "Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков" (1912), "Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках" (1915) и др. В 1922 г. он был избран ректором Петроградского университета. Однако в том же году, вместе с другими деятелями культуры Карсавин был выслан из

страны. В эмиграции (Берлин, затем Париж) Карсавин опубликовал ряд философских трудов: "Философия истории" (1923), "О началах" (1925) и др. В 1928 г. он стал профессором Каунасского университета. В 1949 г. Карсавин был арестован и отправлен в воркутинские лагеря. В нечеловеческих лагерных условиях, смертельно больной мыслитель буквально до последних дней продолжал заниматься творчеством, писал религиозно-философские сочинения, создал шедевры философской поэзии, духовно поддерживал других заключенных.

Источники метафизики всеединства Карсавина весьма обширны. Можно говорить о ее гностических истоках, влиянии неоплатонизма, "персонализма" св. Августина, восточной патристики, основных метафизических идей Н. Кузанского. Из русских мыслителей на него оказали влияние идеи А.С. Хомякова и В.С. Соловьева. Своеобразие карсавинской метафизики в значительной мере связано с развитыми им принципами методологии исторического исследования. Карсавин-историк решал задачи реконструкции иерархического мира средневековой культуры, обращая особое внимание на внутреннее единство (прежде всего социально-психологическое) ее различных сфер. Для идентификации "коллективного" в культурно-исторической реальности он ввел понятия "общий фонд" (общий тип сознания) и "средний человек" — индивид, в сознании которого основные установки "общего фонда" доминируют. В конечном счете, по Карсавину, структурное единство преобладает в истории, выражая не только организацию ее эмпирического "тела", но и онтологический смысл.

Идея "всеединства" в метафизике истории Карсавина раскрывается в концепции становления человечества как развития единого всечеловеческого субъекта. Человечество он рассматривает как результат самораскрытия Абсолюта, богоявление (теофания). Придавая исключительное метафизическое значение христианскому догмату троичности, Карсавин делает принцип триединства центральным в своей онтологии и историософии (первоединство-разъединение-восстановление). История в своих онтологических основаниях телеологична: Бог, Абсолют является источником и целью исторического бытия человечества как "всеединого субъекта истории". Человечество и тварный мир в целом представляют несовершенную иерархическую систему. Тем не менее, это именно единая система,

динамику которой, ее стремление вернуться к божественной полноте, "обожению" определяет принцип триединства. Внутри человеческого субъекта действуют (индивидуализируются) субъекты низших порядков: культуры, народы, социальные слои и группы и, наконец, конкретные индивиды. Все эти "всеединые" объединения Карсавин именует симфоническими (коллективными) личностями. Все они несовершенны в своем единстве ("стяженное единство") но в то же время органический иерархизм разнообразных исторических сообществ содержит в себе истину и указывает на возможность единства (симфонии) несоизмеримо более высокого порядка. Путь же "единства" механического, лишенного исторической органики и метаисторической цельности, связанный с неизбежной "атомизацией" индивида в рамках индивидуалистической идеологии, либо его обезличивания под давлением идеологий тоталитарного типа, неизбежно, согласно Л.П. Карсавину, оказывается тупиковым^[81].

Религиозная метафизика играла в философской культуре русского зарубежья (первая эмиграция) весьма существенную роль. Можно назвать ряд ярких мыслителей-метафизиков. И.А.Ильин (1883–1954) — автор глубоких историко-философских сочинений ("Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" и др.), трудов по философии права, нравственной философии, философии религии ("Аксиомы религиозного опыта" и др.), эстетике. Центральное место в религиозно-философской эссеистике Ильина занимала тема России, ее исторической судьбы. Основные метафизические идеи Б.П. Вышеславцева (1877–1954) нашли отражение в его книге "Этика преображенного Эроса. Проблемы закона и благодати". В.В. Зеньковский (1881–1962) написал фундаментальную "Историю русской философии", "Основы христианской философии" и другие сочинения. Г.В. Флоровский (1893–1979) был блестящим богословом и философом, историком русской мысли ("Пути русского богословия"). Историком и философом культуры был Г.П. Федотов (1886–1951). Это далеко не полный перечень. Именно религиозной метафизике отдали свои творческие силы многие русские мыслители-эмигранты.

В советской России такое философское направление в мире официальной культуры просто не могло существовать. Идеологический диктат начиная с 1920-х годов исключил возможность

продолжения этой философской традиции. Драматично сложилась судьба Алексея Федоровича Лосева (1893–1988) выдающегося философа, ученого, исследователя и теоретика культуры, и, возможно, последнего русского метафизика.

В ранний период творчества А.Ф. Лосев самым серьезным образом воспринял методологические принципы феноменологии. "Единственной опорой был тогда у меня "феноменологический метод" Гуссерля" ("Очерки античного символизма и мифологии"). Можно сказать, что Лосева в философии Гуссерля привлекало то, что в определенной мере сближало ее с метафизикой платоновского типа: учение об эйдосе, метод феноменологической редукции, предполагавший "очищение" сознания от всякого психологизма и переход к "чистому описанию", "усмотрению сущностей". В то же время методологизм и идеал "строгой научности", столь существенные для феноменологии, никогда не имели для Лосева самодавлеющего значения. Мыслитель стремился "описывать" и "усматривать" не только феномены сознания, хотя бы и "чистого", но и подлинно бытийственные, символически-смысловые сущности, эйдосы. Лосевский эйдос — не эмпирическое явление, однако и не акт сознания. Это "живое бытие предмета, пронизанное смысловыми энергиями, идущими из его глубины и складывающимися в цельную живую картину явленного лика сущности предмета" ("Музыка как предмет логики").

Не принимая "статичности" феноменологического созерцания, Лосев в своем философском символизме обращается к диалектике, с исключительным пафосом определяя ее как "подлинную стихию разума... чудную и завораживающую картину самоутвержденного смысла и разумения" ("Философия имени"). Лосевская универсальная диалектика была призвана раскрыть смысл бытия мира, который, согласно философу, есть "разная степень бытия и разная степень смысла, имени". В имени "светится" бытие, слово-имя — не только отвлеченное понятие, но живой процесс созидания и устроения космоса ("именем и словами создан и держится мир"). В онтологии Лосева (мысль философа была онтологична уже изначально, и в этом отношении можно согласиться с В.В. Зеньковским, что "до всякого строгого метода он уже метафизик") бытие мира и человека раскрываются также в "диалектике мифа", который в бесконечно

многообразных формах выражает столь же бесконечную полноту реальности, ее неиссякаемую жизненную силу. Метафизические идеи Лосева в существенной мере определили философское своеобразие его поздних, фундаментальных трудов, посвященных античной культуре^[82].

Для дополнительного чтения

Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.

Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1992.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

Зеньковский В.В. История русской философии: В 4 т. Л., 1991.

Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Записки отшельника. М., 1992.

Лосский И.О. История русской философии. М., 1991.

Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве: Русская идея // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.

Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988.

Сербинеико В.В. Русская религиозная метафизика (XX век). Курс лекций. М., 1996.

Сербиненко В.В. История русской философии XI–XIX вв. Курс лекций. М., 1996.

Хомяков А.С. Работы по историософии: Соч. В 2 т. М., 1994. Т.1.

Чаадаев П.Я. Философические письма // Соч. М., 1989.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Киев, 1991.

Розанов В.В. Соч.: В 2 т. М., 1990.

Часть II

Теоретическая философия

Глава 1. Онтология: проблема бытия в философии

Метафизика и онтология

Метафизика — наука о сверхчувственных принципах и началах бытия. Метафизические проблемы есть во всех областях, везде человек сталкивается с тем, что выходит за границы опыта — в познании человека, истории, природы. Например, принцип причинности неявно полагает, что, если все в мире связано причинно-следственными связями, то последовательность причин неизбежно уходит в бесконечность и предполагает первую причину, скажем, Бога, — то есть тот уровень, о котором мы ничего не можем сказать в рамках рационального описания. Или проблема человека: можно объяснить факт его рождения физико-химическими и биологическими закономерностями, но появление живого человека всегда остается непостижимым чудом.

Онтология — учение о бытии как таковом. Иногда онтологию отождествляется с метафизикой, но чаще всего онтология рассматривается как ее основополагающая часть, как метафизика бытия. Впервые этот термин употребил немецкий философ Х. Вольф — предшественник Канта.

В философии со времен античности различают бытие и сущее. Сущее совокупность окружающих вещей. Но в многообразии вещей можно обнаружить то, что является общим для них всех. Такой "нейтральный" признак всего сущего заключается в том, что оно вообще существует. Это выражено в понятии бытия. Почему вообще что-либо есть, и на чем оно держится? Что является его причиной? Бытие — последнее, о чем допустимо спрашивать, но оно не может быть традиционным образом определено. Все исторически дававшиеся определения бытия были мнимыми. В любой проблеме, особенно это касается духа, сознания, материи, есть что-то последнее, что само не может быть определено.

Бытие — это чистое существование, не имеющее причины, оно — причина самого себя, самодостаточное, ни к чему не сводимое, ни из чего не выводимое. Это действительность в полном смысле слова, ибо все остальное, имеющее внешние причины, не в полном смысле слова действительность, не в полном смысле слова существует.

Первым поставил проблему бытия древнегреческий философ Парменид. До него предметом изучения в античной науке и философии были реальные, конкретные вещи, но не сущее как таковое.

Парменид из Элеи, в Южной Италии (р. ок. 515 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель элейской школы. Ему приписывается философская поэма "О природе", сохранившаяся в отрывках. Решительный противник учения Гераклита. Создатель концепции бытия, единого, неделимого и неподвижного. Жил до глубокой старости. Учеником Парменида был Зенон Элеиский.

Парменид сделал важный шаг в развитии философского мышления. Бытие, согласно Пармениду, это то, что является причиной всего и ни от чего не зависит. Оно не возникает и не исчезает, оно существует всегда, иначе бы оно не было бытием, а зависело бы от чего-то, что дало ему возможность возникнуть; оно неделимо, всегда есть все целиком — либо оно есть все целиком, либо его нет. Бытия, следовательно, не может быть больше или меньше, оно целокупно и неподвижно. Про него невозможно сказать, что оно развивается, поскольку оно в каждый момент самодостаточно. Бытие, учил Парменид, завершено, закончено, существует в строгих границах и похоже на совершенно круглый шар, любая точка на котором равно отстоит от центра. Это шар, центр которого везде, а периферия нигде.

Бытие можно как-то понять через такие проявления, такие бытийственные характеристики, как совесть, любовь, честь, ум и т. п. Скажем, не может быть "половины совести": совесть неделима, либо она есть, либо человек бессовестный; нельзя быть совестливым завтра или вчера, можно только здесь и теперь; совесть не развивается, не становится лучше или хуже; и совесть, наконец, не имеет причин во внешних эмпирических обстоятельствах — поступил по совести, потому что просто не мог поступить иначе.

В связи с этим ясно, что бытие — это не только окружающий нас материальный мир, совокупность вещей или какая-то высшая

нематериальная субстанция — Бог или мировой разум и т. д. Все это только проявления бытия. Бытие как таковое открывается нам, становится доступным для нашей мысли, когда мы находимся в особом бытийном состоянии, т. е. в таком состоянии ума (а не просто знания), когда приходят мысли и слова, в которых звучит голос бытия. Такие мысли нельзя вызвать усилием воли, подобные слова нельзя придумать. Бытие — это то, что всегда уже есть: оно может только открыться нам, если мы совершим усилие и если нам повезет попасть в соответствующее состояние. Все остальные философские проблемы имеют смысл и значимость постольку, поскольку на них падает отблеск бытия.

Поиски бытия в философии — это поиски человеком своего дома, преодоление своей бездомности. Это поиски корней, прикоснувшись к которым, человек может почувствовать в себе силу для преодоления бессмысленности окружающего мира, мужество жить, несмотря ни на эту бессмысленность, ни на свою конечность, ощутить себя, в конце концов, необходимой частью бытия, не менее существенной и необходимой, чем окружающий мир. Эти поиски составляют незримый фундамент науки, искусства, религии, стремления к счастью, любви, совести, долгу и т. п.

В первом приближении можно сказать, что бытие — это тайна, которую нужно пережить, и тогда она в какой-то степени станет понятной непознанной, но понятой. Поэтому нужно иметь мужество идти к тому, чего в принципе нельзя знать. Понимание бытия, прикосновение к нему, осененность бытием преобразуют, преображают человека, вырывая его из бессмысленного хаоса эмпирической жизни и делая самобытным, делая его самого бытием.

Философия, писал знаменитый испанский философ XX в. Х. Ортега-и-Гассет, возникает не по причине полезности и не из беспричинного каприза. Она есть охота за единым. (Мы бы сказали — за бытием.) Почему, спрашивает он, мы не довольствуемся тем, что нам открывается в мире без всякой философии, тем, что уже есть и находится перед нами? Да просто потому, что все существующее и данное нам — это в сущности только осколки, фрагменты. Глядя на них, нельзя не заметить, не почувствовать изъяна. В любой данной нам вещи можно обнаружить, что это только часть, увидеть глубокий след излома, рубец его онтологического увечья. Вглядываясь в любой

предмет, можно заметить, что это только фрагмент, к которому необходимо домыслить дополняющую его реальность. Даже если брать не отдельную вещь, а материю, которая, кажется, служит основой всего, то и тут возникает подозрение, что она не является самодостаточной, она не может сама положить начало своему существованию. Этим она обязана какой-то другой силе. Так же как, видя летящую стрелу, я не могу не вспомнить о пославшей ее руке. То же происходит с реальностью внутри нас: в каждый момент мы видим лишь ничтожную часть нашего внутреннего бытия. Мы не видим своего полного настоящего Я, которое скрыто от нас. Даже мир в целом является лишь огромным, колоссальным фрагментом.

Все это и вынуждает нас философствовать. Философствовать — значит искать целостность мира, нечто, не являющееся тем, что нам дано. Вот главная философская проблема, неизбежно возникающая перед разумом. Обычно это нечто, основную сущность ищут как любую другую вещь, которая отсутствовала до сегодняшнего дня и, может быть, будет обнаружена завтра. Однако по своей природе основная сущность есть то, что никогда не присутствует в познании, являясь именно тем, чего недостает в любом присутствии. Мы видим лишь его отсутствие, оно присутствует благодаря тому, что его нет, т. е. благодаря своему отсутствию. Основная сущность (бытие) — то, что вечно отсутствует, чего всегда в мире недостает. Нам видна, писал Ортега-и-Гассет, только рана, оставленная его отсутствием. Оно не может походить на данное нам сущее, которое является вторичным и обоснованным. По своей природе основная сущность есть нечто совершенно иное, ни на что не похожее, абсолютно экзотическое. По аналогии можно сказать, что мы видим вещи, но не видим света, который позволяет их видеть.

Это вовсе не означает, что понять основную сущность, пробиться к ней можно только в некоем мистическом созерцании. Мистики действительно претендуют на высшее знание о действительности, но, как правило, трофеи, добытые ими, весьма банальны и невыносимо скучны, считает Ортега-и-Гассет. Мистики часто утверждают, что истинное знание невыразимо и бессловесно. Они склонны злоупотреблять глубинами и спекулировать бездной. Но философия имеет противоположную склонность — она стремится вывести на поверхность, сделать явным, доступным то, что было тайным и

скрытым. Истина — aletheia — означает раскрытие, обнажение, проявление. "Философия — слово, открытие бытия вещей в их полной обнаженности и прозрачности речи, слово о бытии: онтология. В отличие от мистицизма философия хочет быть произнесенной тайной" [\[83\]](#).

Согласно Хайдеггеру, философия часто выдает себя за то, чем она не является — за науку или мировоззренческую проповедь. На самом деле, полагает он, философия (метафизика) — ностальгия, тяга повсюду быть дома. Повсюду быть дома — значит иметь отношение к миру в целом, к бытию. Стремление повсюду быть дома — это и есть метафизика, потребность не слепая, не растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая нас к вопросам: что такое человек, мир и т. д. Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Ностальгия, стремление всегда и повсюду быть дома, т. е. экзистировать, существовать в совокупном целом сущего, есть фундаментальное настроение философствования [\[84\]](#).

В отличие от привычных окружающих вещей, бытие — это то, что требует понимания, и что становится, держится в просвете, проблеске понимания. Бытие как таковое — это не вид или разновидность предметов, не общее понятие класса предметов, бытие — это бытие существующего. Если брать с точки зрения человека, бытие — это то, что ожидает видения бытия или понимания его.

Сказанное можно отчетливее понять на примере разницы между онтологией и космологией. Предметом космологии является универсум, всеохватывающее целое, которому принадлежит все, что имеет пространственное или временное расположение. Человеческие знания об универсуме постоянно углубляются. Мы знаем структуру нашей Галактики и Метагалактики, формы существования материального мира: пространство, время, движение.

Но материальный мир — это только одна форма проявления бытия как такового. Знание мира и осознание бытия — не тождественные вещи. Мы можем быть осведомленными о бытии, чувствовать его присутствие, быть осененными бытием, но не можем его знать. Вероятно, чтобы лучше понять, что такое бытие, нужно вынести универсум за скобки, отодвинуть на время все интересы и способы утилитарно-практического отношения к миру, например,

забыть об ежедневной озабоченности — зарабатывании на жизнь, участии в социальном движении и т. д.

Осведомленность о бытии есть тип человеческого отклика на то, на что способно откликнуться только человеческое существо. Наше выживание как человеческих существ, наша жизнь зависят от опыта и познания мира. Но осведомленность о бытии не является необходимой для выживания или удовлетворения жизни. Осведомленность о бытии (осененность бытием) обладает таким духовным качеством, которое, добавляясь к разуму, вводит особое, специальное измерение в наш опыт. М. Мунитц, известный американский метафизик, сравнивает осведомленность о бытии с духовным здоровьем и заявляет, что эта осведомленность, если она есть, является "невыразимым аккомпанементом" любой деятельности или опыта^[85].

Осененность бытием не похожа на веру в Бога, поскольку бытие — это не источник универсума или человека: оно не есть некая высшая целостность, оно не обладает какой-либо степенью добра, любви, справедливости и т. п. Не имеет смысла вера в бытие или в его конечный триумф. Не стоит искать союза с ним, в том смысле, в каком верующий или мистик ищут союза с Богом. Его нельзя достичь молитвой или послушанием. Мы можем быть открыты к бытию, но оно не ищет и не ожидает открытия.

Осененность бытием создает другой порядок и качество жизни, отличный от религиозной веры или научного понимания. Достижение такой осененности есть специфически философская проницательность. Стоять в свете бытия не значит отрицать мир, превращать его в иллюзию, не значит отбросить или минимизировать контакты с миром. Просто у нас появляется другое измерение нашего опыта, которое окрашивает все виды нашего взаимодействия с миром: практические, эстетические, интеллектуальные и т. д. "Бытие, — говорил М.К. Мамардашвили, — это то же самое, что незаконная радость. Нет никаких причин к тому, чтобы мы были и тем радостнее быть, и тем больше продуктивной гордости можно от этого испытать"^[86].

А. Эйнштейн в своей статье "Побудительные мотивы научного исследования" писал, что в науке работает три категории ученых. Первые наделены исключительными интеллектуальными способностями: они занимаются наукой так же, как спортом, для них

это увлекательная игра. Вторые смотрят на науку как на способ зарабатывания денег: с таким же успехом они могли бы заниматься чем-нибудь другим. И таких большинство. Третьи приходят в науку, толкаемые туда скукой и монотонностью обыденной жизни, ее бессмысленной повторяемостью, пустотой обычных стремлений и потребностей. И если человека охватывает такое ощущение, то он уходит в науку, потому что занятие абстрактной наукой извлекает его из стихийного потока жизни, обрывает какие-то ненужные и нелепые зависимости^[87].

Но еще с большим основанием то же самое можно сказать о метафизике как образе жизни, когда человек пытается жить интересами чистого разума, без всякой надежды или, лучше сказать, стремления к успеху, карьере, обогащению, интересами, направленными на исследование последних оснований сущности и смысла бытия, сущности и смысла человеческого существования. "Математика, естествознание, законы, искусства, даже мораль и т. д., — писал Кант, — не заполняют душу целиком; все еще остается в ней место, которое намечено для чистого и спекулятивного разума и незаполненность которого заставляет нас искать в причудливом, или в пустяках, или же в мечтательстве видимость занятия, а в сущности лишь развлечение, чтобы заглушить обременяющий зов разума, требующего в соответствии со своим назначением чего-то такого, что удовлетворяло бы его для него самого, а не занимало бы его ради других целей или в пользу склонностей"^[88].

Рассмотрим взгляды на бытие крупнейших мыслителей XX в. — К. Ясперса, М. Хайдеггера и Н. Гартмана, вникнем в их рассуждения о бытии, в их попытки донести до нас смысл и значение этой категории.

К. Ясперс: экзистенция и трансценденция

Карл Ясперс (1883–1969) — знаменитый немецкий философ, сподвижник Мартина Хайдеггера, весьма близкий к нему по основным философским идеям. Считается классиком европейской философии^[89].

Предметное бытие — это окружающий материальный мир: материя со всеми ее видами и подвидами, классами и родами, мертвая и одушевленная, растения и животные, общество и общественные

структуры. Экзистенция — это подлинная природа человека и в то же время одно из его проявлений. А таких проявлений, по Ясперсу четыре:

1. Эмпирическое Я (Dasein — наличное бытие). Это наша телесность, физиология, наследственность, психология, манеры поведения. Чтобы существовать в этом мире, человек создает язык, орудия, структуры, деяния, предметно создает самого себя.

2. Сознание вообще. Это понимание человеком того, что все, что его окружает, все, что он знает, дано ему через сознание. Только то, что входит в сознание есть для него бытие.

3. Дух — жизнь идей. Например, идеи о мире, о душе, о жизни, о задачах нашего осуществления дают нам импульс для достижения понимания всеобщего смысла окружающего. Они не предметы, но проявляются в схемах и образах, они воздействуют на нас в настоящем, нам что-то удастся понять благодаря их наличию, и одновременно они представляют собой бесконечную задачу. Там, где исчезают идеи, мир распадается на бесконечность рассеянных предметов.

4. Возможная экзистенция — это проявляющееся в нас чувство того, что мы вырастаем из истоков, которые находятся за пределами эмпирически объективного наличного бытия, за пределами сознания вообще и духа. Эта наша сущность проявляется:

— в неудовлетворенности — человек постоянно ощущает свое несоответствие своему Dasein, своему знанию, своему духовному миру;

— в стремлении к единому, которое в конечном счете есть бытие и вечность, ничто другое не удовлетворяет человека;

— в сознании непостижимого воспоминания, будто человек также ведает о творении или будто может вспомнить то, что он созерцал до бытия мира;

— в сознании бессмертия не как продолжения жизни в другом образе а как уничтожающей время укрытости в вечности.

Экзистенция — это образ бытия в нас, образ Божий, как выразились бы философствующие теологи. Ее можно только просветлить, т. е. не познать, а выявить ее возможности, к примеру возможность реализовать себя, стать личностью. В качестве экзистенции я существую, зная, что подарен себе бытием.

Бытие, по Ясперсу, раскрывается также в трансцендировании. Трансцендентным называется то, что лежит по ту сторону любой предметности, это выход из предметного в непредметное, как если бы человеку была открыта тайна самого бытия. Так, для наличного бытия есть только жизнь, заключенная в своем мире и удовлетворенная, без трансцендентного. Как наличное бытие, оно знает о потерях и смерти, но не затрагивается этим. Оно живет, как будто смерти нет.

Человек не способен просто жить, он должен быть трансцендирующим. Человек трансцендирует только как экзистенция. Трансцендирование — это и есть философствование. Философия возникает как языково-фиксированное сообщение об опыте трансцендентного и как обмен этим опытом от экзистенции к экзистенции. Ее истины могут быть переданы только конкретно трансцендирующим, т. е. тем, кто этот опыт в каком-либо виде испытал или находится в состоянии этого опыта.

Там, где мысль не трансцендирует, нет философии, а есть предметное познание через науку или интеллектуальную забаву. Но там, где она трансцендирует, неизбежно возникает непонимание, поскольку всякое сообщение выражено предметно, все, что может человек пережить в таком опыте, адекватно передать невозможно, это всегда будет не то, не самое главное, не самое основное, о чем хотелось бы рассказать.

Философия как трансцендирование — постоянное стояние на границе, так как по ту сторону границы она не ожидает никаких предметов, она есть перешагивание себя, только как самоосуществление, а не как результат. Но есть ли повод к такому трансцендированию? — спрашивает К. Ясперс. Разве мы недовольны миром предметов, разве этот мир не все, что мы признаем за бытие? Внимательно вглядываясь в окружающее, мы обнаруживаем, что мир — не устойчивость, а постоянное разрушение, стремление к трансцендентному возникает из постоянного беспокойства по поводу преходящести любого наличного бытия.

В ложном трансцендировании, полагает Ясперс, мы приходим к потустороннему предмету, но истинное всегда на границе между предметом и не-предметом, в переходе, каждое понятие есть маркировка, а не предметность. Через трансцендирование не достигается никакого познания, только состояние сознания теперь

будет другое. Это внутренний толчок, который преобразует нашу установку ко всему известному. Трансцендирование как бы подвешивает мир и человека в нем. В этом заключается принципиальная разница между научным (предметным) познанием и философским.

Мир бездобен, однако человек, согласно Ясперсу, находит в себе то, чего он не находит нигде в мире, — нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой позитивной науки: свободу и то, что с ней связано. Здесь человек обретает опыт не посредством знания о чем-то, а посредством действия. Здесь путь ведет человека через мир и через себя самого к трансценденции. "Человек — единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие (Dasein), он все же настойчиво стремится к бытию (Sein). Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он переступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении"^[90].

Трансценденция — это бытие, которое не Dasein, не сознание и не экзистенция, но нечто трансцендентное всему этому. Это абсолютное в противовес конечному.

Что есть бытие? По Ясперсу, — это постоянный вопрос философии. В повседневной жизни бытие предстает как эмпирическая действительность, как знакомое и мыслимое предметное бытие в своих разветвлениях и в своем многообразии. Хотя это бытие как целое необозримо, человек может его знать и относительно познавать через отдельные вещи или области вещей. Но это познанное бытие постоянно обнаруживает непознанное на своих границах.

В просветлении экзистенции человек, вырываясь из мирового бытия, приходит к себе как возможной экзистенции. Здесь он свободен, но это тоже не бытие, его личностное бытие само относится

к такому бытию, которое есть не экзистенция, а трансценденция. Вообще мы нигде, по Ясперсу, не имеем дело с бытием как таковым (das Sein), а всегда только с неопределенным бытием (ein Sein). Если мы хотим понять бытие как таковое, мы всегда терпим поражение.

Вопрос же о бытии как таковом нами не может быть понят подлинно, считает Ясперс, в силу разорванности между образами бытия. Разорванность бытия не испытывает ни Dasein, ни сознание вообще. Впервые экзистенция ищет бытие, будто она его, это бытие, потеряла и должна найти. Ее суть и состоит в поиске бытия.

Бытие — это бездонная пустота для рассудка, способная быть наполненной для экзистенции. Искать можно только из предварительного понимания того, что будет найдено. В метафизическом усилии я не знаю бытие предметно, как в повседневной жизни, не понимаю его, как себя самого в просветлении экзистенции, но я знаю о нем внутренне, оно внутренне присуще мне^[91].

Трансценденцию можно попытаться постичь с помощью языка. Это не просто язык разумных существ — он связывает одних и недоступен другим. Язык трансцендентности — это как бы второй мир, который воспринимается только возможной экзистенцией. Все предметное для нее есть только шифр трансцендентного.

Метафизическое мышление — процесс установления постоянных контактов с трансценденцией, с его помощью осуществляется чтение шифров. Шифр метафизическая предметность, результат объективации принципиально не объективируемого. Это не сама трансценденция, а язык, с помощью которого она общается с экзистенцией. Смысл шифра понятен не сознанию вообще, а возможной экзистенции. Шифры характеризуются многозначностью смысла, неустойчивостью, не поддаются определенной фиксации.

Это не научные понятия, которые нейтральны в экзистенциальном отношении. Шифром может служить любой предмет, любая мысль. Метафизические предметы проявляются в необъятном богатстве исторически сложившихся мифов, в метафизической и религиозной догматике. Орудие расшифровки не рассудок, а фантазия. Наиболее наглядным примером шифра, который можно только истолковывать, поскольку он не доступен непосредственному пониманию, является человек. То, что в нем понятно и объяснимо, противоречит его

трансцендентной глубине. Так, по Ясперсу, человек не может быть понят как "развившийся" из животных. С точки зрения философии, правильней допустить, что человек существовал всегда, он жил в многообразных формах предметного мира совершенно иначе, чем изначально родственные ему морфологически другие виды животных, чем рыбы, рептилии и т. д. Человек есть с давних пор подлинная форма жизни, всякая другая жизнь — отпадение от нее, и в конечном счете может оказаться, что не человек произошел от обезьяны, а обезьяна — от человека. "Человека нельзя выводить из чего-то другого, он непосредственная основа всех вещей... Все виды зависимости в мире и все процессы биологического развития затрагивают как бы вещество человека, но не его самого"^[92].

Любое знание о человеке, будучи абсолютизированным, становится мнимым знанием и ведет к исчезновению человеческой свободы. Психоанализ, марксизм, расовая теория только заслоняют, согласно Ясперсу, самого человека, когда претендуют на его объективное целостное описание.

Человек конечен, он зависит от мира, от питания, от органов чувств, он должен умереть; он зависит от других людей и от созданного людьми исторического мира, он не может ничему довериться в этом мире, земные блага приходят и уходят, господствует не только справедливость, но и произвол власти. Доверять можно лишь верности человека в экзистенциальной коммуникации, но и это не поддается расчету. Но, осознавая свою конечность, человек прилагает к ней масштаб того, что неподвластно конечности безусловность и бесконечность. "Посредством наличия безусловного и бесконечного конечность не остается для человека только неосознанной данностью его наличного бытия; благодаря свету трансценденции она становится для него основной чертой в сознании того, что он создан. Конечность человека, не будучи устранена, прорывается".

Размышление о бытии — это не теория бытия, это экзистенциальное истолкование (чтение) шифров. Философия с помощью трансцендирования и чтения шифров проясняет бытие, удостоверяет нас в его существовании. Результаты трансцендирования не могут быть сообщены другому, они имеют значение лишь для философствующего. Они изменяют отношение сознания к

окружающей предметности. Смысл философии заключается в том, чтобы вместо знания о предметах изменить сознание бытия, наше внутреннее отношение к вещам.

Смысл философского мышления состоит в том, чтобы с помощью конечного (т. е. предметного мышления) мыслить бесконечное и беспредметное. Когда бесконечное фиксируется в конечном как конечное, возникает не истина. Тогда экзистенция и трансценденция понимаются не как знаки и шифры, а как понятия.

Язык — дом бытия

Для М. Хайдеггера — друга и сподвижника К. Ясперса — бытие может быть дано только в языке. Не в языке обыденной речи, а в языке поэзии, языке философии. Язык, считал Хайдеггер, могущественнее человека, это принуждение к речению. Не сам поэт, а музы говорят через него, не мыслитель силой ума создает свои конструкции, а услышанный голос бытия направляет его мысли. Изначальное речение (Sagen) говорит о самом себе. Это есть одновременно божественное и человеческое явление, прояснение отношений, которые связывают существование с бытием.

Язык открывает то пространство, внутри которого человек способен соответствовать бытию и его требованиям, его призыву. Это изначальное соответствие и есть мысль. Обнаруживать (zeigen), по Хайдеггеру, показывать, приводить к видимости. Но это обнаружение-показывание производно от старогерманского слова Sagan, что означает "говорить" (sagen). Образами изначального мышления являются "Dichtung" (поэзия, но не в смысле только поэзии, а в смысле творчества вообще), и "Denken" (мышление). Каждое слово, дающее нам что-либо существенное, есть проявление творчества, оно может осуществляться в поэзии, культе, мифе, законодательстве. Dichtung можно назвать первопоэзией, первоязыком исторических народов. Подлинное мышление всегда поднимается к творчеству как к первопоэзии. Размышлять — значит поэтизировать, и, кроме того, это не простой вид поэтизирования в смысле стихов или песни. Истинная речь есть первопоэзия (Sagen), из которой исходят вся поэзия и все искусства. Но поэзия ближе к изначальной речи, чем любой другой

способ выражения. Только поэт схватывает самую суть отношений слова и вещи, в своих мечтах возносясь к небу и оставаясь при этом на земле. Это "между" является первичной меркой нашего существования. "Это не протяжение обыкновенно представляемого пространства, так как все пространственное уже заранее нуждается в изначальной мерке, происходит из нее. Выражением изначальной меры будет поэзия. В поэзии мы достигаем конечного понимания меры"^[93].

Мартин Хайдеггер (1889–1976) немецкий философ. Как считают многие западные исследователи, Хайдеггер — самый оригинальный и глубокий мыслитель XX в. По окончании университета много лет преподавал философию в различных университетах Германии. В зрелом возрасте уехал в деревню и прожил там до конца жизни. Основные произведения: "Бытие и время", "Лесные тропы", "На пути к языку", "Что есть мысль?" и др. Произведения Хайдеггера поражают поэтической выразительностью языка, ювелирной работой со словом, проникновенным анализом проблем человеческого существования. Они оказали огромное влияние на современную ему и последующую философию и литературу. Ни одного философа в XX в. не цитировали так часто, как Мартина Хайдеггера.

Под "логосом", полагал Хайдеггер, древние понимали не столько разум, сколько речь, которая позволяет высказать основополагающие законы мира, позволяет говорить, а не просто издавать членораздельные звуки, существовать в способе раскрытия мира и себя самого. Наша главная необходимость, по Хайдеггеру, состоит в том, чтобы ощутить существо бытия как вызов нашей мысли, чтобы мы, прежде всего думая о нем, ощутили испытание, в какой мере призваны проторить хотя бы тропку для опыта бытия, и прокладывали бы ее через бывшее бездорожье. Надо готовить среди сущего те места для бытия, в которых бы оно говорило о себе и своем пребывании. Язык мостит здесь первые пути и подступы. Без слова любому действию не хватает того измерения, в котором бытие могло выразиться. Язык есть не просто выражение мысли, чувства и желания. Язык — то исходное измерение, внутри которого человеческое существо впервые оказывается в состоянии отзываться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию. Эта исходная отзывчивость, в истинном смысле достигнутая, и есть мысль.

Сказать и говорить не одно и то же. Можно много говорить и ничего не сказать. Можно молчать и сказать многое. Сказать — значит показать, объявить, дать видеть, слышать. Язык как разбивка мира дает миру возможность быть тем, что он есть в своей истине. Язык разбивает мир так, как садовник разбивает сад на пустыре. Мир присутствует в языке как в своем разбиении самим своим существом. Больше нигде, кроме как в языке, мир таким образом не присутствует. Язык не обязательно только предварительное истолкование мира. Никто, кроме нас, не мешает тому, чтобы язык был разбивкой мира, как бы его садом. Суть мира, которая не видна в мире так же, как сад не виден в голом пустыре, может присутствовать в словесном разбиении мира. Дело за нами. Присутствие мира в языке требует человека. Человек может дать слово миру, мир требует человека для своего явления. И человек требует мира, потому что иначе, как в целом мира, он себя не узнает.

Обычно один человек говорит, а другой слушает. С точки зрения Хайдеггера, говорение и слушание — это одновременный процесс. Язык говорит, поскольку он весь есть сказ, т. е. показ. Источник его речи — некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка. В речи как слушании языка мы говорим вслед услышанному сказу. Мы допускаем прийти его беззвучному голосу, вызывая уже имеющийся у нас наготове звук. Мы слышим его, потому что послушны ему как ему принадлежащие. Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слышание языка и тем самым речь. Существо языка покоится в таком дарующем сказе^[94].

Язык есть дом бытия, ибо в качестве сказа он есть способ события, его мелодия. В языке мы слышим голос бытия. Этот голос делает весь мир вокруг себя полем бесконечного резонанса, этот голос, мы прежде всего слышим и ему отвечаем. Голос вещей, голос Бога, голос совести, голос любви — это все голоса-трансценденции, нечто первичное по отношению к естественной повседневной речи. Благодаря голосу-трансцендентности мы присутствуем в мире^[95].

Николай Гартман: учение о построении реального мира

Н. Гартман — немецкий философ, основоположник критической или новой онтологии, построивший в своей теории целый мир — с уровнями, слоями, с бесчисленными, переходящими друг в друга категориями.

Неразрешимые проблемы или непознаваемые остатки проблем и составляют собственно предмет метафизики. Есть проблемы, в которых всегда присутствует неразрешимый остаток, нечто иррациональное. Это, по Гартману, метафизические проблемы. Познание окружено метафизической зоной непознаваемости, это иррациональное не исчезнет с развитием наук, в которых всегда будут ставиться вечные проблемы метафизики. Философские системы приходят и уходят, но они все время вращаются вокруг одних и тех же проблем. Содержание проблемы не изменяется с прогрессом знания. Оно обусловлено структурой Вселенной и положением человека в мире. Сознание проблем — это знание о незнании. Единственный путь — исследование проблем до их теоретической трактовки, до поисков их решения и независимо от возможностей такого решения. С точки зрения неопозитивистов, метафизические проблемы — плод неправильного употребления языка. По Гартману, существуют проблемы метафизические по своей природе, не мысль их создала, и она не может их уничтожить. Проблема всегда является выражением незнания о мире^[96].

Николай Гартман (1882–1950) — немецкий философ, родился в Риге, учился в Петербургском и Дерптском (Тартуском) университетах. После 1905 г. жил в Германии, с 1909 г. преподавал философию в Марбурге, с 1925 г. Гартман — профессор Кельнского, а затем Берлинского университетов, в 1945–1950 гг. работал в Геттингене. Всю свою жизнь ученый посвятил философии: даже во время штурма Берлина, голодный и измученный, сидя в своем доме, писал знаменитую "Эстетику". Другие его известные произведения: "Построение реального мира", "Философия природы", "Этика".

Каково отношение между онтологией и метафизикой? Не занимается ли учение о бытии вообще чем-то непознаваемым, иррациональным, т. е. содержанием метафизических проблем, которые не поддаются дальнейшей трактовке? Конечно, отвечает Гартман, в сущности бытия вообще скрывается иррациональное, нечто такое, что мы не можем до конца осознать. Но нельзя сказать, что бытие

безусловно непознаваемо. Мы не знаем, что такое бытие в общем, но в частностях оно нам хорошо известно, в определенных формах данности оно является чем-то совершенно бесспорным. Уже в наивном обыденном познании можно отличить подлинное бытие от фиктивного. Философия и наука различают познанное, еще не познанное и непознаваемое. Предметом рассмотрения онтологии в отличие от метафизики являются познаваемые, постижимые аспекты бытия.

Вопросы о способах бытия и структуре бытия, о модальном и категориальном строении — самое неметафизическое в метафизических проблемах, относительно наиболее рациональное в проблемах, содержащих иррациональные остатки. И метафизика и онтология имеют дело с "бытием в себе", бытием как таковым, метафизика — с принципиально непознаваемым, онтология — с уже познанным и принципиально познаваемым бытием. Именно онтология обратила внимание на иррациональные непознаваемые "остатки" проблем, указала и обрисовала их. Онтология описывает феномены, индифферентные к идеализму и реализму, теизму и пантеизму.

Гартман различает четыре сферы во всем, что охватывается понятием бытие: две первичные, не зависящие от сознания человека (в себе бытие), и две вторичные (бытие для нас). Первичные сферы выражаются в двух основных способах бытия: реальное и идеальное бытие. Им противостоит сознание, которое расщепляется на две сферы: логическую и сферу познания. Познание связано с реальным бытием, а логическое — с идеальным. Онтология занимается отношением реальной сферы к идеальной. Гносеология — отношением сферы познания к сфере реального бытия. Смещение сфер — самая распространенная ошибка прежней философии. Логическая структура, например, часто приравнивается к чистому мышлению, к разуму. Не создается то, что независимо от мышления существует область идеальных структур и закономерностей.

И реальное и идеальное бытие имеют специфические модусы: возможность, действительность, необходимость, случайность.

Философия должна вернуться назад, к земле, к жизни, но для этого надо знать реальный мир, сущее. Нет различных реальностей, скажем, материи и Бога, есть лишь одна реальность. Материальные вещи — самый низший слой реального мира, но реальный мир не исчерпывается материальным, вещественным бытием. В реальное входят психические и духовные явления в качестве его высших слоев.

Не категория материи, а категории времени и индивидуальности объявляются Гартманом подлинными характеристиками реальности, являясь границей между изменчивым реальным бытием и неизменным идеальным бытием. В пространстве только часть реального мира является органической и неорганической природой. Все существующее во времени реально, и только реальное существует во времени. Реальному миру свойственна индивидуальность, неповторимость, одноразовость. Материалисты смешивают материальное с реальным, получается, что исторические судьбы, исторические события нереальны. Так же и психические акты не менее реальны, чем вещи и события. Но и язык, право, наука, нравственность не идеальное бытие, так как они подвержены изменениям, связаны с реальной жизнью народа в определенную историческую эпоху.

Падение камня может стать судьбой человека. Это не значит, что падение камня по закону Галилея тождественно преждевременной смерти человека, но значит, что закон падения принадлежит тому же общему реальному процессу, что и судьба человека. Вещи не только предметы восприятия, но также предметы действия, страдания и радости людей. Когда занимаются реальностью вещей, то тем самым занимаются и реальностью человеческих судеб, отношений, конфликтов.

Гартман выделяет четыре главных слоя реального мира: мертвое, живое, психическое и духовное; и соответственно три разреза в строении реального мира. Первый разрез между материальным (физическим) и психическим. Раньше он неточно обозначался делением на природу и дух. Великая загадка в том, что этот разрез проходит через человеческое существо, не разрезая его самого. В этой проблеме существует предел человеческого познания.

Второй разрез (ниже первого) — между живой и неживой природой. Сущность жизни, саморегулирующийся обмен веществ — также предел и загадка познания.

Третий разрез — между духовным и психическим. Духовная жизнь не совокупность психических актов, но она и не совокупность чистых идей. Духовное бытие проявляется в трех формах — личностного, объективного и объективированного духа.

Единством мира занимается преимущественно онтология, которая показывает мир как единство разнообразных слоев. Более высокий всегда обусловлен нижележащими слоями и одновременно самостоятелен, связан с особой оформленностью и особой закономерностью. Каждый из слоев является лестницей ступеней.

Между слоями — четкие границы, а между ступенями — скользящие переходы, например, роды, виды, семейства, классы в органической природе. Учение о слоях широко проникло в психологию, антропологию, философию истории и до сих пор используется как важный методологический прием.

Идеальное бытие

Идеальное не тождественно мышлению, оно не реально, но его нельзя отождествлять с ирреальным, ибо ирреальное также является сферой мысли: фантазии, мечты и т. д. Это не продукт абстрагирующего и обобщающего мышления. Наоборот, мышление направлено на него как на свой предмет. Само же мышление — один из процессов реального мира. Это бытие без реальности, потому что оно вне времени. Числа, треугольники, ценности — нечто совсем другое, чем вещи, события, личности, ситуации. Основные типы идеального "в себе бытия": математические сущности и ценности, им соответствуют науки: математика, этика, эстетика.

Идеальное ошибочно представляется имманентным сознанию в силу особой непосредственной внутренней данности идеальных образований. Кажется, что субъект в самом себе находит эти образования. Часто бывает нелегко отделить друг от друга мышление и предмет мысли. Эта близость к сознанию загадочна и не поддается расшифровке. Идеальное представляет собой парадоксальный синтез: оно ирреально и в то же время в себе сущее. Иллюзия имманентности идеальных образований неуничтожима, можно только открыть это заблуждение, но не снять его совсем. Идеальное бытие лишено

временного характера, действительности, проверяемой в опыте, никогда не имеет характера единичных случаев, строго устойчиво, всегда сущее и схватываемо только априори^[97].

Особенности способов бытия с трудом поддаются человеческому осознанию. Так, идеальное бытие скрыто в силу своей вневременности, неизменяемости, оно недоступно для обыденного сознания. Поэтому исторически идеальное бытие было открыто довольно поздно, а в философии Платона мы имеем, по Гартману, лишь первые намеки. Идеальное бытие не высший, как у Платона, способ бытия. Идеальное бытие в силу большой общности является неполным и потому низшим бытием. Изменчивый реальный мир есть высший способ бытия.

Наличие сущностных отношений в идеальном мире является свидетельством их бытийного характера, причем характер их бытия иной, чем бытия реального мира, а именно — идеальный. Сфера сущностей выступает в реальном мире как его идеальная структура. Идеальное индифферентно по отношению к реальному, в части своей реализации в мире, а реальное, наоборот, уже всегда предполагает идеальную структуру, несет ее в себе, управляется ею. Некоторые математические образования не реализуются, т. е. вообще не содержатся ни в какой реальности (например, мнимые числа).

Логическая сфера

Вопрос о способе бытия логического очень важен для науки: ведь элементы логической сферы (понятия, суждения, умозаключения) как раз и есть те структурные элементы, посредством которых оформляется добытое наукой знание. Вопрос о сущности логического является не менее онтологическим, чем вопрос о сущности реального: природы, жизни, психики и духа. Но здесь способ бытия коренным образом отличается от реального.

Логические фигуры и модусы умозаключений, а также законы логики являются структурами самой высокой общности, "чистыми формами возможного содержания". Они управляют связями мыслей. Логические формы ничего не говорят о процессе мышления, они касаются исключительно объективного содержания мыслей.

Различается логическая закономерность как идеальная закономерность бытия (основные законы логики) и логическая закономерность, относящаяся только к связям между мыслями как таковыми, а не к их предметному содержанию (законы индукции). Если бы логические законы были только законами мышления, то их применение в математике могло бы привести к заблуждениям, логическим ошибкам. Законы логики — законы всего объективного идеального бытия. Они безразличны к своему господству над человеческим мышлением, однако для мышления они не являются чем-то внешним.

В логике занимаются не познанием объекта и не бытием объекта для субъекта, но исключительно структурными отношениями мира. Это не законы мышления и не законы познания, но законы идеального бытия и заключающихся в нем отношений^[98].

Сфера познания

Эту сферу наиболее глубоко исследовал Гартман в книге "Основные черты метафизики познания". В человеческом сознании проблема бытия обнаруживается прежде всего как проблема предмета познания. Основой метафизики познания является не психология или логика, а новая критическая метафизика. Метафизические вопросы познания — это вопросы о сущности познания, о "вещах в себе" как предмете познания, о различии видов и уровней познания.

Проблема познания может быть частично рационально обоснована как одна из проблем онтологии. Онтология — необходимая основа метафизики познания. По Гартману, проблема познания является метафизической, а не логической или психологической. Познание может быть только познанием бытия в себе, иначе это не познание. Предмет имеет сверхпредметное в себе бытие. Можно мыслить, фантазировать, представлять потенциальные предметы, но это не познание. Так метафизика познания переходит в онтологию.

Гартман упростил себе задачу, отделив онтологию от метафизики. Если предметом онтологии являются, как говорилось выше, только познаваемые, постижимые рационально аспекты бытия, и только метафизика имеет дело и с иррациональными, непостижимыми

"остатками", то от онтологии как бы отсекается ее живой нерв — насыщенное и наполненное незнание, которое всегда питало философские исследования бытия. Онтология становится формальной наукой о сущем и только о сущем, причем сущее здесь — застывший в строгих категориях, слоях, разрезах мир. А поскольку отсекается не только метафизика, но и сознание, из действий и осмыслений которого этот мир вытекает и может быть построен, то гартмановская "вселенная" становится своего рода фантомом, несмотря на всю ее сложнейшую архитектонику, взаимосвязь и целостность. Можно ее, конечно, принять и получать наслаждение от созерцания и осмысливания этих построений, но можно и просто рассматривать ее как одну из гипотез, знание о которой ничего принципиально не меняет в нашем отношении к миру.

Онтология сознания

В истории философии сознание либо абсолютизировалось в виде некоего абсолютного духа, мирового разума, творящего мир. Такой позиции придерживался философский идеализм. Либо сознание объявлялось бесплотным призраком, функцией мозга, состоящей в том, чтобы отражать мир, создавать идеальные модели мира, с помощью которых человек может приспособливаться к окружающей действительности. Это — точка зрения философского материализма.

Но сознание не только отражение окружающего мира, отражение лишь одна из его побочных функций. Сознание бытийствует, оно есть проявление бытия в нас. Сознание — безусловная система отсчета. Все, что мы знаем о мире, дано нам через сознание. Нам всегда дан не сам предмет, но предмет в меняющихся модусах сознания, субъективный способ явления, выступающий в перспективах смутности и отчетливости, внимательности или невнимательности, в непосредственности или в воспоминании. Раньше, чем мы приступаем к познанию мира, он уже определенным образом "понятен" нам: разложен, классифицирован, оценен, истолкован. Мы смотрим на звездное небо и видим в нем то, что туда уже вложило сознание предшествующих поколений: мы видим созвездия, которые выделили

и называли наши далекие предки, знаем, что до ближайшей звезды свет идет несколько лет, что некоторые далекие звезды уже погасли и т. п.

Философские учения, разрывавшие сознание и бытие, не учитывали, что сознание тоже есть бытие, одна из форм проявления бытия. Без сознания мир был бы ущербным, был бы неполноценным без видящих его глаз, слышащих ушей, ощущающих рук. Сознание как бы достраивает мир, завершает его, через него мир раскрывается в своей красоте, значительности, целостности, завершенности. Сознание — источник всех знаний и всех осмыслений мира. Для человека мир есть не что иное, как осознанное его мыслями, его переживаниями сущее. Весь его смысл и бытийную значимость мир получает только из действий сознания. Человек может испытывать, обдумывать, оценивать какой-либо другой мир, но не может жить и действовать в таком мире, который не имеет смысла и значимости в нем самом и из него самого. Мое понимание мира является элементом этого мира, добавляется к сложности этого мира, в другом мире, где бы ничего не изменялось от моего присутствия, от моего понимания, я бы просто не мог жить. Понимание законов мира есть одновременно элемент этого мира, законы которого понимаются.

Любая вещь или событие мира ценны для нас постольку, поскольку они являются "спусковым механизмом", вызывающим работу сознания. Лицо человека, которое я вижу, к примеру, лицо красивой женщины, вызывает во мне целый мир воспоминаний о первой любви, о всех переживаниях и волнениях, связанных с этим, о последующем опыте моих общений с женщинами, моих потрясений, разочарований, смертной тоске и проблесках надежды. Все, что не "включает" таким образом мое сознание, все, что не позволяет моему сознанию окрасить вещь или событие цветом воспоминаний или надежд, для меня не существует в строгом и точном смысле этого слова. Мир в строгом и точном смысле слова, это только феномен, только коррелят сознания.

Ученые-физиологи XIX в. — Г. Мюллер, В. Вундт, Э. Вебер — и их последователи создали "физиологию души", которая представляла сознание пучком ощущений, а каждое ощущение определялось нервным процессом. Всякая высшая психическая форма, например переживание, могла, с их точки зрения, быть полностью и без остатка разложенной на элементарные, нервно-психические процессы.

Сознание отождествлялось со своего рода физиологической машиной. При описании действий сознания применялись механические и физико-химические образы. Само сознание трактовалось как особый мир, построенный из собственных вещей. Но эти вещи оказывались лишь двойниками реальных объектов, отъединенными от них и превращенными в частицы "психической материи". Душевная жизнь представлялась механической мозаикой из психофизиологических элементов, которые назывались ощущениями, представлениями и т. д. Подобная психология, как и естествознание, знала явления сознания лишь с той стороны, с какой они стоят в связи с внешним миром. Для нее и самонаблюдение есть внешнее наблюдение. Человек, отмечал С.Л. Франк, как живое существо раздваивается в ней на субъект и объект, при этом познающий субъект есть лишь чистый теоретический взор, а жизнь сознания развертывается перед этим взором как отчужденная от него внешняя картина. Такое "объективное" наблюдение есть лишь анатомическое вскрытие трупа, наблюдение отрешенных от живого существа души его выделений или отмерших тканей, а не действительное наблюдение внутренней субъективной жизни^[99]. Все многообразие любви и ненависти, утверждения или отрицания, стремлений и страхов есть та жизнь, которая может лишь внутренне наблюдаться в ее переживании, в неразложимом единстве живого знания, а не объективно изучаться через внешнее анатомирование или психологическую вивисекцию.

Если за каждым ощущением или переживанием закреплен определенный комплекс нервных процессов, то одинаковые ощущения или впечатления всегда вызывали бы одинаковые переживания. Однако сознание никогда не возвращается в прежние состояния, оно живет своей особой внутренней жизнью и никакими внешними причинами непосредственно не обусловлено. "Физиология души" полагает, что образы сознания являются отражениями внешней реальности, но где гарантия, что они являются образами? Для этого нужно еще одно сознание, "третий глаз", который сравнивал бы образы и вещи. Но сознание имеет дело не с образами, а с самими вещами. Между сознанием и вещами лежит пропасть смысла, мы видим мир через смысл, а не через свою физиологию.

Можно выделить три стороны сознания: предметное (т. е. сознание, направленное на мир окружающих нас вещей, предметов,

событий); самосознание (направленное на самого себя, все время осознающее самое себя как нечто другое, чем весь остальной окружающий мир); и сознание как поток непосредственных переживаний. Первые две стороны сознания относятся к тому, что в философии всегда называлось духом. Третья сторона часто называется хорошим и простым словом — душа.

В предметном сознании и самосознании мы имеем дело с идеями, понятиями, с моделями окружающего мира, с представлениями о самом себе. В духе человек возвышается над природой, создает второй идеальный мир, познает законы Вселенной и может на основании этих законов строить машины, возводить дома, посылать в космос ракеты.

Что касается души, то она занимается совсем другим делом. Душа, ее глубина и развитость делают человека живым. В принципе, познавать мир, развивать цивилизацию, по-видимому, может и искусственный интеллект, мыслящая машина. И если бы человек не имел души, он и был бы такой машиной. Душа нечто более значительное и глубокое в человеке, чем дух. Предметное сознание и самосознание укоренены в душе. Они — словно листья и ветви дерева, а душа — его корни. Душевная сфера — это особая стихия, слитая, с одной стороны, с актуальностью духовного бытия и идеальностью света разума, а с другой — соприкасающаяся со внеположенностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия.

Душевная жизнь, если смотреть на нее со стороны сознания, является лишь тенью актуального сознания, его бесформенной потенцией. Например, в простом акте зрения на переднем плане сознания находится предмет нашего внимания, а периферия переднего плана и весь задний план заняты игрой душевной жизни. Здесь образцы, которые должны быть образами предметов, пребывают в зачаточном состоянии, и, сливаясь с бесформенным целым душевной жизни, ведут в нем свое фантастическое существование. Эти образы, как и действительно воспринимаемые предметы, окружены роем воспоминаний, грез, настроений, чувств. Погружаясь в этот мир оттенков, интонаций, намеков, образов, страхов и восторгов, мы чувствуем, что живем, что это и есть подлинная жизнь, а не застывшее отражение познающего разума. Короче говоря, если смотреть на душевную стихию со стороны жизни, то она представляется абсолютным началом, тайной и истоком нашей личности. Все

остальные человеческие качества и способности оказываются вторичными, производными образованиями. "Хотя сознание и есть необходимый момент готового сознательного переживания, оно вместе с тем в известном смысле есть побочный и производный момент в сравнении с тем первичным началом, в силу которого переживание есть подлинное переживание, то есть жизнь или бытие"^[100].

Таким образом, душевная жизнь — это великая неизмеримая бездна, особая, в своем роде бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином измерении бытия, чем весь объективный пространственно-временной мир и мир идеальных предметностей. О мире души нельзя сказать ни где он находится, ни когда и как долго совершаются процессы его жизни, ибо он везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что все мерки вообще к нему неприменимы, наоборот, все мерки, ориентиры, стереотипы восприятия мира, поведения и мышления становятся возможными благодаря этому внутреннему интимному слою нашей жизни.

Открыл этот уровень сознания как потока переживаний А. Бергсон. Основная идея Бергсона — идея длительности — психологического субъективного времени, которое коренным образом отличается от статического времени науки. Главная характеристика этого времени — неделимость и целостность, в нем невозможно выделить отдельные моменты, оно предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего, постоянное творчество новых форм, развитие и становление. Длительность определяет духовное своеобразие каждого индивида, в длительности человек тянет за собой все прошлое, и чем более это прошлое актуализировано, чем более он живет внутри себя, тем более он оригинален и неповторим. В области внутренней жизни вообще "нет ни окоченелого неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые проходили бы по нему, как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия внутренней жизни, которая тянется как неделимая от начала и до конца нашего сознательного существования"^[101].

Анри Бергсон (1859–1941) — французский мыслитель, лауреат Нобелевской премии. Сын музыканта, он был самым музыкальным философом. Яркость и образность языка, глубокие интуиции во многом предопределили развитие философии XX в. На одной из

колонн парижского Пантеона выбито: "А. Бергсону — философу, жизнь и творчество которого сделали честь Франции и человеческой мысли". Основные работы: "Творческая эволюция", "Материя и память", "Два источника религии и морали".

При рассмотрении этой сферы нужно, по Бергсону, вообще отказаться от детерминизма, ему подвластна лишь сфера физических явлений. В сознании предыдущие состояния не могут определять последующих, сами эти состояния лишь абстракция, продукт нашего сознания. Сознание — это не совокупность состояний, а процесс, в котором нельзя вычленить ничего устойчивого.

Физические объекты не несут на себе печати прошедшего времени. Но для сознания длительность есть реальность, следы которой сознание сохраняет в себе; поэтому здесь нельзя говорить о тождественных условиях, ибо один и тот же момент не повторяется. Самые простые психические элементы имеют особую индивидуальность, живут особой жизнью даже тогда, когда они поверхностны. Они пребывают в непрерывном становлении, и одно и то же чувство, уже потому лишь, что оно повторяется, является новым.

Как только мы пытаемся отдать себе отчет в состоянии сознания, анализировать его, — это в высшей степени личное состояние разлагается на безличные внеположенные элементы, каждый из которых представляет идею и выражается словом. Но чем глубже мы проникаем в сознание, чем больше наше "я" вновь становится самим собой, тем в большей степени наши состояния сознания перестают рядоположаться, тем больше они начинают взаимопроникать, сливаться и окрашивать друг друга. Так, каждый из нас по-своему любит и ненавидит, и эта любовь, эта ненависть отражает всю нашу личность. Но язык обозначает эти переживания одними и теми же словами. Поэтому он в состоянии фиксировать только объективный и безличный аспект любви и ненависти. Мы судим о романисте по той силе, с какой он извлекает чувства и идеи из общественной среды, в которую их забросил язык, по силе, с какой он старается с помощью множества различных оттенков и деталей вернуть им живую и первичную индивидуальность. Вне нас существует взаимная внеположенность без последовательности; а внутри нас — последовательность без взаимной неположенности^[102].

Существуют, по Бергсону, как бы два разных "Я", из которых одно является внешней проекцией другого, его пространственным и социальным представлением. Мы достигаем первого из них в углубленном размышлении, представляющем наши внутренние состояния как живые, непрерывно возникающие существа, как состояния, не поддающиеся никакому измерению, последовательность которых в длительности не имеет ничего общего с рядоположенностью в пространстве. Но моменты, когда мы вновь постигаем самих себя, очень редки, и потому мы, согласно Бергсону, редко бываем свободными. Большею частью мы существуем как бы вне самих себя. Мы замечаем только обесцвеченный призрак нашего "Я", лишь тень его, которую чистая длительность отбрасывает в однородное пространство. Наше существование разворачивается скорее в пространстве, чем во времени; мы живем больше для внешнего мира, чем для себя; мы больше говорим, чем мыслим; больше подвергаемся действиям, чем действуем сами. Действовать свободно — значит вновь овладевать самим собой, снова помещать себя в чистую длительность ^[103].

Глубочайшая индивидуальность, характеризующая наше внутреннее "Я" и являющаяся его альфой и омегой, несколько не присуща внешнему "Я", общая и безразличная природа которого выполняет чисто практические функции, в первую очередь создает условия для возможности контакта, коммуникации, общения с другими. Это внешнее, поверхностное "я" произвело язык и науку. Предмет его интенции — косная, деградирующая материя, на которую оно воздействует количественно. Подлинная же суть сознания — глубинное "я" — не поддается никаким количественным определениям. Его непрерывность динамична, спонтанна и активна, она характеризуется абсолютной свободой.

Душевная жизнь есть текущее, изменяющееся единство, полагал другой выдающийся аналитик сознания Э. Гуссерль. Это "Гераклитов поток", который нельзя математически анализировать и расчленять на составляющие, нельзя охватить с помощью дефинитного множества, применимого только к законченному образованию конечного числа пространственных элементов."...Все переживания связываются в поток. Этот поток охватывает все как моя универсальная жизнь, откуда я есть, все отношения и связи, принадлежащие переживаниям по их

внутренним зависимостям, лежат априори в потоке переживаний. Это есть бесконечно открытое целое, априорная всеобщность, определяющая себя исключительно через собственное существенное содержание переживаний"[\[104\]](#).

Поток переживаний делает возможной предварительную осмысленность мира, создает до-смысловую, интимную сферу, первичные "модели-изображения" мира, психические инварианты нашего восприятия, которые позволяют нам в дальнейшем ориентироваться в мире, служат основанием для работы предметного сознания и теоретического мышления. Таковы, например, пространственные формы объектов до их геометрической идеализации, временная длительность, быстрота изменений до математических понятий скорости, ускорения и т. д.

Это особенно наглядно проявляется в горизонтной структуре восприятия. Всякая воспринимаемая вещь всегда дается не сразу, целиком, а в "оттенках", всегда окружена потенциальными, подразумеваемыми пространственными и временными горизонтами. Ни один предмет немислим без горизонта потенциальных восприятий, и это принципиальная особенность работы нашего сознания. Мы, по Гуссерлю, всегда воспринимаем больше, чем нам непосредственно дано. Мы легко оперируем невидимыми продолжениями предметов как вширь, так и вглубь. В каких бы ракурсах мы ни видели вещь, мы всегда видим ее как данную вещь, а не просто плоскость или протяженность, что действительно имело бы место, если бы наше сознание было непосредственным фотографическим отражением действительности, как полагает натуралистическая психология. Дом не воспринимался бы как дом, если бы к восприятию одной или двух стен не примыкали бы потенциально восприятия невидимых задних стен и внутренней структуры дома. Точно так же он не воспринимался бы как дом без относящегося к нему внешнего горизонта — улицы, на которой он стоит, города, страны и т. д. Короче говоря, в восприятии возникает смысл дома или дом получает бытийственный статус и тогда собственно становится домом. Ведь нет ни одной точки, с которой он был бы виден весь, во всех его горизонтах, а мы его видим, непосредственно не видя, мы видим "идею" дома. Идея не продукт отражения, а продукт воображения, игры душевных сил.

Структурная сложность потока переживаний заключается еще и в том, что он имеет свое внутреннее время, благодаря чему у человека имеется возможность познавать мир во времени, адекватно постигать всякое изменение и развитие. Поток переживаний воспроизводит прошлое и предвосхищает будущее, которые согласуются между собой через текущую фазу настоящего переживания "теперь". Каждое отдельное переживание может начинаться и кончаться, но поток переживаний не имеет ни начала, ни конца. "В общей связи видно, что нет ни одного отдельного "cogito", изолированного в "ego", более того, обнаруживается, что вся универсальная жизнь в своих флуктуациях есть "Гераклитов поток" как универсальное синтетическое единство" [\[105\]](#).

Гуссерль называет имманентное переживание времени самой последней основой нашей субъективности, основой, которая уже не имеет имени, так как имя именует только то, что уже находится во времени, а не образует его. Переживание времени есть условие всех остальных переживаний, всех остальных сознательных актов. Любой образ переживается нами в настоящем времени, но восприятие образа подразумевает, что позади более или менее ясно очерченной современности лежит бесконечное прошлое, а перед ним имеется открытое будущее, и в этом смысле наше внутреннее время необходимо принадлежит к образу данности любого предмета. Каждое восприятие настоящего является длящимся и входит в бесконечно наполненный континуум переживаний, бесконечно наполненный временной горизонт. Мы не могли бы ничего увидеть, если бы наше видение было разорвано на дискретные моменты "теперь". Не могли бы воспринимать единый ритм и гармонию звучащих тонов, отдельные чувственные впечатления не сливались бы у нас в целостный образ. Если в мышлении мы имеем дело с разорванными дискретными частями мира, с искусственно образованными абстракциями, то поток переживаний дает нам живое восприятие, живое прикосновение к миру, и только благодаря этому мы имеем гарантию действительного и подлинного познания. Живое восприятие всегда оригинально. Следовательно, наша психическая жизнь, точнее, ее высший духовный уровень, чистый трансцендентальный поток переживаний, является условием нашего познания и творчества.

Жизнь сознания и есть то бытие, которое, по Гуссерлю, всегда искали философы, и есть та трансценденция, исходя из которой можно построить мир, и не только наш, но и вообще любой возможный мир.

Для дополнительного чтения

Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия (итоги тысячелетия). Екатеринбург, 1997.

Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. Курс лекций. М., 1998.

Мамардашвили М.К. Введение в философию (Главы "Трансценденция и бытие", "Неизбежность метафизики") // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М., 1996.

Основы онтологии. СПб., 1997.

Глава 2. Эпистемология: философское учение о знании

В этой и следующей главе речь пойдет о философских проблемах познания. Сначала будут рассмотрены те из них, которые относятся к наиболее общим характеристикам знания. Ими занимается философская дисциплина, в наши дни чаще всего называемая эпистемологией. Затем предметом обсуждения будет самая развитая и специализированная форма знания — научное знание. Это — область философии науки. Но прежде всего ответим на вопрос: в чем состоит ценность знания в человеческой жизни?

Два века назад знаменитый экономист и автор философских работ А. Смит заметил, что "человека, получившего образование путем упорного труда, можно уподобить дорогостоящим машинам". Не всем такое прагматическое сравнение придется по вкусу. Однако трудно спорить с тем, что знание, которым владеют люди, составляет чрезвычайно ценный личный и общественный капитал. Иначе зачем отдавать столько лет своей жизни учебе.

В конце XX в. наиболее развитые страны мира начали переход от индустриального к постиндустриальному, информационному обществу. Для него характерны повсеместное внедрение наукоемких технологий, создание обширных систем информации и коммуникации — бурный рост индустрии знания, в которую перемещается все больше и больше людей и ресурсов. Уже сейчас в ряде стран система образования превратилась в самую обширную отрасль человеческой деятельности. Если же добавить к ней область научных исследований и технических разработок, сферу телекоммуникаций и компьютерной деятельности, библиотеки и книгопечатание, средства массовой информации и тому подобное, то окажется, что в этой индустрии знания производится большая часть национального продукта высокоразвитых обществ.

Но знание необходимо не только для того, чтобы создавать блага цивилизации. Без наличия определенного минимума социально-политических и экономических знаний у большинства граждан страны невозможно существование устойчивого свободного и

демократического общества. Всегда могут найтись люди, которые с помощью демагогии и идеологических мифов смогут сбить социальных "неучей" в толпу и повести их в любом направлении.

Разумеется, что помимо всякой пользы обладание знанием дает и чисто интеллектуальное удовлетворение.

Предмет эпистемологии и характер ее вопросов

Термин "эпистемология" происходит от древнегреческого слова "эпистеме" (episteme — знание). Эта часть философии изучает общие черты процесса познания и его результат — знание. Традиционно она входила в теоретическую философию наряду с учением о бытии — онтологией. В классической новоевропейской философии анализ знания обычно осуществлялся в рамках общего учения о "человеческом разуме". Так это было у Декарта, Локка, Лейбница, Юма, Канта — великих философов, заложивших фундамент наших представлений о познании. С середины XIX в. учение о познании стало пониматься как особая философская дисциплина. Тогда ее обычно называли гносеологией (от древнегр. gnosis — гносис, познание) или теорией познания. В последние десятилетия чаще используется принятое в англоязычных странах слово эпистемология. Каких-то особо глубоких причин для этих терминологических изменений не существует. Они прежде всего отражают тот факт, что больше всего работ по теории знания пишут англоязычные философы. Поэтому, если вы будете встречать любой из названных терминов, имейте в виду, что они обозначают примерно одну и ту же область философии.

"Что я могу знать?" — так И. Кант сформулировал общий вопрос, на который должна ответить теория познания. Этот вопрос при дальнейшем анализе разветвляется на множество других. Существуют ли бесспорные, абсолютно достоверные основания или источники знания? Если такие основания есть, то можно ли на них, как на фундаменте, строить системы истинного знания? Если же таких оснований нет, то как мы можем получить достоверное знание? Каковы основные формы человеческого знания? Можно ли найти критерии, позволяющие четко разграничить знание и спекулятивные

построения, знание и заблуждение? Существуют ли границы познания? Можем ли мы знать о состояниях сознания другого человека? Что такое истина и достижима ли она в человеческом познании? Эти и подобные им вопросы и являются предметом обсуждения в эпистемологии.

Эпистемология — это часть философии, которая изучает то, как мы получаем знание о разных предметах, каковы основания и границы нашего знания, насколько достоверно или недостоверно человеческое знание.

Помимо эпистемологии знание изучают и другие дисциплины. К ним, кроме философии науки, относятся психология (особенно психология восприятия и когнитивная психология), этнография (изучающая формы знания архаических сообществ), лингвистика (поскольку язык является средством не только коммуникации, но и познания), история науки. Хотя эпистемология использует результаты этих дисциплин, изучающих особые виды знания, ее основное внимание направлено на наиболее общие, фундаментальные проблемы знания. Один из крупнейших философов XX в. Л. Витгенштейн, исследования которого очень значительно повлияли на характер современной эпистемологии, начинает свой трактат "О достоверности" так: "Если ты знаешь, что вот это рука, то к этому приложится и все остальное". Весьма сложные проблемы возникают уже при анализе очень простых на вид суждений. Разбирая такие высказывания, как "Я знаю, что у меня есть мозг", "Я знаю, что мне больно" и т. п. Витгенштейн выявляет всю глубину и сложность вопросов обоснования, достоверности знания.

***Онтологизм, скептицизм и критицизм в эпистемологии.
Эпистемологический поворот***

Есть три основные установки, исходя из которых философы пытаются ответить на эти вопросы. Первую установку можно назвать онтологической эпистемологией. Онтология, как мы помним, есть учение о бытии, и придерживающиеся этого подхода философы сначала предлагают некоторую картину реальности, а потом объясняют, как и почему эту реальность может познать человек.

Например, Платон, который создал одно из первых систематических учений о познании, считал, что основу всего сущего составляет особый мир идей или форм. Это была его онтология. Исходя из нее, он строил свою эпистемологию: объяснял, как именно идеи созерцаются человеческой душой и как это затем позволяет человеку познавать окружающий мир вещей. Основным аргумент против онтологической эпистемологии состоит в том, что ее сторонники сначала некритически вводят определенное знание о бытии, чтобы потом на этой догматической основе объяснить, что же есть знание как таковое и как оно возможно.

Начиная с XVII в. первенство онтологии над эпистемологией стало ставиться под сомнение. Учение о познании начали рассматривать как исходную философскую дисциплину. Часто это называют эпистемологическим поворотом, произошедшим в философии нового времени. Чтобы понять суть этого поворота, давайте сначала посмотрим на названия самых известных книг философов XVII XVIII вв.: "Правила для руководства ума" Декарта, "Опыт о человеческом разумении" Локка, "Новый опыт о человеческом разуме" Лейбница, "Трактат о началах человеческого знания" Беркли, "Трактат о человеческой природе" Юма, "Критика чистого разума" Канта.

Почему эти выдающиеся философы столь единодушно стали размышлять о человеческом разуме и человеческой природе, а не о Вселенной и о Боге, как это делали их предшественники? Ими руководила простая, но далеко идущая идея. Мир, в котором существует человек, бесконечен и очень разнообразен. Человечеству не хватит ни времени, ни сил, чтобы познать его. Однако инструмент, с помощью которого люди познают мир, — человеческие чувства и разум — конечен, обозрим и, как полагали эти мыслители, у всех людей практически одинаков. Так, может быть, проще и целесообразнее начать именно с этого — узнать, каковы познавательные способности человека, каковы возможности и пределы его чувств и разума?

Если бы мы смогли разобраться в человеческой природе, понять, как познаем — преимущественно с помощью наших чувств (зрения, слуха, осязания), или же путем чистого размышления, или как-то объединяя данные чувств с идеями разума, то нам было бы проще

понять и познать все остальное. Впервые этот ход мысли можно найти у Декарта, но, возможно, ярче всех эту новую стратегию выразил Д. Юм во введении к "Трактату о человеческой природе" (1739).

"Несомненно, что все науки в большей или меньшей степени имеют отношение к человеческой природе и что, сколь бы удаленными от последней ни казались некоторые из них, они все же возвращаются к ней тем или иным путем. Даже математика, естественная философия и естественная религия в известной мере зависят от науки о человеке, поскольку они являются предметом познания людей и последние судят о них с помощью своих сил и способностей. Невозможно сказать, какие изменения и улучшения мы могли бы произвести в этих науках, если бы были в совершенстве знакомы с объемом и силой человеческого познания, а также могли объяснить природу как применяемых нами идей, так и операции, производимые нами в наших рассуждениях... Итак, единственный способ, с помощью которого мы можем надеяться достичь успеха в наших философских исследованиях, состоит в следующем: оставим тот тягостный, утомительный метод, которому до сих пор следовали, и, вместо того, чтобы время от времени занимать пограничные замки и деревни, будем прямо брать приступом столицу или центр этих наук — саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным"[\[106\]](#).

Дэвид Юм (1711–1776) — шотландский философ. Родился недалеко от Эдинбурга. В университете этого города изучал философию и физику Ньютона. Еще в юности Юм задумал создать общую теорию человеческой природы, которая была бы сравнимой с ньютоновским учением о природе физической. Юму не было еще 30 лет, когда он опубликовал свою главную книгу — трехтомный "Трактат о человеческой природе". Чтобы более доходчиво изложить свои взгляды, он написал затем небольшое "Исследование о человеческом понимании". Юм известен также как историк, ему принадлежит шеститомная "История Англии".

Уже в рамках эпистемологического поворота возможны два основных пути. Первый выбрали сторонники скептической эпистемологии. Самый знаменитый из них, Декарт, предложил начать с радикального сомнения: пока мы не докажем, что можем хоть что-то знать с полной достоверностью, мы не должны утверждать, что в мире

нечто реально существует, а не является лишь нашей фантазией, сновидением или иллюзией, внушенной нам неким злым демоном (сейчас эту мысль можно перетолковать на более современном языке: не надеты ли на нас всех с детства некие шлемы "виртуальной реальности", которые подключены к суперкомпьютеру, постоянно транслирующему нам обманчивые картинки реальности?). Сам Декарт не был скептиком и считал, что он нашел такие абсолютно достоверные элементы знания, опираясь на которые, можно идти по пути познания. Однако последующие скептики, прежде всего Юм, считали его преодоление скептицизма недостаточно строгим. Они доказывали, что из универсального сомнения вообще невозможно выбраться. Более того, при универсальном скептицизме мы не будем знать даже того, в чем, собственно, нужно сомневаться, ибо это тоже ведь есть некое знание.

Другой путь, наиболее распространенный в наши дни, предлагает критическая эпистемология. В ясном виде такой подход сформулировал Кант, который исходил из того, что люди обладают знанием — и в науке, и в повседневной жизни. Но это знание окружено и переплетено с тем, что только кажется знанием, а на самом деле может быть или спекулятивной метафизикой (Кант называл ее "сновидение ума"), или ложной претензией на ясновидение ("сновидение чувств"), или суждениями о том (например, о "мире в целом"), что выходит за границы возможностей человеческого знания. Критическим в данном случае можно назвать подход, который выявляет основания различных феноменов знания, анализирует условия их возможности и подтверждает или, напротив, отвергает их претензии на роль знания. Один из крупнейших эпистемологов XX в. Б. Рассел писал в этой связи: "...Критицизм стремится не к тому, чтобы отказаться — без достаточных на то оснований — от знаний, но к тому, чтобы рассмотреть каждую часть кажущегося знания по заслугам и удержать то, что будет казаться знанием и по завершении этого рассмотрения. Мы должны, конечно, допустить и после этого возможность ошибки, ибо безошибочность недоступна человеку. Философия может справедливо утверждать, что она уменьшает возможность ошибки, и что — в некоторых случаях — она низводит эту возможность до столь малых размеров, что ею можно пренебречь. Сделать большее не представляется возможным в мире, где случаются

ошибки; и на большее не будет притязать ни один благоразумный защитник философии"[107].

Бертран Рассел (1872–1970) — крупнейший британский философ XX столетия, взгляды которого претерпели значительную эволюцию. Широко известен также как общественный деятель и публицист. Лауреат Нобелевской премии по литературе (1950). Учился и в дальнейшем преподавал в Кембриджском университете. Он неоднократно приглашался для преподавания в университеты других стран, прежде всего США. В 1920–1921 гг. посетил Советскую Россию и Китай. Во время обучения находился под влиянием абсолютного идеализма (британской версии неогегельянства), но вскоре вместе со своим коллегой Дж. Муром стал противником идеалистического монизма, положив начало традиции аналитической философии. Защитив диссертацию по основаниям геометрии, он в 1900 г. написал книгу о философии Лейбница, в которой впервые показал современное значение его логических идей. Первое изложение собственных логицистских взглядов на математику он представил в книге "Принципы математики" (1903), но подлинную славу ему принесла трехтомная "Principia Mathematica" (1910–1913), написанная совместно с кембриджским математиком А.Н. Уайтхедом. Свои логико-математические идеи Рассел также развил в книге "Введение в математическую философию" (1919), написанной им во время нахождения в тюрьме за пацифистскую деятельность. Его книга "Проблемы философии" (1912) в англосаксонских странах до сих пор считается лучшим введением в философию. Вопросам языка и познания посвящены такие его работы, как "Наше познание внешнего мира" (1914), "Исследование значения и истины" (1940) и обобщающая работа "Человеческое познание: его сфера и границы" (1948). Он также автор известной "Истории западной философии" (1945) и трехтомной "Автобиографии" (1967–1969). Всю свою жизнь Рассел живо интересовался проблемами брака и семьи, образования, принимал участие в педагогических экспериментах. Он много лет вел активную общественно-политическую деятельность, был первым президентом Компании за ядерное разоружение. В 1955 г. совместно с Эйнштейном Рассел выступил инициатором манифеста, призывавшего ученых к борьбе за мир.

В каждой из рассмотренных позиций есть свой резон. Так, очень трудно говорить о познании, не предположив до этого что-то о составе реальности. Кант, например, опирался на определенные допущения о природе человека (а это ведь тоже реальность!): о существовании у него универсальных и априорных (доопытных) форм созерцания и мышления. В свою очередь, скептицизм является важным моментом всякого серьезного анализа знания: никакой из видов человеческого знания не является столь совершенным, чтобы его достоверность нельзя было поставить под сомнение. Но критическая позиция в эпистемологии является наиболее уместной и плодотворной, ибо она позволяет избежать как догматических допущений, так и чрезмерной подозрительности скептиков, отрицающих саму возможность для человека обладать знанием.

Что такое знание?

Трудно, может быть даже невозможно, дать четкое и исчерпывающее определение того, что есть "знание": во-первых, это понятие является одним из самых общих, а таковым всегда сложно дать однозначное определение; во-вторых, существует достаточно много различных видов знания, и их невозможно уложить в один ряд.

Прежде всего нужно различать знание-умение (практическое знание) и знание-информацию. Знание-умение еще называют "знанием как". В этом смысле можно говорить о том, что я знаю, как играть на гитаре, как ездить на велосипеде и т. п. "Знание как" отличается от знания-информации, или "знания что". Когда я говорю "я знаю, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам", "я знаю, что кит — млекопитающее", я утверждаю, что обладаю некоторой информацией. "Знание что" выражает и характеризует некое состояние дел: наличие у предметов определенных свойств, отношений, закономерностей и пр.

Нетрудно видеть, что к "знанию как" неприменимы понятия истинности и обоснованности. Можно хорошо или плохо ездить на велосипеде, но можно ли делать это истинно или ложно?

В эпистемологии главное внимание уделяется анализу знания-информации, ибо только его можно недвусмысленно оценивать как

обоснованное и необоснованное, достоверное и недостоверное, истинное или ложное. А именно поиски способов обоснования знания, критериев его достоверности, истинности издавна были основным мотивом философского анализа знания.

Еще античные философы считали, что знание не может быть ложным, поскольку оно есть непогрешимое состояние разума. Как истинное рассматривает знание и современная эпистемология, хотя она и не апеллирует к таким непогрешимым, абсолютно достоверным состояниям сознания. Просто слово "знание" по своему значению не может относиться к заблуждению или лжи.

Приняв все сказанное во внимание, попробуем прояснить, что же такое знание. Обычно, когда мы говорим, что знаем нечто, то полагаем, что имеем об этом "нечто" правильное и достоверное представление. Мы также убеждены в том, что наше представление не является заблуждением, иллюзией или только нашим личным мнением. Наконец, мы можем привести какие-то обоснования и аргументы, подкрепляющие это убеждение. Таким образом, в обычной жизни мы считаем знанием такие убеждения, которые соответствуют реальному положению дел и которые имеют определенные основания.

Общий дух этого характерного для здравого смысла понимания знания сохраняется и в эпистемологии, которая вместе с тем уточняет и проясняет заложенные в этом понимании моменты. Стандартная эпистемологическая трактовка того, что "субъект S знает некий предмет P" включает в себя следующие три условия:

(1) истинности (адекватности) — "S знает P, если истинно, что P"
Я знаю, что Санкт-Петербург расположен севернее Москвы, если

Санкт-Петербург действительно расположен севернее Москвы. Если же я утверждаю, что Волга впадает в Тихий океан, то это мое утверждение будет не знанием, а ошибочным мнением, заблуждением.

(2) убежденности (веры, приемлемости) — "если S знает P, то S убежден (верит) в P"

Когда я говорю, например, что знаю, что в России есть президент, то я верю, что он действительно существует. В обычных случаях знание, собственно, и есть такое убеждение или такая вера, их невозможно разделить. Представьте себе ситуацию: вы подходите к окну и видите, что идет дождь. Вы говорите: "Идет дождь, но я в это

не верю". Абсурдность этой фразы показывает, что наше знание должно включать убеждение.

(3) обоснованности — "S знает P, когда может обосновать свое убеждение в P" Это условие позволяет отграничить знание от счастливых догадок или случайных совпадений. Положим, вы спросили шестилетнего малыша: "Сколько планет в Солнечной системе?" — и услышали в ответ — "Девять". Скорее всего, вы решите, что он лишь случайно угадал верное число. И если ребенок никак не сможет обосновать свой ответ, хотя бы ссылкой на то, что слышал это от папы, то вы будете считать, что у него нет настоящего знания этого факта.

Итак, в соответствии с этой "трехчастной" трактовкой можно дать такое краткое определение: знание есть адекватное и обоснованное убеждение.

Но даже с таким стандартным определением знания дела обстоят непросто. Около 30 лет назад эпистемологи придумали примеры, в которых убеждения обладают всеми тремя характеристиками знания, но все же не являются знанием. Приведем один из таких простейших примеров.

Предположим, что преподаватель института увидел, что студент Иванов приехал в институт на очень красивом белом "Запорожце". Преподаватель решил на семинаре узнать, у кого в группе есть машины этой марки. Иванов заявил, что у него есть "Запорожец", а никто из остальных студентов не сказал, что имеет такую же вещь. На основании своего предшествующего наблюдения и заявления Иванова преподаватель сформулировал убеждение: "По крайней мере один человек в группе имеет "Запорожец"". Он вполне убежден в этом и относится к своему убеждению как к обоснованному и достоверному знанию. Но представим теперь, что на самом деле Иванов не хозяин машины и что он, приврав, решил таким образом привлечь к себе внимание одной симпатичной студентки. Однако у другого студента, Петрова, есть "Запорожец", но он по тем или иным причинам решил об этом не говорить. В результате у преподавателя сложится обоснованное (с его точки зрения) и соответствующее реальности убеждение, когда он будет считать, что в этой группе по крайней мере у одного студента есть "Запорожец". Но это убеждение нельзя считать

знанием, поскольку его истинность покоится лишь на случайном совпадении.

Можно, конечно, считать подобные примеры не более чем игрой ума. Однако ситуации, когда адекватные действительности представления основываются на ложных посылах, редко, но встречаются, даже в науке.

Во избежание подобных контрпримеров, можно сделать наше определение знания более строгим: потребовать, например, чтобы убеждения, претендующие на роль знания, опирались только на такие посылки и данные, которые можно рассматривать как достоверные и безошибочные. Давайте рассмотрим такую позицию.

Классический эпистемологический фундаментализм

Представление о том, что знание должно строиться на твердых, достоверных и безошибочных основаниях, является весьма древней и до сих пор влиятельной позицией в теории познания. Ее можно найти уже у античных философов, а в наиболее четком и программном виде ее декларировали в новое время Ф. Бэкон и Р. Декарт. Это представление можно назвать классическим фундаментализмом, поскольку он доминировал в классической философии, принимается многими и в наши дни, а все альтернативы ему пока еще можно описать лишь как более или менее серьезные отклонения от него.

В классическом фундаментализме все наши представления разделяются на два класса: те, которые основываются или выводятся из каких-то других, и те, истинность которых не основана на достоверности других положений. Можно сказать, что эти последние представления основаны на самих себе. Они-то и считаются последним основанием, фундаментом нашего знания. Строение знания в данном случае напоминает строительство здания: предполагается, что в знании существуют твердые, неподверженные ошибкам базисные элементы, на которых как на фундаменте воздвигается с помощью логически контролируемых процедур дедукции или индукции — надстройка всего остального знания.

Существуют два вида эпистемологического фундаментализма рационалистический и эмпиристский. Наиболее известным

представителем первого был Декарт, который полагал, что с помощью интуиции можно обнаружить настолько ясные, отчетливые и самоочевидные идеи (он относил к ним такие идеи, как "существование Я", "целое больше части" и т. п.), что в их достоверности невозможно усомниться. Они освещены естественным светом разума. Отправляясь от этих базисных идей, с помощью дедукции можно строить всю остальную систему знания, подобно тому, как в геометрии Евклида из немногих аксиом выводится все наше знание о геометрических фигурах.

В эмпиристском фундаментализме, отстаивающем значение естественного света опыта, в качестве базисных элементов берутся данные непосредственного чувственного опыта. Здесь вступает в свою роль главный принцип эмпиризма все наше знание является производным от нашего чувственного опыта. Только суждения, выражающие непосредственную фиксацию фактов с помощью органов чувств, являются самодостаточными и непогрешимыми. Напротив, все остальные суждения нуждаются в поддержке и могут получить ее только от суждений чувственного опыта. Вот как эту установку защищал М. Шлик, лидер Венского кружка, бывшего в 1920 — 1930-е годы цитаделью современного эмпиризма: "В любом случае независимо от того, какую картину мира я рисую, я всегда буду проверять ее истинность в терминах моего собственного опыта. Я никому и никогда не позволю отнять у меня эту опору: мои собственные предложения наблюдения всегда будут последним критерием. И я буду восклицать: "Что я вижу, то вижу!"^[108].

Мориц Шлик (1882–1936) — немецко-австрийский философ, один из лидеров логического позитивизма. Родился в Берлине, в 1904 г. защитил диссертацию по физике под руководством М. Планка в Берлинском университете, однако вскоре отошел от физики и увлекся философией. С 1911 г. преподавал в университетах Росток и Киля, в 1922 возглавил кафедру философии Венского университета, в 1936 на пути в университет был убит студентом. Наиболее значим венский период жизни, когда он был организационным и идейным лидером знаменитого Венского кружка. В центре интересов Шлика стояли проблемы эпистемологии и философии науки. Его естественнонаучная подготовка повлияла на то, что уже в начале своей деятельности он занял критическую позицию по отношению к господствовавшему в то

время в немецких университетах неокантианству, опираясь в этом первоначально на идеи Э. Маха и А. Пуанкаре.

Подчеркнем еще раз важный момент, общий для обоих видов эпистемологического фундаментализма. Базисное знание, трактуемое в одном случае как ясные идеи разума, в другом — как данные непосредственного чувственного опыта, полагается на роль базисного потому, что оно истолковывается как абсолютно достоверное и в принципе не подверженное ошибкам. Именно поэтому оно, во-первых, может быть фундаментом и, во-вторых, от него достоверность и истинность могут транслироваться, распространяться на все остальное знание.

Нетрудно видеть теперь, чем согласно классическому фундаментализму должна заниматься эпистемология. Она должна показать, как наши представления и убеждения о мире природы, о нашей истории и возможном будущем, о состояниях сознания других людей и тому подобное могут быть обоснованы, исходя из базиса, ограниченного, например, только утверждениями о данных нашего чувственного опыта. Если это удастся сделать, то эпистемология выполнит свою задачу, если нет, то нам придется перейти в стан скептиков.

О "первичности" различных видов знания

История эпистемологии демонстрирует, что никому из представителей классического фундаментализма не удалось доказать, что на основе столь жестких и узких условий можно обосновать или оправдать реальное знание, которым люди обладают в повседневной жизни и науке. Первым начал сдавать позиции рационалистический фундаментализм: одна за другой терпели неудачу попытки обнаружить среди огромного многообразия идей, гипотез и постулатов некие абсолютные, всеми разделяемые первые принципы и аксиомы знания. Но и эмпирики не слишком преуспели, поскольку их непогрешимые чувственные данные оказались слишком зыбкими и аморфными, чтобы держать на себе весь массив человеческого знания.

Уже у Канта замечен отход от фундаментализма. Он считал, что ни чувственные восприятия сами по себе, ни одни только

рациональные идеи не могут быть положены в основу знания. В "Критике чистого разума" он пишет об этом очень ясно: "Наша природа такова, что созерцания могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание"^[109].

В современной эпистемологии вопрос о первичности тех или иных видов знания уже не связывается так непосредственно с "природой человека". Чаще стараются понять, в каком отношении определенное знание может рассматриваться как исходное и как связаны между собой основные виды знания.

К таковым обычно относят: перцептивное знание (чувственно данное), повседневное знание (здравый смысл) и научное знание. Возникает проблема их взаимоотношения. Можно ли считать один из этих видов знания первичным, базисным?

Можно сформулировать следующие тезисы о видах знания, входящих в этот треугольник.

1. Чувственные данные первичны в смысле данности, очевидности. Они выражают исходный контакт человека с реальностью. В этом отношении ничего более первичного нет.

2. Знание здравого смысла первично в концептуальном отношении. Именно в среде объектов обычного практического опыта сложился наш язык, сформировались наши основные понятия, в том числе и широко используемые в науке.

3. Знание об объектах науки, особенно о микрочастицах (электронах, атомах и т. п.), первично в онтологическом отношении. Мы полагаем, что законы поведения этих объектов дают наиболее достоверное и согласованное объяснение того, что существует и происходит в мире, в том числе и того, почему в мире существуют камни, деревья, столы... люди — с их органами чувств и чувственными данными.

В результате мы получаем здесь такой тип взаимоотношений, когда каждый из основных видов знания первичен только в определенном отношении. Одновременно ни один из них не образует самодостаточной, независимой от других сферы знания. Это относится и к самому простому виду знания чувственному восприятию.

Перцептивное знание

В чувственном восприятии реальность дается человеку непосредственно. Мы не ощущаем какой-то сложной работы сознания, когда воспринимаем стоящий перед нами дом или когда слышим раскат грома. Между тем перцептивное знание устроено очень непросто. Психологи давно изучают, как человек воспринимает окружающий мир, но многое в этом процессе продолжает оставаться неясным.

Простейшими элементами перцептивного опыта являются ощущения, возникающие в результате отдельных воздействий реальности на органы чувств. По количеству этих органов различают пять основных видов ("модальностей") ощущений: зрительные, звуковые, осязательные (тактильные), вкусовые и обонятельные. Считается, что наиболее важной для человека является зрительная модальность, поскольку через нее поступает основная часть чувственной информации. Различные модальности качественно отличаются друг от друга — цвета совершенно не похожи на звуки, а звуки — на запахи. Между тем в нашем сознании различные чувственные данные моментально и совершенно незаметно для нас объединяются в целостный образ предмета.

Это происходит в восприятии. В нем на основе ощущений разной модальности синтезируется устойчивый и, что очень важно, "амодальный" (т. е. инвариантный, один и тот же в разных модальностях) предмет чувственного опыта. Представьте себе, что мимо вас, громяхая, проносится грузовик. Это вызывает потоки меняющихся ощущений разной модальности: вы видите то увеличивающуюся, то уменьшающуюся форму машины, игру цветов на кузове, слышите усиление и уменьшение рева мотора, чувствуете запах выхлопных газов и т. п. Все эти потоки чувственных данных

существуют не сами по себе, они соединены в одном воспринимаемом объекте — автомобиле. Это основное свойство восприятия называется его предметным характером: мы воспринимаем не отдельные "картинки", а предмет как нечто целое и устойчивое. Например, мы видим не отдельные проекции дома, а строение, которое можно обойти кругом, в которое можно войти и т. п.

С предметным характером тесно связаны такие свойства восприятия, как его константность и осмысленность. Вот мы вертим перед собой книгу. Ее проекция по отношению к глазу предстает то как трапеция, то как прямоугольник, то как ромб, по ней пробегают светотени и т. п. Но, несмотря на это, мы воспринимаем книгу как устойчивый предмет прямоугольной формы, имеющий один и тот же цвет обложки и не меняющий свои размеры при удалении его от глаза. В этом проявляется константность восприятия. Далее, мы воспринимаем предметы как имеющие значение. Например, это — округлое, зеленовато-красного цвета — яблоко, которое можно съесть. А это — серое, неправильной формы — камень, который можно поднять и кинуть. В восприятие каким-то образом встроено понимание тех вещей, которые мы видим. И это понимание организует наш чувственный опыт, в результате чего в этом опыте нам дается не калейдоскоп ощущений и образов, а осмысленный и устойчивый окружающий мир.

Присутствие смыслового момента в восприятии хорошо иллюстрирует эта знаменитая картинка, которую иногда называют "утко-кроликом" Витгенштейна. Хотя проекция этого контура на сетчатке глаза остается постоянной, мы видим на рисунке то утку, то кролика в зависимости от того, какое значение придает сознание этой двусмысленной картинке.

Итак, кажущееся на первый взгляд простой и непосредственной рецепцией, перцептивное знание на самом деле включает в себя важные составляющие рационального характера. Человек видит и слышит не только глазом и ухом, но и разумом. Психологи описывают это обстоятельство в таких понятиях, как "разумный глаз", "визуальное мышление". Для эпистемологии оно важно потому, что в перцептивное знание уже не может рассматриваться как совокупность первичных и непосредственных чувственных данных, самодостаточных, безошибочных и потому составляющих базис всех других видов

знания. Так, очевидно, что большинство из тех значений и смыслов, которые организуют восприятие, связаны с нашим языком и здравым смыслом.

Здравый смысл. Наивный реализм

Почему здравый смысл является первичным в концептуальном отношении? Давайте сравним то, как человек приобретает здравый смысл, с тем, как он осваивает более специализированные и более сложные виды знания — научное, техническое, религиозное и т. п.

Здравый смысл — это представления людей о природе, обществе, самих себе, складывающиеся под воздействием их повседневного жизненного опыта и общения. В процессе эволюции общества, культуры и человеческого мышления эти представления проходят довольно жесткий отбор. В арсенале здравого смысла закрепляется лишь такое знание, которое достаточно адекватно отражает среду человеческой жизнедеятельности и соответствует формам его практики.

Следует подчеркнуть, что здравому смыслу с его "житейскими понятиями" (как их называл известный психолог Л.С.Выготский) никто не обучает специально и планомерно. Он осваивается всеми нормальными людьми в естественном жизненном процессе, в повседневном общении людей, в частности детей и взрослых, в действиях с предметами нашего обычного жизненного мира. Это сходно с тем, как мы осваиваем родной язык, с которым, кстати сказать, здравый смысл связан очень тесно.

Важно и то, что для своего освоения здравый смысл не требует какого-либо предварительного знания. Он не является переинтерпретацией знания о вещах, уже известных нам каким-то иным образом. Мир впервые предстает в сознании человека в формах и понятиях повседневного здравого смысла. Именно поэтому мы можем говорить о его концептуальной первичности.

Здесь можно провести достаточно точную аналогию. Подобно тому, как мы изучаем и осваиваем второй (иностраный) язык на базе первого (родного) языка, так и научным или другим специализированным знанием мы овладеваем на основе нашего

"первого" знания — неспециализированного, более или менее применимого ко всем сферам человеческого опыта здравого смысла. Но и усвоив сколь угодно большие запасы теоретического знания, мы не перестаем оставаться субъектами обычной жизни, и в большинстве ситуаций используем здравый смысл как неизбежный для нас и универсальный вид знания.

Некоторые философы, например Платон и Гегель, очень невысоко оценивали познавательное значение здравого смысла и считали, что наука и философия радикальным образом порывают с его "плоскими и вульгарными истинами" и строят свой, совершенно иной теоретический мир. Но такая позиция далека от реальности. Здравый смысл и естественный язык продолжают оставаться концептуальным истоком даже самых абстрактных теоретических построений и специализированных языков науки. "Вся наука является не чем иным, как усовершенствованием повседневного мышления", — утверждал А. Эйнштейн, который в своей теории относительности, казалось бы, наиболее далеко отошел от обычных представлений здравого смысла.

Пока мы приводили аргументы в пользу важности и неизбежности здравого смысла. Но возникает вопрос: если он столь хорош, то зачем тогда вообще нужна наука с ее сложными экспериментами и теориями? Дело в том, что хотя здравый смысл необходим и неизбежен в концептуальном отношении, складывающиеся в нем представления о существовании и свойствах вещей, в определенном смысле являются ложными. Это связано с наивным реализмом общей эпистемологической установкой, встроенной в повседневное мышление.

Наивный реализм — это убеждение в реальности всего, что нормальный человек воспринимает в нормальных условиях (при хорошем освещении, в подходящей перспективе и т. п.) и описывает общепринятым и соответствующим фактам языком.

Конечно, могут встречаться обманы чувств, иллюзии (например, преломление палки на границе воды и воздуха, увеличение размеров солнечного диска при закате и т. д.), но все это, с точки зрения наивного реализма, единичные явления. В целом же мир, окружающий нас, мир цветных, пахнущих и звучащих вещей — деревьев с шелестящей листвой, журчащей воды, столов и стульев — именно таков, каким мы его воспринимаем.

Между тем наука говорит нам, что чудный запах розы суть лишь диффузия молекул определенных веществ в воздухе, что звуки и цвета — волновые процессы, что все эти цветные макрообъекты на самом деле являются композициями огромного числа бесцветных и беззвучных микрочастиц. Еще Демокрит учил, что мир вокруг нас лишь иллюзия, "кажимость", реальны только "атомы и пустота". И современная наука полагает основой реального микрочастицы и их взаимодействия.

Научное знание. Критический, научный реализм

Хотя ученые и признают, что в своей деятельности опираются на здравый смысл, они подчеркивают, что единственно надежным средством достижения истинного знания о мире является научное исследование, в котором данные наблюдений и экспериментов истолковываются и объясняются с помощью специальных средств — научных теорий. Эпистемологической установкой науки также является реализм, но только не "наивный", как в здравом смысле, а "научный", или "критический" реализм.

Согласно научному реализму, подлинным онтологическим статусом обладают только такие объекты — предметы, процессы, свойства, взаимосвязи, которые полагаются и описываются научными теориями. Иными словами, не перцептивный опыт с его чувственными данными, не здравый смысл с его наивным реализмом, не философия с ее таинственными субстанциями, а позитивное научное знание говорит нам о том, какие именно объекты существуют в мире и каковы их подлинные свойства.

Важным моментом в реализме науки является его критический характер. Наука уделяет большое внимание критическому анализу механизмов и методов познания, способам подтверждения и обоснования знания. Непосредственности обычного чувственного восприятия и здравого смысла научный реализм противопоставляет тезис о том, что адекватность знания достигается в результате сложного, опосредованного и критически контролируемого процесса познания. Поэтому мы в целом должны доверять результатам науки и считать, как уже отмечалось выше, что именно научные теории дают

наиболее достоверное и согласованное знание о том, что реально существует в мире и каковы законы жизни этой реальности.

С этим можно согласиться с той оговоркой, что и научное знание открыто для эпистемологической критики. Научные теории являются продуктом человеческой изобретательности и, как таковые, они подвержены ошибкам подобно любым другим результатам деятельности человека. Теории в этом смысле — лишь предположения о реальности, которые могут меняться и на самом деле довольно существенно изменяются в ходе исторического развития науки. Например, три столетия назад наука утверждала, что теплота — это особая невидимая жидкость, "теплород", который может перетекать от нагретого тела к холодному. Теперь наука утверждает, что теплота — это энергия движения атомов тела.

Помимо этого в философии науки обнаружился существенный факт: для любой определенной области действительности всегда можно построить несколько теорий, объясняющих все наблюдаемые явления, но отличающихся по своим онтологическим допущениям, т. е. по тем объектам, которые они полагают как реально существующие. Какую из этих теорий следует предпочесть, и какая из них может считаться описанием реальности как таковой?

Таким образом, можно сделать вывод о том, что основные уровни человеческого знания предстают в довольно сложном переплетении, и ни один из них не может рассматриваться как фундаментальный — самодостаточный, независимый от других и безошибочный.

Проблема истины

Когда мы говорим о знании, то подразумеваем, что в нем выражено истинное положение дел. Но что такое истина? Этот вопрос всегда был и остается одним из важнейших вопросов философии.

В общефилософском смысле проблема истины шире вопроса об истинности знания. Так, мы можем говорить об "истинном образе жизни" и "истинной красоте". В более узком эпистемологическом смысле под истинностью понимается точное и достоверное отображение реальности в знании. Именно так истину понимал еще Аристотель, сформулировавший классическую концепцию истины,

являющуюся основной и до сих пор. Согласно ей, истина есть соответствие представлений или утверждений реальному положению дел. Поскольку главной здесь является идея соответствия (корреспонденции), то эту концепцию истины называют еще "корреспондентная теория истины".

Так, например, утверждения, что молекула воды состоит из одного атома кислорода и двух атомов водорода, или что К. Маркс родился 5 мая 1818 г., являются истинными или ложными в зависимости от того, действительно ли соотношение атомов в воде или определенных событий в прошлом таково, как говорится в данных утверждениях.

Казалось бы, классическая теория истины настолько ясна, что не может порождать каких-то серьезных проблем. И длительное время к ней относились как к чему-то очевидному и само собой разумеющемуся. Однако постепенно стали выявляться слабые стороны этой теории.

Во-первых, вызывала дискуссии неопределенность понятия "соответствие". Как можно сравнивать знание, которое является чем-то идеальным, с материальными вещами? Для этого был бы нужен некий божественный, абсолютный наблюдатель, который видел бы вещи такими, какими они есть на самом деле. Человеку такого не дано. На самом деле мы сравниваем знание с фактами, но факты также выражаются в утверждениях. Таким образом, мы устанавливаем лишь соответствие одних утверждений другим. Во-вторых, как быть с утверждениями типа "энергия сохраняется", "все имеет причину"? С какого рода конкретными объектами или фактами можно соотносить подобные утверждения, относящиеся ко всему на свете? Наконец, можно указать на плюрализм истины. Например, человека изучает множество наук. Для биологии и медицины человек суть живой организм, для антрополога и социолога — субъект культуры и общества, для экономиста — производитель и потребитель товаров, для специалиста по этике автономный моральный субъект. Этот перечень можно продолжить. Каждая из этих наук дает свое знание о человеке, и их трудно свести в единую картину. Какую же из этих истин следует предпочесть?

Эти и другие трудности корреспондентной теории истины привели к тому, что многие стали считать, что истина — это только регулятивная идея, идеал, к которому нужно стремиться, но достичь и

удостовериться в котором невозможно. В этой ситуации появились также иные, чем классическая, концепции истины: когерентная и прагматистская.

В когерентной теории основным критерием истинности какого-либо знания является его согласованность (когеренция) с более общей, охватывающей системой знания. Обычно сторонники этой концепции, среди которых наиболее известным был Гегель, придерживаются философского монизма — представления о том, что мир суть единое целое, в нем все, даже самые мельчайшие и незначительные явления связаны между собой. Поэтому знание об отдельной вещи или явлении должно соответствовать и согласовываться с системой знания о мире в целом. Как таковая, истина одна, и частные истины должны быть элементами этой единой и всеохватывающей — абсолютной истины.

Хотя у такого понимания истины не так много сторонников, в нем есть рациональный смысл. В самом деле, мы склонны принимать за достоверное и правдоподобное такое новое знание, которое логически не противоречит уже имеющейся у нас системой взглядов и хорошо согласуется с ней. Поэтому можно говорить о том, что когерентная теория истины отражает реальные механизмы рациональной приемлемости знания. Но одной только самосогласованности знания явно недостаточно для признания его истинным. Представим себе, что у нас имеется некая логически согласованная система. Если заменить в ней все суждения на противоположные, то опять можно получить логически связанную и целостную систему знания^[110]. Или же вспомним весьма согласованный и непротиворечивый мир, созданный историями о Шерлоке Холмсе и докторе Ватсоне. Каждый новый рассказ, написанный Конан Дойлом, добавлял в этот мир еще больше достоверности. Однако не можем же мы в оценке истинности этого мира уподобляться тем простодушным читателям, которые посылали письма на Бейкер-стрит, полагая, что там живет реальный Шерлок Холмс.

С позиций прагматизма истинным признается такое знание, которое имеет благие последствия для человеческой жизни и которое может успешно применяться на практике. Один из основателей прагматизма, американский психолог и философ У. Джеймс (1842–1910), например, полагал, что вопрос об истинности суждения "Бог существует" не зависит от реальности существования Бога, а его

истина обусловлена тем, что убежденность в его существовании имеет благотворные последствия для человеческого общежития. В менее метафизических сферах истинность нашего знания удостоверяется его прямой практической применимостью. Если на основе определенного знания строятся самолеты, которые летают, или мосты, которые не падают вниз, значит, это знание истинно. В этом понимании практика есть критерий истины.

Несомненно, мы широко используем этот критерий. Проверенное в своих последствиях и приложениях, практически полезное знание вызывает куда больше доверия, чем бесполезные, не находящие подтверждения на практике спекуляции. Но, как и в предшествующей концепции, одного этого оказывается мало. Прагматистской трактовке истины также недостает интуитивно ощущаемого требования к истине как адекватному соответствию реальности. Известно, например, что в мореплавании весьма удобными и практически эффективными являются навигационные расчеты на основе геоцентрической ("птолемеевской") модели. Но нельзя же на этом основании считать, что она более истинна, чем гелиоцентрическая ("коперниканская") система. Б. Рассел указывал, что сведение истинности к проверке последствиями может привести к парадоксальным результатам. Представим себе на минуту, например, что нацисты выиграли войну. Так что же, нужно считать, что их человеконенавистнические учения в такой ситуации выдержали проверку и являются прагматически "истинными"?

Как и другие проблемы познания, вопрос об истинности знания остается далеким от решения. Однако эпистемология, как и философия в целом, не призвана давать окончательные и однозначные ответы. Ее задача — критически прояснять эти проблемы, соотносить различные позиции и аргументы за и против них.

В заключении стоит сказать несколько слов об "измах". На этих страницах встречались такие понятия, как "эмпиризм", "рационализм", "скептицизм", "фундаментализм", "реализм", "критицизм" применительно к разным позициям и подходам в эпистемологии. Означает ли это, что нужно непременно выбрать один из этих "измов" и последовательно держаться за него, считая другие подходы ошибочными?

Подобная ситуация была бы оправдана, если бы методы и нормы познания определялись неким "всеведущим", "божественным" разумом. Однако все эти эпистемологические позиции и установки являются продуктом поисков и размышлений обычных людей, которым свойственно придерживаться односторонних взглядов и концепций. Не существует эталонной эпистемологии. К разным эпистемологиям целесообразнее относиться как к своего рода "инструментам" мышления, которые могут дополнять друг друга при анализе сложных проблем познания.

Для дополнительного чтения

Голдстейн М., Голдстейн И. Как мы познаем. М., 1984.

Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980.

Рассел Б. Человеческое познание. Его сфера и границы. Киев, 1997.

Глава 3. Философия науки

Философия науки изучает строение научного знания, закономерности его развития, методы научного исследования. Как особая область философских исследований, философия науки сформировалась в XIX в. в работах английского философа и историка науки У. Уэвелла, его соотечественника Дж. С. Милля, родоначальника позитивизма О. Конта и ряда других философов и ученых. Конечно, и до этого философы немало рассуждали о науке, но делалось это в рамках общих представлений о природе человеческого мышления, одним из высших проявлений которого объявлялось научное познание. В XIX в. наука из полупрофессиональной деятельности одиночек и членов небольших научных академий стала превращаться в сферу профессиональных занятий многих людей; при университетах, а затем и на промышленных предприятиях начали возникать научные лаборатории и исследовательские центры. В этом социальном контексте появились работы, специально посвященные логике науки, ее истории, роли научного знания в обществе. В начале XX в. в связи с революционными открытиями в физике (теория относительности, квантовая механика), биологии (генетические теории) и других науках интерес к философским проблемам науки еще более возрос. Нужно отметить, что в этот период философию науки плодотворно развивали и в России — В.И. Вернадский, Л.С. Берг, В.И. Ивановский, Т.И. Райнов и другие.

В 1920 — 1930-е годы австрийские и немецкие философы и ученые, члены "Венского кружка" объявили логику и философию науки главной областью философии и в своем почитании научного мышления квалифицировали всю остальную философию как спекулятивную метафизику. Эту позицию позитивистский сциентизм (от лат. scientia — наука) — философы науки, начиная с 1950-х гг. стали активно критиковать. Тогда же началась разработка концепций современной "постпозитивистской" философии науки, для которых характерно внимание к историческому развитию научного знания, его многообразным связям с философской, религиозной и социально-гуманитарной мыслью.

"Аристотелевская" и "галилеевская" науки

Философия науки изучает природу современного научного знания. Современной называется новоевропейская наука, возникшая в результате научной революции XVI–XVII вв. и связанная с именами таких великих ученых и философов, как Галилей и Кеплер, Бэкон и Декарт, Гюйгенс и Ньютон. Кратко рассмотрим основные черты этой науки и ее отличие от предшествующего научного знания.

Древнейшие цивилизации Египта, Месопотамии, Индии выработали и накопили большие запасы астрономического, математического, биологического, медицинского знания. Люди следили за небесными явлениями, лечили болезни, вели простейшие расчеты, занимались приручением и селекцией животных задолго до того, как возникли первые научные дисциплины. Но это знание имело рецептурный характер — оно было тесно связано с конкретными практическими задачами: ведением календарей, измерением земли, предсказаниями разливов рек и т. п. Как правило, такое знание сакрализировалось, его хранили и передавали из поколения в поколение вместе с религиозно-мифологическими представлениями жрецы.

В европейской культуре собственно научное знание появилось около двух с половиной тысячелетий назад. Первые античные мыслители, создававшие учения о природе — Фалес, Пифагор, Анаксимандр и другие, многое почерпнули из мудрости Древнего Египта и Востока. Однако те учения, которые они разрабатывали, отличались принципиальной новизной. Во-первых, от разрозненных наблюдений и рецептов они перешли к построению логически связанных и согласованных систем знания — теорий. Во-вторых, эти теории не были узкопрактическими. Основным мотивом первых ученых было далекое от практических нужд стремление понять исходные начала и принципы мироздания. Само древнегреческое слово "теория" означает "созерцание". Согласно Аристотелю, "теория" — это такое знание, которое ищут ради него самого, а не для каких-то утилитарных целей. В-третьих, теоретическое знание в Древней Греции разрабатывали и хранили не жрецы, а светские люди, поэтому они не придавали ему сакральных черт и обучали всех желающих и способных к науке людей.

Благодаря всему этому за короткий по историческим меркам период древние греки создали замечательные математические теории, построили космологические системы, заложили основы целого ряда наук — физики, биологии, социологии, психологии и др. Уже в Платоновской Академии и особенно в школе Аристотеля это знание приобрело вид научных Дисциплин, в рамках которых велись систематические исследования и обучалась научная смена.

Аристотеля без особых натяжек можно считать и первым философом науки. Он создал формальную логику — инструмент ("органон") рационального научного рассуждения; проанализировал и классифицировал различные виды знания: разграничил философию (метафизику), математику, науки о природе и теоретическое знание о человеке, отличил от всего этого практическое знание — мастерство и техническое знание, практический здравый смысл.

У Аристотеля можно найти представление о том, как нужно правильно строить научное исследование и излагать его результаты. Работа ученого, по его мнению, должна содержать четыре основные этапа:

- изложение истории изучаемого вопроса, сопровождаемое критикой предложенных предшественниками точек зрения и решений;

- на основе этого — четкая постановка проблемы, которую нужно решить;

- выдвижение собственного решения — гипотезы;

- обоснование этого решения с помощью логических аргументов и обращения к данным наблюдений, демонстрация преимуществ предложенной точки зрения перед предшествующими.

Все это может показаться достаточно банальным, однако большинство научных диссертаций до сих пор пишутся по этой схеме.

Аристотель, наконец, дал ясное учение о том, как должно выглядеть полное и четкое научное объяснение явления или события. Согласно его философии, каждое явление обусловлено четырьмя причинами: формальной (связанной с сущностью явления, его структурой или понятием), материальной (обусловленной субстратом, веществом, в котором воплощается эта форма или структура), движущей (конкретной побудительной причиной), целевой (связанной с тем, "ради чего", "зачем" происходит явление). Если удастся установить и объяснить все эти причины, то задача науки оказывается

полностью выполненной, явление считается познанным и объясненным.

Например, нам нужно объяснить, почему хамелеон меняет цвет кожи, когда переползает с освещенного зеленого листа на темно-бурую ветку. Формальной причиной здесь является суть хамелеона как живого существа, способного менять цвет кожи в зависимости от освещения и цвета фона. Материальная причина — особая субстанция, вещество в его коже, которое изменяет ее цвет. Действующей причиной будет факт переползания из светлого места в темное. Целевая причина изменения цвета кожи — стремление хамелеона сделаться незаметным для потенциальных врагов.

Величие античной учености и ныне вызывает восхищение. Однако нужно видеть и ограниченность "аристотелевской" науки. Прежде всего она описывала мир как замкнутый и относительно небольшой по размерам Космос, в центре которого находится Земля. Математика считалась наукой об идеальных формах, применительно к природе область ее применений ограничивалась расчетами движения небесных тел в "надлунном мире", поскольку он понимался как мир идеальных движений и сфер. В "подлунном мире", в познании земных явлений, по Аристотелю, возможны только нематематические, качественные теории. Очень важно также то, что античным ученым была чужда идея точного контролируемого эксперимента: их учения опирались на опыт, на эмпирию, но это было обычное наблюдение вещей и событий в их естественной среде с помощью обычных человеческих органов чувств. Вероятно, Аристотель сильно удивился бы, если бы попал в современную научную лабораторию со сложным экспериментальным оборудованием и узнал, что в таком отгороженном от света и мира помещении люди изучают "природу".

Аристотелевское понимание науки и многие его конкретные теории пользовались непререкаемым авторитетом многие столетия. Только с эпохи Возрождения появились попытки разработать новую картину мира и новый "органон" научного познания. Начало этому было положено польским ученым Николаем Коперником (1473–1543), предложившим гелиоцентрическую картину мира. В идейном плане велико было влияние Ф. Бэкона, пропагандировавшего "новый органон" и новый образ эмпирической, индуктивной науки. Но решающий удар по аристотелизму нанес Галилей: он не только

всесторонне обосновал учение Коперника, но и создал новое понимание природы науки, разработал и применил метод точного экспериментального исследования, которого не знали ни античные, ни средневековые ученые.

Галилео Галилей (1564–1642) — знаменитый итальянский ученый, родился в Пизе в знатной, но обедневшей семье. Учился в университете своего родного города, сначала изучал медицину, но потом посвятил себя физике и математике. В 1592 г. Галилей был приглашен на должность профессора математики в университет Падуи, где он преподавал до 1610 г. Именно в это время Галилей произвел свои знаменитые телескопические наблюдения пятен на Солнце, поверхности Луны и спутников Юпитера. Эти наблюдения не укладывались в аристотелевскую картину мира, которую в то время поддерживала церковь. Затем Галилей стал придворным математиком у князя Тоскании. Здесь он однажды прочитал перед монахами лекцию, смысл которой состоял в демонстрации того, как можно согласовать предложенную Коперником картину Вселенной со Священным писанием. После этого он много дебатировал на эти темы с церковными служителями. В 1623 г. симпатизировавший взглядам Галилея кардинал Барберини был избран Римским Папой. Это позволило Галилею достаточно свободно заниматься сравнением коперниканского и птолемеевского учений, результатом чего стали "Диалоги о двух главнейших системах мира" (1632). Хотя в предисловии к этой знаменитой книге ученый отмечал, что соперничающие системы являются не более чем математическими гипотезами, его аргументация в пользу теории Коперника произвела очень сильное впечатление на ученый мир. Причем книга была написана не на ученой латыни, а на живом итальянском языке, что значительно расширило круг ее читателей. Церковь в лице инквизиции заставила Галилея отречься от своих взглядов. Но, и отправленный под надзор во Флоренцию, ученый продолжал работать, он подверг критике основные постулаты аристотелевской физики, выбив еще одну основу из-под геоцентрической картины мира.

В отличие от Аристотеля Галилей был убежден, что подлинным языком, на котором могут быть выражены законы природы, является язык математики. Он заявлял: "Философия написана в величайшей книге, которая всегда открыта перед нашими глазами (я понимаю

Вселенную), но ее нельзя понять, не научившись сначала понимать ее язык и не изучив буквы, которыми она написана. А написана она на математическом языке, и ее буквы это треугольники, дуги и другие геометрические фигуры, без каковых невозможно понять по-человечески ее слова; без них тщетное кружение в темном лабиринте".

Но как можно выразить бесконечно разнообразный и изменчивый мир природных явлений абстрактным и неизменным математическим языком? Чтобы это стало возможным, доказывал Галилей, нужно ограничить предмет естествознания только объективными, "первичными" качествами вещей, такими, как форма тел, их величина, масса, положение в пространстве и характеристики их движения. "Вторичные качества" — цвет, вкус, запах, звук — не являются объективными свойствами вещей. Они — результат воздействия реальных тел и процессов на органы чувств, и в том виде, в каком они переживаются, существуют только в сознании воспринимающего их субъекта.

Вместе с тем Галилей обнаружил, что характеристики некоторых вторичных качеств соответствуют определенным, точно фиксируемым изменениям в первичных качествах. Например, высота звука, испускаемого струной, определяется ее длиной, толщиной и натяжением. Субъективное ощущение теплоты можно соотнести с изменением уровня жидкости в трубке термометра. Таким образом, ряд вторичных качеств можно свести к измеряемым геометрическим и механическим величинам.

С помощью такого методологического шага Галилею удалось осуществить "математизацию природы". Объяснению явлений, исходящему из "сущностей", "качеств" вещей (характерному для аристотелевской науки), было противопоставлено убеждение в том, что все качественные различия происходят из количественных различий в форме, движении, массе частиц вещества. Именно эти количественные характеристики могут быть выражены в точных математических закономерностях. В рамках такого метода Галилею уже не требовалось прибегать к объяснению явлений через аристотелевские "целевые причины". Этому он противопоставил идею "естественного закона" — бесконечной механической причинной цепи, пронизывающей весь мир.

Начатое Галилеем преобразование познания продолжили Декарт, Ньютон и другие "отцы" новоевропейской науки. Благодаря их усилиям сложилась новая форма познания природы — математизированное естествознание, опирающееся на точный эксперимент. В отличие от созерцательной установки античного теоретизирования, соотносимого с наблюдениями явлений в их естественном течении, новоевропейская наука использует "активные", конструктивно-математические приемы построения теорий и опирается на методы точного измерения и экспериментального исследования явлений при строго контролируемых — лабораторных, "искусственных" — условиях.

Несмотря на большие изменения, которые произошли в науке со времен Галилея и Ньютона до наших дней, она сохранила и упрочила это свое методологическое ядро. Современная наука продолжает оставаться наукой новоевропейского, "галилеевского" типа. И именно она является основным предметом анализа философии науки.

Стандартная концепция научного знания

В результате этого анализа постепенно сложилось весьма устойчивое представление о строении научного знания, которое в философии науки называют стандартной концепцией науки. Повидимому, ее разделяют большинство ученых, по крайней мере представителей естественных наук. В 1920 — 1930-е гг. значительный вклад в детальную разработку этой концепции внесли философы Венского кружка.

Венский кружок — группа философов и ученых, объединившихся вокруг философского семинара, организованного в 1922 г. руководителем кафедры философии индуктивных наук Венского университета М. Шликом. В центре интересов членов кружка были проблемы философии науки. В него входили такие известные философы, физики, математики, как Р. Карнап, О. Нейрат, К. Гедель, Г. Ган, Ф. Вайс-ман, Г. Фейгл, регулярно участвовали в дискуссиях Г. Рейхенбах, А. Айер, К. Поппер, Э. Нагель и многие другие видные интеллектуалы. Значительное влияние на взгляды членов кружка оказали идеи крупнейшего философа XX в. Л. Витгенштейна. В

смутной духовной атмосфере того времени Венский кружок отстаивал "научное понимание мира" (так назывался манифест кружка, опубликованный в 1929 г.) и был идейным и организационным центром логического позитивизма. В 1936 г. Шлик был убит студентом по дороге в университет. После этого, а также после насильственного присоединения Австрии к Германии в 1938 г. участники Венского кружка эмигрировали в Англию и США, где немало способствовали развитию исследований в области философии науки.

Согласно стандартной концепции, мир изучаемых наукой явлений рассматривается как существующий реально и в своих характеристиках не зависимый от познающего его человека.

В познании человек начинает с того, что открывает — на основе наблюдений и экспериментов — факты. Факты рассматриваются как нечто преднаходимое в природе — они существуют в ней и ждут своего открытия, подобно тому, как существовала и ждала своего Колумба Америка.

Хотя мир очень разнообразен и постоянно изменяется, стандартная концепция утверждает, что его пронизывают неизменные единообразия, которые связывают факты. Эти единообразия наука выражает в виде законов различной степени общности. Различаются два основных класса законов: эмпирические и теоретические.

Эмпирические законы устанавливаются путем обобщения данных наблюдений и экспериментов, они выражают такие регулярные отношения между вещами, которые наблюдаются непосредственно или с помощью достаточно простых приборов. Иначе говоря, эти законы описывают поведение наблюдаемых объектов.

Наряду с эмпирическими существуют более абстрактные — теоретические законы. В число описываемых ими объектов входят такие, которые невозможно непосредственно наблюдать, например, атомы, генетический код и пр. Теоретические законы невозможно вывести путем индуктивного обобщения наблюдаемых фактов. Считается, что в дело тут вступает творческое воображение ученого — на некоторое время он должен оторваться от фактичности и попытаться выдвинуть некоторое умозрительное предположение — теоретическую гипотезу. Возникает вопрос: как же убедиться в правильности этих гипотез, как выбрать из многих возможных ту, которую следует рассматривать как объективный закон природы?

Проверка научных гипотез на достоверность происходит путем логического вывода (дедукции) из них более частных положений, которые могут объяснять наблюдаемые регулярности, т. е. эмпирических законов. Теоретические законы относятся к эмпирическим законам приблизительно так же, как эмпирические относятся к фактам. Эту стандартную модель можно изобразить с помощью следующей схемы.

От фактов и эмпирических законов нет прямого пути к теоретическим законам, из последних можно дедуцировать эмпирические законы, но сами теоретические законы получаются путем догадки. Такая форма знания называется также гипотетико-дедуктивной моделью теории.

Стандартная концепция научного знания хорошо отражает представления самих ученых. Чтобы подтвердить это, приведем отрывок из работы выдающегося естествоиспытателя и мыслителя В.И. Вернадского "Научная мысль как планетарное явление" (1937–1938).

"Есть одно коренное явление, которое определяет научную мысль и отличает научные результаты и научные заключения ясно и просто от утверждений философии и религии, — это общеобязательность и бесспорность правильно сделанных научных выводов, научных утверждений, понятий, заключений. Научные, логически правильно сделанные действия, имеют такую силу только потому, что наука имеет свое определенное строение и что в ней существует область фактов и обобщений, научных, эмпирически установленных фактов и эмпирически полученных обобщений, которые по своей сути не могут быть реально оспариваемы. Такие факты и такие обобщения, если и создаются временами философией, религией, жизненным опытом или социальным здравым смыслом и традицией, не могут быть ими, как таковые, доказаны. Ни философия, ни религия, ни здравый смысл не могут их установить с той степенью достоверности, которую дает наука... Тесная связь философии и науки в обсуждении общих вопросов естествознания ("философия науки") является фактом, с которым как таковым приходится считаться и который связан с тем, что и натуралист в своей научной работе часто выходит, не оговаривая или даже не осознавая этого, за пределы точных, научно установленных фактов и эмпирических обобщений. Очевидно, в науке,

так построенной, только часть ее утверждений может считаться общеобязательной и непреложной.

Но эта часть охватывает и проникает огромную область научного знания, так как к ней принадлежат научные факты — миллионы миллионов фактов. Количество их неуклонно растет, они приводятся в системы и классификации. Эти научные факты составляют главное содержание научного знания и научной работы.

Они, если правильно установлены, бесспорны и общеобязательны. Наряду с ними могут быть выделены системы определенных научных фактов, основной формой которых являются эмпирические обобщения

Это тот основной фонд науки, научных фактов, их классификаций и эмпирических обобщений, который по своей достоверности не может вызывать сомнений и резко отличает науку от философии и религии. Ни философия, ни религия таких фактов и обобщений не создают.

Наряду с ним, мы имеем в науке многочисленные логические построения, которые связывают научные факты между собой и составляют исторически преходящее, меняющееся содержание науки — научные теории, научные гипотезы, рабочие научные гипотезы, достоверность которых обычно небольшая, колеблется в значительной степени; но длительность существования их в науке может быть иногда очень большой, может держаться столетия. Они вечно меняются и по существу отличаются от религиозных и философских представлений только тем, что индивидуальный характер их, проявление личности столь характерное и яркое для философских, религиозных и художественных построений, отходит резко на второй план, может быть, в связи с тем, что они все же основываются, связаны и сводятся к объективным научным фактам, ограничены и определены в своем зарождении этим признаком"[\[111\]](#).

Владимир Иванович Вернадский (1863–1945), один из основоположников биогеохимии, после окончания в 1885 г. Санкт-Петербургского университета изучал геологические коллекции в европейских музеях и университетах. С 1890 по 1911 г. преподавал в Московском университете, затем работал в Академии наук. В течение всей своей научной деятельности Вернадский глубоко интересовался проблемами философии и истории науки. В развитии науки он видел

решающий фактор становления ноосферы — такой стадии цивилизации, на которой разумная деятельность человека приобретает планетарное значение. Философии и истории науки посвящены его работы "Философские мысли натуралиста" (М., 1988), "Избранные труды по истории науки" (М., 1981), "Труды по всеобщей истории науки" (М., 1988).

В приведенном фрагменте Вернадский подчеркивает ту мысль, что благодаря особому строению и связи с эмпирией научное знание существенно отличается от философии, религии и, можно добавить, других форм человеческого мышления. Оно опирается на факты, тщательно анализирует и обобщает их. Это придает научному знанию особую достоверность, которой нет в других формах знания. Вернадский не был, подобно членам Венского кружка, позитивистом. Он высоко ценил философскую, религиозную и гуманитарную мысль и признавал их большое влияние на науку.

Структура научного объяснения

Ученые не только устанавливают факты и обобщают их, но и пытаются ответить на вопросы: "Почему эти факты имели место?", "Чем было вызвано именно это событие?". При этом они пользуются методом науки, который называется объяснением. В широком смысле под объяснением обычно подразумевается, что нечто непонятное мы разъясняем через понятное или общеизвестное. В философии науки объяснение трактуется как важнейшая процедура научного познания, для которой разработаны более строгие схемы.

Наиболее известную модель объяснения разработали К. Поппер и К. Гемпель. Она получила название объяснение через "охватывающие законы".

Карл Поппер (1902–1994) — самый известный философ науки XX в., родился в Вене. В Венском университете изучал сначала физику и математику, а потом философию. До 1937 г. работал в Вене, участвовал в дискуссиях Венского кружка, выступая критиком его программных положений. В 1934 г. вышла основная работа Поппера по философии науки — "Логика научного исследования". В годы войны, в эмиграции Поппер написал знаменитую книгу "Открытое

общество и его враги" (по-русски издана в 1992 г.), направленную против тоталитаризма и защищавшую либеральные ценности. С 1946 г. профессор Лондонской школы экономики и политических наук, вместе со своими учениками и последователями разрабатывал влиятельное направление в философии науки — критический рационализм. Критицизм Поппер считал основным методом науки и наиболее рациональной стратегией поведения ученого. Среди других его известных работ — "Объективное знание" (1972), "Реализм и цель науки" (1983).

Карл Гемпель (1905–1997) изучал математику, физику и философию в различных университетах Германии, с 30-х годов стал одним из лидеров неопозитивизма. В 1937 г. эмигрировал в США, где немало способствовал развитию философии науки. Наибольшую известность Гемпелю принесли его работы по логике и методологии объяснения. На русском языке опубликована его книга "Логика объяснения" (1998), в которую включены его важнейшие статьи по методологии науки.

Согласно Попперу и Гемпелю, во всех науках при объяснении используется общая методология. Для того, чтобы объяснить факты и события, нужно использовать законы и логическую дедукцию.

Основой, базисом объяснения выступает один или несколько общих законов, а также описание конкретных условий, в которых протекает объясняемое явление. Из этого базиса нужно с помощью дедукции (логического или математического вывода) получить суждение, которое объясняет данное явление. Иными словами: чтобы объяснить какое-либо явление, его нужно подвести под один или несколько общих законов, применив их в определенных конкретных условиях.

Вот один из примеров, который позволяет пояснить логику этого метода. Положим, вы оставили на ночь автомобиль во дворе и утром увидели, что у него лопнул радиатор. Как объяснить, почему это произошло? В основу объяснения входят два общих закона: вода при отрицательной температуре превращается в лед; объем льда больше объема воды. Конкретные условия здесь таковы: ночью температура упала ниже нуля; вы оставили автомобиль на улице, не слив воду из радиатора. Из всего этого можно сделать вывод: ночью вода в радиаторе замерзла, и лед разорвал трубки радиатора.

Поппер и Гемпель доказывали, что такая модель подходит не только для объяснения, но и для предсказания фактов (а ученые часто предсказывают еще не наблюдавшиеся события, чтобы затем обнаружить их в наблюдении или эксперименте). Так, в нашем примере мы могли бы не ждать до утра, а, вспомнив известные со школы законы физики, предвидеть поломку радиатора и вовремя слить из него воду.

Считается, что объяснение через "охватывающие законы" является основным в науках о природе. Однако ученые используют и другие методы, а в некоторых науках, прежде всего в истории и близких к ней гуманитарных дисциплинах, применимость этой схемы объяснения вообще вызывает вопрос, поскольку в этих науках не существует общих законов.

Критерии демаркации науки и не-науки

В приведенном выше отрывке из работы В.И. Вернадского следует обратить внимание на то, что ученый подчеркивает существенные отличия научного знания от построений философии, религиозной мысли, от повседневного знания. В философии науки проблема разграничения науки и не-науки называется проблемой демаркации (от англ. demarcation — разграничение) и является одной из центральных.

Почему она важна? Наука пользуется в обществе заслуженным авторитетом, и люди доверяют знанию, которое признается "научным". Они считают его достоверным и обоснованным. Но вполне вероятно, что далеко не все, что называется научным или претендует на этот статус, на самом деле отвечает критериям научности. Это могут быть, например, скороспелые, "некачественные" гипотезы, которые их авторы выдают за вполне доброкачественный товар. Это могут быть "теории" людей, которые настолько увлечены своими идеями, что не внемлют никаким критическим аргументам. Это и внешне наукообразные конструкции, с помощью которых их авторы объясняют строение "мира в целом" или "всю историю человечества". Существуют и идеологические доктрины, которые создаются не для объяснения объективного положения дел, а для объединения людей

вокруг определенных социально-политических целей и идеалов. Наконец, это многочисленные учения парапсихологов, астрологов, "нетрадиционных целителей", исследователей неопознанных летающих объектов, духов египетских пирамид, Бермудского треугольника и т. п. — то, что обычные ученые называют паранаукой или псевдонаукой.

Можно ли все это отграничить от науки? Большинство ученых считает это важным, но не слишком сложным вопросом. Обычно они говорят: это не соответствует фактам и законам современной науки, не вписывается в научную картину мира. И, как правило, оказываются правы. Но сторонники перечисленных учений могут привести встречные аргументы, например, могут напомнить, что открывший законы движения планет Кеплер был одновременно астрологом, что великий Ньютон всерьез занимался алхимией, что известный русский химик, академик А.М. Бутлеров горячо поддерживал парапсихологию, что Французская академия села в лужу, когда в XVIII в. объявила неосуществимыми проекты движения паровых машин по рельсам и ненаучными свидетельства о падении метеоритов на землю. В конце концов, говорят эти люди: "Докажите, что наши теории ошибочны, что они не согласуются с фактами, что собранные нами свидетельства неверны!"

Если бы ученые взялись это доказывать, им не хватило бы ни сил, ни терпения, ни времени. И вот здесь на помощь могут прийти философы науки, которые предлагают существенно иную стратегию решения проблемы демаркации. Они могут сказать: "О ваших теориях и свидетельствах нельзя говорить, что они верны или ошибочны. Хотя на первый взгляд они и напоминают научные теории, на самом деле они устроены иначе. Они не являются ни ложными, ни истинными, они — бессмысленны, или, говоря несколько мягче, лишены познавательного значения. Научная теория может быть ошибочной, но она при этом остается научной. Ваши же "теории" лежат в иной плоскости, они могут играть роль современной мифологии или фольклора, могут положительно влиять на психическое состояние людей, внушать им некую надежду, но к научному знанию они не имеют никакого отношения".

Первым критерием, по которому можно судить об осмысленности того или иного понятия или суждения, является известное еще Юму и

Канту требование соотнесения этого понятия с опытом. Если в чувственном опыте, в эмпирии невозможно указать какие-либо объекты, которые это понятие означает, то оно лишено значения, оно является пустым звуком. В XX веке у позитивистов Венского кружка это требование получило название принципа верифицируемости: понятие или суждение имеет значение только тогда, когда оно эмпирически проверяемо.

Когда парапсихолог, астролог или "целитель" с умным видом вещает о "биополях", "силах Космоса", "энергетиках", "аурах" и прочих таинственных явлениях, то можно спросить его: а есть ли, собственно говоря, нечто эмпирически фиксируемое, так или иначе наблюдаемое, что стоит за этими словами? И выясняется, что ничего подобного нет, а стало быть, все эти слова лишены значения, они бессмысленны. Они ведут себя в этом псевдонаучном языке подобно вполне осмысленным словам, на самом деле являясь словами-пустышками, лишенным значения набором звуков. В качестве таковых они не должны входить в язык рационально мыслящих и признающих значимость науки людей. Здесь можно провести такую аналогию. Представьте себе, что некто раздобыл себе военную форму, научился ее молодецки носить, отдавать честь и поворачиваться кругом. Он ведет себя везде как военный человек, бесплатно ездит в трамвае, знакомясь с девушками, представляется курсантом. Но опытный старшина выгонит этого мошенника из строя, несмотря на то, что его поведение внешне похоже на поведение военного. Точно так же для соблюдения чистоты рядов научного знания нужно "выгнать" из них все понятия, не удовлетворяющие упомянутому критерию научности.

В современной литературе по философии науки можно встретить утверждения, что критерий верифицируемости груб и неточен, что он слишком сужает сферу науки. Это верно, но с той оговоркой, что в очень многих ситуациях данный критерий позволяет в первом приближении отделить научные суждения от спекулятивных конструкций, псевдонаучных учений и шарлатанских апелляций к таинственным силам природы.

Критерий верификации начинает давать сбои в более тонких случаях. Возьмем, например, такие влиятельные учения, как марксизм и психоанализ. И Маркс, и Фрейд считали свои теории научными, таковыми их считали и их многочисленные последователи. Нельзя

отрицать и того, что многие выводы этих учений подтверждались — верифицировались — эмпирическими фактами: реально наблюдаемым ходом социально-экономических процессов в одном случае, клинической практикой — в другом. Но все же нашлось немало ученых и философов, которые интуитивно ощущали, что эти теории нельзя без оговорок зачислять в разряд научных. Наиболее последовательно попытался это доказать К. Поппер.

Еще будучи студентом, он глубоко интересовался марксизмом и психоанализом, сотрудничал с создателем одного из вариантов психоанализа А. Адлером. Но вскоре у Поппера стали возникать сомнения в научности этих учений. "Я обнаружил, — пишет он, — что те из моих друзей, которые были поклонниками Маркса, Фрейда и Адлера, находились под впечатлением некоторых моментов, общих для этих теорий, в частности, под впечатлением их явной объяснительной силы. Казалось, эти теории способны объяснить практически все, что происходило в той области, которую они описывали. Изучение любой из них как будто бы приводило к полному духовному перерождению или к откровению, раскрывающему наши глаза на новые истины, скрытые от непосвященных. Раз ваши глаза однажды были раскрыты, вы будете видеть подтверждающие примеры всюду: мир полон верификациями теории. Все, что происходит, подтверждает ее. Поэтому истинность теории кажется очевидной, и сомневающиеся в ней выглядят людьми, отказывающимися признать очевидную истину либо потому, что она несовместима с их классовыми интересами, либо в силу присущей им подавленности, не понятой до сих пор и нуждающейся в лечении"^[112].

Размышляя над этой ситуацией, Поппер пришел к выводу, что нетрудно получить верификации, эмпирические подтверждения почти любой умело скроенной теории. Но подлинно научные теории должны выдерживать более серьезную проверку. Они должны допускать рискованные предсказания, т. е. из них должны выводиться такие факты и следствия, которые, если они не наблюдаются в действительности, могли бы опровергнуть теорию. Верифицируемость, которую выдвигали члены Венского кружка, нельзя считать, по Попперу, критерием научности. Критерием демаркации науки и не-науки является фальсифицируемость — принципиальная опровержимость любого утверждения, относимого к

науке. Если теория построена так, что ее невозможно опровергнуть, то она стоит вне науки. Именно неопровержимость марксизма, психоанализа, астрологии, связанная с расплывчатостью их понятий и умением их сторонников истолковывать любые факты как подтверждающие их взгляды, делает эти учения ненаучными.

Настоящая же наука не должна бояться опровержений: рациональная критика и постоянная коррекция фактами является сутью научного познания. Опираясь на эти идеи, Поппер предложил весьма динамичную концепцию научного знания как непрерывного потока предположений (гипотез) и их опровержений. Развитие науки он уподобил дарвиновской схеме биологической эволюции. Постоянно выдвигаемые новые гипотезы и теории должны проходить строгую селекцию в процессе рациональной критики и попыток опровержения, что соответствует механизму естественного отбора в биологическом мире. Выживать должны только "сильнейшие теории", но и они не могут рассматриваться как абсолютные истины. Все человеческое знание имеет предположительный характер, в любом его фрагменте можно усомниться, и любые положения должны быть открыты для критики.

Роль парадигм в науке

Попперовский образ развивающегося знания точнее, чем статичная стандартная концепция, соответствовал динамичной истории науки. Однако далеко не все исследователи были согласны с этой картиной научного прогресса, поскольку в ней отсутствовало объяснение моментов стабильности, устойчивости в научной деятельности, которые ощущает любой ученый.

Наиболее ярко это показал Т. Кун в книге "Структура научных революций", ставшей, пожалуй, самой популярной работой по философии науки в XX в.

Томас Кун (1922–1995) — американский историк и философ науки, первоначально изучал теоретическую физику в Гарвардском университете, но в конце учебы увлекся историей науки. Его первая книга, посвященная коперниканской революции, вышла в 1957 г. Опубликованная в 1962 г. "Структура научных революций" стала

бестселлером, была переведена на многие языки и неоднократно переиздавалась, в том числе дважды, в 1975 и 1977 гг., вышла на русском языке. В этой книге Кун ввел понятия, которые затем широко вошли в язык науки: "парадигма", "научное сообщество", "нормальная наука". В последующие годы он участвовал в многочисленных дискуссиях, связанных с его концепцией науки, а также занимался историей возникновения квантовой механики.

Если для Поппера догматизм как противоположность критицизму суть то, что превращает науку в псевдонауку или метафизику, то для Куна определенного рода догматизм, твердая приверженность хорошо обоснованным и плодотворным системам взглядов — необходимое условие научной работы. Одна из его работ так и называлась — "Функция догмы в научном исследовании". Наиболее успешно получение и расширение знания, с его точки зрения, происходит не тогда, когда ученые вовлечены в попперовские критические дискуссии, а когда сплоченная единством взглядов и основных идей (можно сказать, догм) группа специалистов занимается планомерным и настойчивым решением конкретных научных задач. Эту форму исследования Кун называл "нормальной наукой" и считал ее очень важной для понимания существа научной деятельности.

Для Куна существенно то, что наукой занимаются не в одиночку; молодой человек превращается в ученого после длительного изучения своей области знания — на студенческой скамье, в аспирантуре, в лаборатории под надзором опытного ученого. В это время он изучает примерно те же классические работы и учебники, что и его коллеги по научной дисциплине, осваивает одинаковые с ними методы исследования. Собственно, здесь-то он и приобретает тот основной запас "догм", с которым затем приступает к самостоятельным научным исследованиям, становясь полноценным членом "научного сообщества".

"Парадигмой" (от др. греч. *paradeigma* — образец) в концепции Куна называется совокупность базисных теоретических взглядов, классических образцов выполнения исследований, методологических средств, которые признаются и принимаются как руководство к действию всеми членами "научного сообщества". Нетрудно заметить, что все эти понятия оказываются тесно связанными: научное

сообщество состоит из тех людей, которые признают определенную научную парадигму и занимаются нормальной наукой.

В зрелых научных дисциплинах — физике, химии, биологии и других — в период их устойчивого, нормального развития может быть только одна парадигма. Например, в физике таковой была ньютоновская парадигма, на языке которой ученые говорили и думали с конца XVII до конца XIX в. Поэтому большинство ученых освобождено от размышлений о самых фундаментальных вопросах своей дисциплины: их уже "решила" парадигма. Главное внимание ученых направлено на исследование небольших конкретных проблем, в терминологии Куна — "головоломки". Любопытно, что приступая к таким проблемам, ученые уверены, что при должной настойчивости им удастся разрешить "головоломку". Почему? Потому что на основе принятой парадигмы уже удалось решить множество подобных проблем. Парадигма задает общий контур решения, а ученому остается лишь проявить свои мастерство и изобретательность в важных и трудных, но частных моментах.

Если бы в книге Куна было только это описание "нормальной науки", его признали бы пусть и реалистичным, но весьма скучным и лишенным романтики бытописателем науки. Но длительные этапы нормальной науки в его концепции прерываются краткими, однако полными драматизма периодами смуты и революций в науке — периодами смены парадигм.

Эти времена подступают незаметно: ученым не удается решить одну головоломку, затем другую и т. п. Поначалу это не вызывает особых опасений, никто не заявляет, что парадигма фальсифицирована. Ученые откладывают эти аномалии (так Кун называет нерешенные головоломки и не укладывающиеся в парадигму явления) на будущее, надеются усовершенствовать свои методики и т. п. Однако когда число аномалий становится слишком большим, ученые особенно молодые, еще не до конца сросшиеся в своем мышлении с парадигмой начинают терять доверие к старой парадигме и пытаются найти контуры новой.

Начинается период кризиса в науке, бурных дискуссий, обсуждения фундаментальных проблем. Научное сообщество часто расслаивается в этот период, новаторам противостоят консерваторы, старающиеся спасти прежнюю парадигму. В этот период многие

ученые перестают быть "догматиками", они становятся чуткими к новому, пусть даже незрелым, идеям. Они готовы пойти за теми, кто, по их мнению, выдвигает гипотезы и теории, которые смогут постепенно перерасти в новую парадигму. Наконец такие теории действительно находятся, большинство ученых опять консолидируются вокруг них и начинают с энтузиазмом заниматься "нормальной наукой", тем более что новая парадигма сразу открывает огромное поле нерешенных задач.

Таким образом, окончательная картина развития науки, по Куну, приобретает следующий вид: длительные периоды поступательного развития и накопления знания в рамках одной парадигмы сменяются краткими периодами кризиса, ломки старой и поиска новой парадигмы. Переход от одной парадигмы к другой Кун сравнивает с обращением людей в новую религиозную веру, во-первых, потому, что этот переход невозможно объяснить логически и, во-вторых, потому, что принявшие новую парадигму ученые воспринимают мир существенно иначе, чем раньше: даже старые, привычные явления они видят как бы новыми глазами.

Методология научно-исследовательских программ

Концепция Куна стала очень популярной и стимулировала дискуссии и дальнейшие исследования в философии науки. Хотя многие философы и признавали его заслуги в описании смены периодов устойчивого развития науки и научных революций, мало кто принимал его социально-психологические объяснения этих процессов.

Наиболее глубоким и последовательным критиком концепции смены парадигм стал последователь Поппера И. Лакатос, который также разработал одну из лучших моделей философии науки — методологию научно-исследовательских программ.

Имре Лакатос (1922–1974) родился в Венгрии, диссертацию по философским вопросам математики написал в Московском университете. В конце 40-х годов за диссидентские взгляды провел два года в тюрьме. После венгерских событий 1956 г. эмигрировал, работал в Лондонской школе экономики и политических наук, где стал наиболее ярким среди последователей Поппера. Лакатоса называли

"рыцарем рациональности", поскольку он отстаивал принципы критического рационализма и полагал, что большинство процессов в науке допускает рациональное объяснение. Подробнее с его взглядами можно познакомиться по вышедшим на русском языке книгам "Доказательства и опровержения" (1967) и "Фальсификация и методология научно-исследовательских программ" (1995).

Основным для Лакатоса стало объяснение значительной устойчивости и непрерывности научной деятельности — того, что Кун называл "нормальной наукой". Концепция Поппера не давала такого объяснения, поскольку, согласно ей, ученые должны фальсифицировать и немедленно отбрасывать любую теорию, не согласующуюся с фактами. С точки зрения Лакатоса, такая позиция является "наивным фальсификационизмом" и не соответствует данным истории науки, показывающим, что теории могут существовать и развиваться, несмотря на наличие множества "аномалий" (противоречащих им фактов).

Это обстоятельство, по мнению Лакатоса, можно объяснить, если сравнивать с эмпирией не одну изолированную теорию, а серию сменяющихся теорий, связанных между собой едиными основополагающими принципами. Такую последовательность теорий он и назвал научно-исследовательской программой.

Эта программа имеет следующую структуру.

Жесткое ядро программы — это то, что является общим для всех ее теорий. Это метафизика программы: наиболее общие представления о реальности, которую описывают входящие в программу теории; основные законы взаимодействия элементов этой реальности; главные методологические принципы. Например, жестким ядром ньютоновской программы в механике было представление о том, что реальность состоит из частиц вещества, которые движутся в абсолютном пространстве и времени в соответствии с тремя известными ньютоновскими законами и взаимодействуют между собой согласно закону всемирного тяготения. Работающие в определенной программе ученые принимают ее метафизику, считая ее адекватной и неproblemатичной. Но, в принципе, могут существовать и иные метафизики, определяющие альтернативные исследовательские программы. Так, в XVII в. в механике наряду с ньютоновской

существовала картезианская программа, метафизические принципы которой существенно отличались от ньютоновских.

Негативную эвристику составляет совокупность вспомогательных гипотез, которые предохраняют ядро программы от фальсификации, от опровергающих фактов. Это "защитный пояс", принимающий на себя огонь критических аргументов.

Позитивная эвристика представляет собой стратегию выбора первоочередных проблем и задач, которые должны решать ученые. Наличие позитивной эвристики позволяет им определенное время игнорировать критику и аномалии и заниматься конструктивными исследованиями. Обладая такой стратегией, ученые вправе заявлять, что они еще доберутся до непонятных и потенциально опровергающих программу фактов и что существование таких аномалий не является поводом для отказа от программы.

В рамках успешно развивающейся программы удастся разрабатывать все более совершенные теории, которые объясняют все больше и больше фактов. Именно поэтому ученые склонны к устойчивой позитивной работе в рамках подобных программ, допуская определенный догматизм в отношении к их основополагающим принципам. Однако это не может продолжаться бесконечно. Со временем эвристическая сила программы начинает ослабевать, и перед учеными возникает вопрос о том, стоит ли продолжать работать в ее рамках.

Лакатос считает, что ученые могут рационально оценивать возможности программы и решать вопрос о продолжении или отказе от участия в ней (в отличие от Куна, для которого такое решение представляет собой иррациональный акт веры). Он предлагает следующий критерий рациональной оценки "прогресса" и "вырождения" программы.

Программа, состоящая из последовательности теорий $T_1, T_2 \dots T_{n-1} T_n$, прогрессирует, если:

T_n объясняет все факты, которые успешно объясняла T_{n-1} ;

T_n охватывает большую эмпирическую область, чем предшествующая теория T_{n-1} ;

часть предсказаний из этого дополнительного эмпирического содержания T_n подтверждается.

Иначе говоря, в прогрессивно развивающейся программе каждая следующая теория должна успешно предсказывать новые факты.

Если же новые теории не в состоянии успешно предсказывать дополнительные факты, то программа является "стагнирующей", или "вырождающейся". Обычно такая программа лишь задним числом истолковывает факты, которые были открыты в рамках других, более успешных программ.

На основе этого критерия ученые могут установить, прогрессирует или нет их программа. Если она прогрессирует, то рационально будет придерживаться ее, если же она вырождается, то разумно попытаться разработать новую программу или же перейти на позиции уже существующей и прогрессирующей альтернативной программы.

В своих работах Лакатос доказывал, что в истории науки очень редко встречаются периоды безраздельного господства одной программы (парадигмы), как это утверждал Кун. Обычно в любой научной дисциплине существует несколько альтернативных научно-исследовательских программ. Конкуренция между ними, взаимная критика, чередование периодов расцвета и упадка программ придают развитию науки тот реальный драматизм научного поиска, который отсутствует в куновской монопарадигмальной "нормальной науке".

Что может дать изучение философии науки? Из предшествующего ясно: эта область философии не предлагает готовых рецептов и методов решения конкретных научных проблем. Научное исследование слишком разнообразно и исторически изменчиво, чтобы свод таких рецептов мог представлять какую-либо ценность. Философия науки помогает углубить наше представление о природе познания. Ее задача состоит в рациональной реконструкции сложных и до конца нерационализируемых процессов роста научного знания.

Для дополнительного чтения

Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

Философия и методология науки. М., 1996.

Глава 4. Мировоззрение, категории философии и научная картина мира

Слово "мировоззрение" широко употребляется в обычном языке и в философских дискуссиях, и его смысл представляется достаточно ясным. Однако одно дело знать, как это слово осмысленно использовать в своей речи, и совсем другое — понимать, какая сеть взаимосвязанных понятий и содержаний, скрывается за ним. Об этом говорит хотя бы наличие многочисленных и отличных друг от друга определений того, что составляет суть мировоззрения. Этот феномен отличается значительным многообразием культурно-исторических форм и способов выражения. Воспользуемся для начала достаточно стандартным его определением из философского словаря: "Мировоззрение — система представлений о мире, о месте в нем человека, об отношении человека к окружающей его действительности и к самому себе, а также обусловленные этими представлениями основные жизненные позиции и установки людей, их убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации. Мировоззрение — способ духовно-практического освоения мира человеком в единстве его теоретического и практического отношения к действительности. В мировоззрении находит выражение система категорий культуры — обобщенная модель человеческого мира"^[113]. Нетрудно видеть, сколь многое предполагается в таком понимании мировоззрения: это и его системность, и его осознанность в представлениях и принципах, и представленность в нем того, что по сути своей трудно, если вообще возможно, охватить неким единым взором, — мира и человека. Поэтому важно и интересно рассмотреть, как складываются и чем обусловлены основные типы мировоззрений, как они выражаются в философии и науке.

Философия как теоретическое мировоззрение.

Вряд ли можно спорить с тем, что философские взгляды играют важную роль в мировоззрении людей. Значительность этой роли

нередко побуждает к тому, чтобы саму философию понять и определить с помощью отсылки к мировоззрению: представить ее, например, как теоретическую форму мировоззрения, или как способ его обоснования, или как его теоретическое ядро. Хотя такую позицию разделяют далеко не все философы, она имеет основания и широко распространена в обществе.

Вместе с тем ясно, что мировоззрение людей начинает складываться в процессе их непосредственной жизнедеятельности и общении между собой. Исторически на формирование мировоззрения людей огромное влияние оказывали мифология и религия, искусство и развитие научных знаний. В индивидуальном развитии личности мировоззрение формируется поначалу на дотеоретическом уровне — в ходе освоения родного языка, духовной культуры, приобретения жизненного опыта. Мировоззренческий выбор человека — это прежде всего его духовно-практический выбор. Философия может способствовать осознанности этого выбора, упрочению его, предоставляя к использованию в этих целях выработанный в ней достаточно развитый язык, на котором мировоззренческие проблемы обстоятельно обсуждались и обсуждаются, а также получают свое обоснование. Поэтому можно сказать, что разработанное и теоретически обоснованное мировоззрение, как правило, складывается при участии философии. Нужда в обращении к философии, к ее языку и методам отвечает, таким образом, потребности в осознании и обосновании мировоззренческого выбора с помощью доводов разума. Она приобретает особо властный характер в тех случаях, когда мировоззренческие позиции утрачивают цельность и непосредственную достоверность, когда возникают напряжения и рассогласования в жизни общества и человека, становятся очевидными конфликты в культурных системах и социальных институтах.

Сказанное не следует понимать так, что философия предлагает человеку уже готовое мировоззрение. Реальная картина такова, что и здесь требуется выбор, поскольку в самой философии существует целый спектр мировоззренческих позиций. С самого зарождения философии в ней существовал мировоззренческий плюрализм — разнообразие направлений и школ, которые вели между собой спор по принципиальным вопросам понимания природы, человека и его сознания. Но все эти позиции — материалистическая или

идеалистическая, рационалистическая или иррационалистическая и т. п. — представлены в философии в достаточно целостных, продуманных и отточенных в длительных философских дискуссиях формах. Но даже обращаясь к тем или иным философским концепциям, используя их при решении мировоззренческих проблем, приходится вносить в эти концепции большие или меньшие изменения, адаптируя, приспособливая их к существованию новых задач. Поэтому такого рода деятельность включает в себя творческий импульс, возникающий на пересечении стремления к конкретности и действенности мировоззрения и неизбежной абстрактности мировоззренческих построений философии.

Развитие философского мировоззрения в историческом плане соотносилось с последовательной сменой доминирующих общекультурных типов мировоззрения мифологического, религиозного и рационально-научного. Конечно, это нельзя понимать так, что один из этих типов полностью вытесняет другие. И в современной культуре функционирует множество мифологических по своей сути представлений, а религиозное и научное мировоззрение вполне могут сосуществовать друг с другом, поскольку они выполняют разные функции в человеческой жизни. Вместе с тем факт доминирования того или иного типа не подлежит сомнению. Так, наше время отмечено определяющим значением рационально-научного мировоззрения.

Каким же образом философии удастся способствовать преодолению фрагментарности человеческих знаний и достигать неких целостных представлений о мире? Во-первых, в философско-теоретическом мировоззрении осуществляется, как правило, синтез онтологических и познавательных принципов, а также ценностных ориентиров, которыми руководствуется человек. Во-вторых, в философии центральная мировоззренческая проблема — отношение "мир-человек" — рассматривается в предельно общем виде, что позволяет под различными "образами мира" выявлять еще более общие — категориальные системы и основания. Остановимся в качестве иллюстрации к сказанному на краткой характеристике материализма, идеализма и дуализма, представляющих собой группу конфликтующих между собой философских мировоззрений.

Одной из центральных философско-мировоззренческих проблем является вопрос об отношении материи и сознания. Он имеет несколько сторон. Во-первых, это вопрос о том, что в этом отношении является исходным и самостоятельно существующим (говоря языком традиционной философии — что тут является субстанцией)? Во-вторых, важным ответвлением этого вопроса является так называемая "психофизическая проблема": как связаны состояния сознания человека — его чувства и эмоции, его представления и мысли — с состояниями его мозга как материального объекта — частицы живой материи, находящейся в черепной коробке; может ли и как именно сознание причинно воздействовать на тело человека — почему наше решение почесать затылок может привести нашу руку в необходимое для этого движение. В-третьих, может ли обладающий сознанием человек получить знание о материальных объектах, или же сознанию доступно достоверное знание только о самом себе?

Необходимо отметить, что вопросы, подобные только что сформулированным, волновали людей задолго до появления философии и науки. Первые ответы на них можно обнаружить в мифологическом мышлении, затем в религиозных учениях. И в самом обычном житейском опыте отражается наше понимание отношения души и тела. Это понимание проникает в философию и преобразуется в ней в соответствии с вырабатываемыми философами способами осмысления сути бытия и используемыми для этого категориями и понятиями.

Основных таких фундаментальных категорий три. Это — субстанция, материя и сознание (душа). Категория субстанции в философии применяется для обозначения того, что существует благодаря самому себе, а не благодаря чему-то другому. Категория материи выражает идею основы, субстрата телесного мира. Категория сознания — идею общей основы тех психических явлений и процессов, которые человек находит в себе и проявления которых он наблюдает в поведении других людей.

На протяжении долгой истории философии и постоянного спора в ней различных учений и школ было предложено множество решений проблемы взаимоотношения души и тела, сознания и материи. Здесь

не хватит места даже их просто перечислить. Вместе с тем они, так или иначе, тяготеют к трем главным направлениям, различие между которыми определяется тем отношением, в котором полагаются понятия материи и сознания к категории субстанции.

Первое решение возникает тогда, когда материя принимается за единое основание всего существующего, т. е. трактуется в качестве субстанции. Такая позиция называется материализмом. Это учение о том, что все существующее в мире является материей, а то, что мы называем душой, сознанием, мышлением, суть или движение самых маленьких и легких атомов, как это думал Демокрит, или организация и взаимодействие нейронных структур мозга, как это считают современные материалисты. Сознание в категориальном отношении осмысливается при этом как род материального, либо как особое его свойство или функция.

Если же в качестве субстанции принимается так или иначе понимаемое сознание, то возникает идеализм. Это учение обосновывает тезис, что в основе всего существующего во Вселенной лежат идеи, как этому учил Платон, или же, как доказывал Лейбниц, что все состоит из монад — атомов, но не материальных, а обладающих той или иной степенью сознания. Материя при этом толкуется либо как зависимый от сознания род сущего, либо как особая форма существования духа, его собственное порождение. Существовал и вариант субъективного идеализма, который в крайней своей форме отстаивался британским философом первой половины XVIII в. Дж. Беркли, доказывавшим, что все, что нас окружает есть только совокупности наших восприятий, и что эти восприятия есть единственное, что мы можем знать. Здесь тела, вместе с присущими им свойствами, отношениями и пр., трактовались в качестве лишь комплексов ощущений.

Наконец, существуют и учения о двух субстанциях: в них утверждается, что тело и душа, материя и сознание есть два принципиально различных и независимых друг от друга вида бытия, т. е. две самостоятельных субстанции. Такая позиция называется дуализмом. Стоит заметить, что она ближе всего стоит к нашему обычному здравому смыслу. В самом деле, мы обычно уверены в том, что у нас есть и сознание, и тело; и что хотя они как-то согласуются между собой, различие между мыслями, чувствами и такими

материальными вещами, как камни или столы, слишком велико, чтобы отнести их к одному роду сущего. Это разведение до противоположности материального и относящегося к сознанию дается относительно легко, однако затем в дуализме возникает главная и по существу неразрешимая проблема, которая состоит в том, чтобы объяснить, как столь отличные по свойствам сознание и материя способны к согласованным взаимоотношениям друг с другом. Ведь в качестве субстанциональных начал, т. е. начал независимых, они, согласно приданному им категориальному статусу, не могут влиять друг на друга и взаимодействовать между собой. Дуалистические версии трактовки отношения сознания и материи вынуждены либо допускать такое взаимодействие в некоторых особых случаях, либо предполагать предустановленную гармонию в согласованном изменении духа и материи. Позже мы специально остановимся на основных современных подходах к анализу психофизической проблемы.

Здесь уместно сказать несколько слов о весе и значении философско-мировоззренческих позиций по поводу отношения материи и сознания, поскольку этому вопросу еще не так давно в нашей стране придавалось большое значение. Дело в том, что материализм в нашей философии, особенно в учебной, тесно ассоциировался с марксизмом. Вернее, марксизм как особый, "диалектический материализм" рассматривался как высшая форма развития материалистической линии в философии. Соответственно этому, вопрос об отношении материи и сознания рассматривался как главный вопрос философии, от решения которого тем или иным философом прямо зависела и оценка содержания учения этого философа, и его социально-политическая позиция.

В диалектическом материализме считалось, что основной вопрос философии — это вопрос о соотношении материи и сознания, бытия и духа. Впервые в таком виде он был сформулирован Ф.Энгельсом в работе "Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии". Все философы так или иначе классифицировались как материалисты или идеалисты в зависимости от того, как они решали этот вопрос. Например, уже в античной философии выделялись две основные "линии" — материалистическая "линия Демокрита" и идеалистическая "линия Платона". Эти линии затем прослеживались

во всей последующей философии, а борьба между ними представлялась стержнем всего философского развития.

В решении различных сторон вопроса об отношении материи и сознания, духа и природы позиция диалектического материализма была вполне оптимистической. Признавалась познаваемость мира и отрицалось существование каких-либо принципиальных границ для его постижения. Объявлялось также, что и предшествующие материалисты, как правило, считали, что мир познаваем. А вот идеалистов, особенно представителей субъективного идеализма, отличает склонность к скептической позиции, они якобы тяготеют к агностицизму отрицанию возможности познания мира.

Далее, объявлялось, что для философов-материалистов типична опора на научное знание, что они выражают интересы передового слоя людей своей эпохи, что они отстаивают демократические политические взгляды. Напротив, философы-идеалисты, как правило, являются сторонниками религии, а по своей социально-политической позиции обычно относятся к консерваторам.

Следует отметить, что все это — весьма грубый и упрощенный взгляд на суть философии и неоправданное сближение философского мировоззрения с социально-политической идеологией.

Очень многие философы, среди них величайшие, например, Декарт или Кант, предпочитали оставаться в стороне от политической жизни, поскольку их занимали более глубокие и абстрактные проблемы. Но и у философов, более активно проявлявших свой политический темперамент, мы не обнаружим устойчивых корреляций между их материализмом или идеализмом и их верой в науку или в передовые политические идеи. Действительно, величайшего идеалиста Платона можно отнести к политическим консерваторам, но он высоко ставил науку, особенно математику. Среди античных материалистов были демократы, но их не занимала проблема освобождения рабов. Один из самых последовательных материалистов Нового времени англичанин Томас Гоббс, который считал, что все наши чувства и идеи есть только движения мельчайших частиц в нашей нервной системе, написал классический трактат по политической философии "Левиафан", в котором отстаивал необходимость режима абсолютной монархии. Несколькими десятилетиями позже его соотечественник Джон Локк, которого можно отнести к дуалистам, своими

политическим работами заложил основы современных концепций правового государства, либерализма и демократии. Это лишь несколько примеров из множества возможных, которые можно привести в опровержение тезиса об однозначной связи философского и социально-политического мировоззрений.

Следует также отметить, что реальное содержание текстов философов от древности до наших дней вовсе не свидетельствует, что вопрос об отношении материи и сознания выступает в них основным. Но, конечно же, его нельзя игнорировать только лишь потому, что ему был придан столь "священный" характер в догматическом марксизме, видевшем в любом идеалисте или дуалисте потенциального "классового врага". Наиболее предметно и с определенными практическими аспектами (связанными с решением проблемы "Может ли мыслить вычислительная машина?") этот вопрос предстает в психофизической проблеме отношения сознания и мозга.

Сознание и мозг

У истоков современной трактовки психофизической проблемы стоял Р. Декарт, который дал ей истолкование, столь глубоко закрепившееся в философии и науке, что его и в наше время можно считать доминирующим.

Декарт учил, что существуют два рода субстанций — мыслящая, представленная человеческими сознаниями, и телесная. Эти две субстанции или два мира принципиально отличаются друг от друга. Если вещи и события телесного, физического мира пространственны и доступны внешнему наблюдению, то сознание и события, происходящие в нем непространственны, не доступны публичному наблюдению и могут осознаваться посредством внутреннего опыта только самим обладателем сознания. Все бы было ясно, если в мире не существовало бы человеческих существ, представляющих собой сочетание этих двух субстанций — тела и сознания, разума, которые должны каким-то образом взаимодействовать между собой. При этом человеческие тела, в том числе и мозг, как это считали Декарт и его многочисленные последователи, подобно всему остальному в телесном мире функционируют в соответствии со строгими

механическими причинными законами, т. е. являются очень сложными материальными машинами. Тогда как сознания подчинены своим особым законам душевной жизни. В результате картезианского дуализма материи и сознания мы получаем картину, в которой человеческое существо предстает как "дух в машине".

При такой постановке психофизической проблемы возникает целый ряд труднейших вопросов. Как связаны наши тела и наши бестелесные мысли? Ведь в обычной жизни мы убеждены, что наши мысли и чувства могут оказывать причинное воздействие на тела физического мира. Например, я захотел ударить по мячу, и вот моя нога пришла в движение, а мяч полетел в футбольные ворота. Но как это совершенно бестелесные желания и мысли могут физически, химически или каким-либо еще способом воздействовать на материальные нервы и мышцы? Разве они обладают способностью обвиваться вокруг нервных пучков, проникать сквозь стенки клеток мозга? А как наше сознание может "наблюдать" из своей телесной машины окружающий мир? Такого рода вопросов невозможно избежать, но на них в рамках последовательного дуализма невозможно и ответить.

Сторонники же идеализма фактически обходили все эти вопросы, просто утверждая, что человеческая личность есть только "сознание", только "дух", к которым телесно-физиологическое и биологическое в человеке не имеет особого отношения. Однако в наши дни такое решение мало кого может удовлетворить, поэтому большинство обсуждающих психофизическую проблему философов придерживаются того или иного варианта материализма.

Наиболее последовательным и крайним вариантом материалистического подхода к проблеме "сознание-тело" является так называемая теория тождества, согласно которой наши ощущения, восприятия и мыслительные процессы тождественны определенным состояниям мозга. Сразу же может возникнуть вопрос: как же так может быть, ведь мы ясно видим, что состояния сознания совсем не похожи на состояния мозга. Однако сторонники теории тождества отвечают на это, что для описания сознания мы пользуемся представлениями "народной психологии" с ее устарелым обыденным языком (который в будущем будет сменен языком нейрофизиологии) и к тому же систематически заблуждаемся, видя две вещи там, где в

действительности есть лишь одна. Здесь можно привести такую аналогию. Известно, что перед самым заходом солнца на небе можно видеть очень яркую звезду. Ее с древних времен называли "вечерней звездой". Но столь же яркую звезду видно и сразу после восхода солнца. Древние люди часто называли ее "утренней звездой". В течение долгого времени люди не понимали, что две эти звезды, появляющиеся в разных частях небосвода, на самом деле тождественны друг другу и представляют собой одно и то же небесное тело. Так же и состояния сознания могут быть тождественными состояниям мозга, а современная наука должна показать, что так оно и есть, как когда-то астрономия доказала, что "вечерняя звезда" и "утренняя звезда" — это одна и та же планета Венера.

Но такой последовательный материализм не является самой распространенной позицией. Все же, описывая свои собственные проявления сознания и разумную деятельность других людей, мы применяем существенно иной язык, чем при описании телесных органов, пусть даже столь сложных, как человеческий мозг. Явления сознания также обладают свойствами, из-за которых их трудно представить только лишь оборотной стороной материальных вещей. Одним из главных таких свойств является то, что современные философы называют интенциональностью. Это свойство, благодаря которому наше сознание "направлено на", "указывают на" объекты и процессы в окружающем нас мире. Интенциональными являются наши восприятия и мысли, а также такие проявления сознания, как намерение и надежда, любовь и ненависть, отвращение и радость. Все они каким-то непонятным образом имеют отношение к вещам, существующим отдельно от них самих, все они говорят нечто о мире. Но как мозг, это серое вещество внутри головы, может быть "о чем-либо"? Ведь в конечном счете мозг состоит из атомов, как и все материальные вещи. Почему же совокупность этих атомов может иметь представление о других вещах, а атомы составляющие камни и деревья таким свойством не обладают?

До известной степени избежать подобных труднейших вопросов позволяет теория, которая в современной философии сознания получила название функционализма. В ней явления и процессы сознания рассматриваются не как физические состояния мозга, а как его "функциональные состояния". При этом мозг понимается как очень

сложная система, которая помимо физических свойств обладает свойствами более высокого уровня — системными и функциональными свойствами. Для более конкретного объяснения этого сторонники функционализма предполагают аналогию между мозгом и компьютером. В самом деле, все части компьютера, несомненно, чисто материальны, они сделаны из железа, меди, кремния и других веществ. Но в функционировании компьютера эти физические элементы и их состояния являются только основой для работы разнообразных и часто очень сложных программ. Вот эти-то программы и есть то, что аналогично работе сознания: психические состояния и процессы должны быть описаны как программное обеспечение сложнейшего биологического компьютера-мозга, как его "функциональная организация". И подобно тому, как компьютерные программы могут работать на разных по своему устройству компьютерах, с разными процессорами и т. п., так и сознательные процессы нельзя отождествлять с непосредственными физико-химическими или физиологическими состояниями мозга, но их можно понять как его функциональные состояния.

Разумеется, и у такого подхода есть свои слабости, главная из которых, по мнению его критиков, состоит в том, что это решение проблемы "сознание-мозг" все еще остается в рамках картезианского дуализма. Поэтому некоторые представители современной философии сознания предлагают вообще отказаться от закрепившегося в нашей культуре представления Декарта о человеке как о "духе в машине". Можно исходить, например, из того, что человек изначально есть разумное животное, способное к различным видам сознательного поведения, что личность нельзя разделять на два особых мира, и что в свете этого нужно дать новое истолкование всех основных понятий, в которых мы описываем сознание, — от простейших ощущений до самосознания и интеллектуальных процессов.

Философские категории как базовый язык мировоззрений

Из рассмотренных выше примеров видно, что различные философские мировоззрения строятся посредством придания категориального статуса тем или иным видам и характеристикам

сущего. Язык философских категорий может поэтому рассматриваться в качестве базового языка мировоззрений. Остановимся в связи с этим несколько подробнее на том, как складывалось и какие исторические изменения претерпело учение о категориях в философии.

Впервые разработанное учение о категориях предложил Аристотель в своем трактате о предельных принципах и началах бытия, который он называл "первой философией" и который позднее получил название "Метафизика". Основными вопросами, обсуждаемыми в этой работе, были следующие. К каким основным типам — "категориям" — можно отнести все существующее в мире? Каковы основные характеристики этих типов и их свойства? Что такое пространство и время? Как взаимодействуют вещи, что такое причинность?

Аристотель ввел в философию представление о том, что категории — это наиболее общие и в то же время простейшие типы объектов действительности, формы их отношений и свойств. Это своего рода алфавит мира, на основе которого можно строить затем более сложные понятия о нем. Но как обнаружить такой простейший алфавит? Аристотель предположил, что это можно сделать, анализируя язык, а именно, простейшие формы высказываний о вещах.

В результате такого анализа Аристотель установил, что все сущее можно отнести к десяти следующим категориям: сущность, количество, качество, отношение, место (пространство), время, состояние, обладание, действие, претерпевание^[114].

Аристотель далее утверждал, что относящиеся к разным категориям вещи и явления обладают разным типом бытия — первичным и производным, самостоятельным и зависимым.

Самостоятельная форма бытия заключается в том, что для своего существования объект не требует существования других объектов. Аристотель утверждал, что какой формой бытия обладают только сущности, под которыми он понимал отдельные вещи всевозможных видов. Это камни и деревья, дома и горы, лошади и люди и т. п.

Существование количеств, качеств, отношений зависит от существования сущностей: они существуют лишь постольку, поскольку сущности обладают качественными и количественными характеристиками — могут быть красными, быстрыми, иметь длину три метра и т. п. Не существует, например, "красноты" или "быстроты"

как таковых, существование этих качеств зависимо от существования сущностей, например, красного флага или быстрой лошади.

Аналогично этому, действия существуют, когда сущности действуют, поэтому они тоже зависят от сущностей. События, например, падение, существуют, поскольку с сущностью что-то происходит — дерево падает. Положения и состояния существуют, поскольку сущность пребывает в некотором положении или состоянии.

Итак, по Аристотелю, бытие многообразно, но самая важная форма существования, от которой зависят все другие, есть бытие или существование сущностей. Позднее стали говорить, что сущности являются субстанциями (т. е. тем, существование чего обусловлено ими самими). Остальные категории обозначают атрибуты — такие общие свойства, существование которых невозможно без существования самих сущностей.

Сложный вопрос возникает в связи с категориями места (пространства) и времени. Могут или не могут пространство и время существовать независимо от вещей, от сущностей? Как мы видим, Аристотель не относил их к сущностям, т. е. к самостоятельно существующим субстанциям. Позднее философы и ученые отвечали на этот вопрос по-разному, и мы еще вернемся к их ответам.

Аристотелевское учение о категориях надолго определило последующее развитие этого раздела философии. Следующий принципиальный шаг в переосмыслении категорий был сделан только в XVIII в. Иммануилом Кантом.

Как уже отмечалось в главе, посвященной эпистемологии, в Новое время философы стали считать, что вопросы онтологии невозможно разрешить, оставляя в стороне вопросы познания. Так считал и Кант, для которого онтология как философское учение о мире вне соотнесенности с анализом возможностей человеческого сознания и познания лишена смысла. Поэтому и учение о категориях как "родовых понятиях" бытия должна стать анализом того, как объекты различных видов формируются и предстают человеку в сфере его опыта. Это так, поскольку, согласно Канту, предметы опыта не только познаются, но и получают свои самые общие формы благодаря категориям человеческого восприятия и мышления (рассудка). Сам по себе набор категорий у Канта (пространство, время, количество, качество, причинность и т. п.) не столь уж принципиально отличается

от аристотелевского, но смысл их меняется существенно: из характеристик бытия самого по себе они становятся формами нашего мышления. Это существенный поворот в истолковании категорий, который оказал большое воздействие на дальнейшее развитие философии. Собственно, от Канта и его последователей идет представление о философии как мировоззрении, выраженном в категориях.

Следующий важный шаг в развитии учения о категориях был связан с послекантовским немецким идеализмом. У Канта категории, понимаемые в качестве априорных форм рассудка, рядоположены друг другу, они не выводимы и не сводимы друг к другу, но всего лишь субординированы, упорядочены в своей совокупности. Преодолевая кантовский дуализм вещи в себе и явления, Фихте, Шеллинг и, в особенности, Гегель поставили своей целью создать такое учение о категориях, которое позволило бы не только дедуцировать (вывести) одни категории из других, но и представить, в соответствии с принципом тождества бытия и мышления, все сущее как следствие, как результат развития категорий. Наиболее впечатляющим воплощением такого замысла стала гегелевская система философии.

Отправляясь от понимания категорий как форм мышления, Гегель трактует весь мировой процесс как развитие абсолютной идеи, предстающее в форме движения (диалектической дедукции) от простых и абстрактных категорий ко все более сложным и конкретным. В этой философской системе природа и общество представлены в качестве закономерных стадий, форм реализации абсолютной идеи, ее развертывания и развития. Философия, будучи учением о категориях, включает в себе, таким образом, все потенциальное богатство мира, все, что в нем может быть осмыслено и постигнуто, а диалектический метод философии предстает как универсальный ключ к решению любых мыслимых проблем и задач. Для решения этой грандиозной задачи Гегелю пришлось существенно увеличить число категорий, в этом качестве выступают у него многие философские понятия, ранее не относившиеся к категориям (идея, практика, жизнь и мн. др.).

Гегелевская диалектическая система завершает собой эпоху классической философии и классического новоевропейского рационализма. Ее падение и критика открывают новую фазу и в

учении о категориях. В гегелевской абсолютной идее опознается гипостазированный человеческий разум. При этом разуму отказывают в подлинной самостоятельности, субстанциональности. Его ставят в зависимость от религиозной веры (Кьеркегор), от общественно-исторической практики (Маркс), от жизни (Ницше, Бергсон) и т. д. Разум осмысливается теперь не в качестве начала начал, но как функция и производное от деятельности человека как субъекта веры, практики, жизни.

В XX в. большинство философов отказалось от задачи построения целостных категориальных систем. Вместе с тем углубилась противоположность подходов в определении целей, задач и характера философствования, в том числе и в понимании природы и самого состава философских категорий. С одной стороны, ясно обозначился экзистенциальный и антропологический поворот в философии. Для его представителей категории — это фундаментальные понятия человеческого бытия (экзистенция, абсурд, трансценденция, и т. п.), или же — основные культурные формы, обусловленные развитием человеческой истории. С другой стороны, консолидировалось "сциентистское" направление в философии, которое отводило науке центральное место в человеческой культуре и, соответственно, основное внимание уделяло анализу категорий научного мышления, к числу которых относятся пространство и время, материя и движение, причинность и случайность и т. п. Альтернатива сциентизма и противостоящих ему разнообразных направлений экзистенциализма и иных гуманистически ориентированных философских течений — одна из наиболее принципиальных мировоззренческих альтернатив современной культуры и философии. Поскольку в главе об онтологии были рассмотрены основные категории человеческого бытия, то ниже мы остановимся на некоторых категориях, которые характерны для научно ориентированного мировоззрения.

Философия и научная картина мира

Вопрос о перспективах и плодотворности процесса сциентизации человеческой жизни и культуры, затрагивающего не только внешние условия существования людей, но и посягающего на ведущую роль в

формировании мышления человека, остается одним из наиболее дискутируемых в наши дни. В этой связи проблема взаимоотношения философского и научно-теоретического мировоззрения представляет вполне самостоятельное и важное значение.

Такое взаимоотношение находит свое выражение прежде всего в понятии "научная картина мира", под которой понимаются общие знания о мире, сложившиеся в качестве известного итога совокупного развития научного знания. Как особая культурная реальность "научная картина мира" начала складываться и приобретать значимость в XVII–XVIII вв. При этом в качестве мировоззренческого образа она вырабатывается не только общей совокупностью наук. Если бы последние были единственными участниками этого процесса, то его результат вряд ли мог бы принять сколько-нибудь цельный характер, так как картины мира главных научных дисциплин — физики, биологии, социологии, истории — трудно совместимы друг с другом. Из общих законов, которые описывают неживую или, как раньше выражались, "косную" природу, не следует существование жизни. А общество и мир человеческой культуры подчиняются иным закономерностям, чем биологический и физико-химический мир. Поэтому в факте существования "научной картины мира" сказывается не только участие в ее выработке основных наук о природе и человеке, но и интегрирующее действие доминирующих в обществе философских представлений. Здесь имеет место двоякий процесс: философское мировоззрение впитывает в себя результаты крупных научных открытий, но и само оно оказывает очень существенное влияние на направление научного поиска. Этот факт отмечали многие ученые. Так, один из крупнейших естествоиспытателей XX в. В. Гейзенберг писал: "Философское мышление, господствующее в данном веке или культурной среде, определяет то развитие естествознания, которое становится решающим".

Следует также отметить, что в формировании научной картины мира вклад и философии, и науки опосредован сложными процессами, происходящими в социальном сознании. Так, определение доминирующего воздействия на формирование научной картины мира той или иной науки или научной теории (например, ньютоновской механики в XVIII в. или дарвиновской теории эволюции во второй половине XIX в.) не является просто следствием теоретических и

философских дебатов в научном сообществе. Это скорее своеобразное резюме практического и культурного значения этих наук и теорий в жизни общества. Важно также подчеркнуть, что научным картинам мира свойственна определенная инерционность, как бы предусматривающая необходимость серьезного испытания новых идей, поставляемых развивающимся научным знанием, их отбора и согласования друг с другом при включении в состав целого. Чтобы более конкретно представить характер этих взаимодействий философии и науки рассмотрим перемены, которые претерпели в составе научной картины мира такие важные категории, как пространство, время и причинность.

Пространство и время в научной картине мира

Проблемы пространства и времени привлекали внимание философов и ученых с давних времен. Это неудивительно, поскольку все, что существует в мире имеет отношение к пространству и времени, они незримо охватывают и входят во все сущее. Однако понять, что собой представляют пространство и время, весьма непросто, и разные мыслители по-разному объясняли эти всем нам знакомые и одновременно загадочные феномены. Платон описывал время как движущийся образ вечности, Аристотель видел в пространстве и времени проявления отношений вещей. Некоторые отказывали времени и пространству в реальном существовании. Например, Кант считал основной ошибкой наших обычных представлений о времени и пространстве их понимание как "реальных сущностей", на самом же деле они есть только формы нашего созерцания мира. Но были и те, кто, подобно французскому философу А. Бергсону, считали время реальной и действенной сущностью, которая "вгрызается в вещи и оставляет на них следы своих зубов".

На уровне здравого смысла мы понимаем время как нечто, похожее на большую реку — на "реку времени". Время предстает как поток, текущий с постоянной скоростью и только в одном направлении. Захваченные этим потоком вещи по мере движения изнашиваются, стареют и распадаются в предназначенные им сроки. Исток этой реки скрыт в глубине тысячелетий, неясно также куда течет

эта наполненная событиями река и чем она может закончиться. Пространство же мы обычно представляем себе как гигантский и неподвижный сосуд — вместилище, в котором движутся все вещи и происходят все события.

В научном познании были разработаны две основные концепции пространства и времени, которые получили название субстанциональной и реляционной. В рамках первой пространство и время понимаются как самостоятельные, существующие независимо от материи субстанции, внутри и на фоне которых происходят все движения и взаимодействия вещей. В науке эта концепция представлена абсолютным пространством и временем механики Ньютона. Вторая концепция связывает свойства пространства и времени с отношениями между материальными системами и явлениями. Эта концепция, как уже отмечалось, отстаивалась Аристотелем, позднее — Лейбницем, в современной трактовке она соответствует тем понятиям пространства и времени, которые были разработаны в теории относительности Эйнштейна.

Нужно отметить, что Ньютон был глубоко религиозным человеком и считал, что мировое пространство и время являются огромными "чувствилищами" Бога. Люди же со своими малыми "чувствилищами" могут только приблизительно воспринимать временные и пространственные отношения. Но в своих научных трудах, рассуждая о пространстве и времени, Ньютон апеллировал не столько к теологическим аргументам, сколько к атомистическому учению. Материя состоит из атомов, но кроме них должно существовать их вместилище — пространство и время. В своих знаменитых "Математических началах натуральной философии" Ньютон следующим образом описывал их сущность. "Время, пространство, место и движение составляют понятия общеизвестные. Однако необходимо заметить, что эти понятия обыкновенно относятся к тому, что постигается нашими чувствами. Отсюда происходят некоторые неправильные суждения, для устранения которых необходимо вышеприведенные понятия разделить на абсолютные и относительные, истинные и кажущиеся, математические и обыденные... Абсолютное, истинное, математическое время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно и иначе называется длительностью...

Абсолютное пространство по своей сущности, безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда одинаковым и неподвижным".

Итак, субстанциальная концепция рассматривает абсолютное время и абсолютное пространство как особые сущности, которые существуют сами по себе, независимо от материальных объектов. Они являются как бы аренной системой отсчета, в которой находятся все вещи и протекают все явления. Но эта арена может существовать и без вещей и по сути не взаимодействует с ними.

В начале XX в. на смену ньютоновской механике пришла теория относительности Эйнштейна, которая отказалась от понятий абсолютного пространства и времени. Для Эйнштейна время и пространство определяются свойствами и отношениями вещей и структурой Вселенной в целом. В реляционной концепции вне отношений между различными материальными объектами и процессами пространства и времени не существует.

Следует отметить, что в последние десятилетия XX в. наметился новый сдвиг в понимании времени и пространства. Он связан с тем, что современная наука все более переходит от изучения простых форм движения к исследованию эволюции сложных, открытых материальных систем. Этот переход заставил ученых отказаться от господствовавшей в естествознании с XVII в. картины мира как гигантского механизма, части которого синхронизируются некоторыми едиными пространственно-временными соотношениями. Некоторые части Вселенной действительно могут действовать как механизмы. Но таковы только замкнутые системы, которые составляют лишь часть реальности. Большинство же материальных систем являются открытыми — они обмениваются энергией, веществом с окружающей средой, в связи с чем их внутренняя организация постоянно меняется. К числу таких открытых систем принадлежат сложные физико-химические, биологические и социальные системы.

Открытый характер большинства систем во Вселенной заставляет отказаться от мысли, что в реальности господствуют стабильность и равновесие. В мире значительно большую роль играют неустойчивость и неравновесность, переход от хаоса к порядку и от порядка к хаосу. Поэтому простое геометрическое пространство и время классической и даже эйнштейновской физики уже недостаточно для понимания

процессов самоорганизации и взаимодействия неравновесных открытых систем. Пространство и особенно время стали соотноситься с нелинейными и необратимыми процессами становления порядка из хаоса и представлять все более реальными и действенными сущностями, которые и в самом деле могут "вгрызаться в вещи и оставлять на них следы своих зубов".

Причинность и детерминизм

Понятие причины традиционно относится к числу основных категорий науки и философии. Оно широко используется и в нашем обыденном мышлении. Мы говорим о причине, когда стремимся объяснить, почему нечто происходит или начинает существовать, в чем заключается источник или мотив нашего действия и т. п. Вероятно, наше обыденное представление о причинности несет на себе значительную печать антропоморфизма, поскольку опирается на образ человеческих усилий по созданию или изменению вещей. Ученые и философы стремятся преодолеть этот антропоморфизм и выработать более строгое и объективное понимание причинности.

Как уже отмечалось в предыдущей главе, Аристотель считал, что существует четыре вида причин: формальная, материальная, движущая и целевая. Начиная с Галилея, ученые стали доказывать, что в науке должны применяться объяснения только с помощью движущих (действующих) причин. Правда в науках о живых организмах сохранилось представление о целевых причинах (цель сердца перекачивание крови, цель системы кровообращения — снабжение органов кислородом и питательными веществами и т. п.). Но все же считалось, что главное в науке — установить движущие причины и выразить причинные связи в форме строгих законов.

В соединении с рассмотренными выше представлениями об абсолютном пространстве и времени такое понимание причинности вело к классическому механистическому детерминизму. Детерминизм — это такая картина мира, в которой нет места случайности. Все вещи и события в таком мире состоят в причинных связях, все его части и детали тщательно подогнаны друг к другу и приводят друг друга в движение подобно шестерням некоей гигантской космической

машины. И в самом деле, такое представление возникает, если предположить, что любое событие однозначно определяется его положением в едином абсолютном пространстве и времени, а все события связаны между собой строгими причинными законами. Именно такое мировоззрение лежит в основе знаменитого рассуждения французского ученого Лапласа о том, что если бы всеведущий наблюдатель знал положения всех частиц в определенный момент времени, а также все законы, управляющие их движением, он мог бы точно предсказать все будущие события во Вселенной, а также рассказать всю ее прошлую историю.

Конечно, никто не мог и даже не пытался дать подробное описание такого полностью пронизанного причинными связями мира. Но лапласовский детерминизм показывает принципы, которые лежат в основе классического понимания причинности. Во-первых, это принцип универсальности причинности: каждое событие имеет причину. Во-вторых, это единообразие причинности: одинаковые причины всегда производят одинаковые следствия. Стоит их сформулировать в таком общем виде, как становится ясно, что они представляют собой философские, метафизические положения. Очевидно также, что их невозможно ни вывести из эмпирического опыта, ни рационально доказать.

Все это оставляет место для альтернативных трактовок причинности в философском мировоззрении. Рассмотрим кратко некоторые из них. Против представления о господстве в мире непреложной необходимости прежде всего выступают те, кто считает, что жесткий детерминизм явно противоречит тому, что обычно называется свободой воли. Человеческие существа, подобно всему остальному, принадлежат миру, в котором, как предполагается, господствует причинность. Однако трудно отрицать тот самый обычный факт, что наше поведение невозможно предсказать наподобие того, как мы предсказываем движение шаров, скатывающихся по наклонной плоскости, или планет, вращающихся по своим орбитам. Человеческая свобода и возможность выбора могут опровергнуть любые предсказания относительно нашего поведения.

Это не означает, что возможность свободного выбора вообще отрицает причинность. Например, мы не можем сделать выбор свободно летать, поскольку невозможность летать подобно птице

детерминирована нашей биологической природой. Но все же представление о том, что наши действия полностью детерминированы, противоречит нашей интуиции. Свобода воли обнаруживается тогда, когда у нас есть выбор между реальными вариантами поведения. А такие реальные альтернативы возможны для человеческих существ. Люди обладают сознанием, являются активными живыми существами, что определяет их способность служить причиной собственных действий. Когда они делают выбор, то они сами действуют как порождающие причины тех действий, которые они осуществляют.

Другим направлением критики классического детерминизма является отказ от отмеченных выше принципов универсальности и единообразия причинности как метафизических и эмпирически недоказуемых положений. Начал эту критику английский философ Д. Юм, который заявил, что в нашем эмпирическом опыте мы реально не наблюдаем универсальной причинной необходимости. Все что мы можем наблюдать, это то, что, во-первых, существует неоднократное соединение одних событий с другими событиями, во-вторых, смежность этих событий в пространстве, в-третьих, предшествование одних событий другим по времени. Все остальное, а именно, существование неких сил, связывающих причину и следствие, строгую необходимость причинности, мы не наблюдаем, а примысливаем к эмпирически фиксируемым событиям. Если отказаться от этих метафизических по своей сути домысливаний, то обнаруживается, что идея причинной необходимости есть не что иное, как привычное ожидание того, что за сходными причинами будут следовать сходные действия. Итак, согласно Юму, необходимость причинности — это вымысел нашего ума. Соединение событий может наблюдаться, а необходимость — нет.

Философская концепция причинности Юма имеет недостатки, она не может объяснить, например, почему физики говорят о действиях на больших расстояниях, а историки — о причинах единичных, уникальных событий (в этих случаях отсутствуют смежность в пространстве и многократное повторение событий). Вместе с тем юмовский антикаузализм, утверждающий по сути, что в природе нет причинности, а есть лишь регулярности, с которым события одного рода следуют за событиями другого рода, получил значительное распространение и среди ученых, и среди философов, прежде всего

позитивистского направления. Их привлекало то, что при таком понимании причинности уже нет нужды разыскивать механические толчки или некие таинственные силы. В природе нужно искать не причины, но только регулярности, выражаемые в законах. Вполне присоединяясь к позиции Юма, один из лидеров неопозитивизма Р. Карнап отмечал: "С моей точки зрения, было бы более плодотворным заменить всю дискуссию о значении понятия причинности исследованием различных типов законов, которые встречаются в науке. Когда будут анализироваться эти законы, вместе с тем будут анализироваться и типы причинных связей, которые наблюдались"^[115].

Но этот переход от причин к законам еще не решает вопроса о правомерности детерминистской картины мира. Действительно ли (если оставить в стороне сферу человеческих поступков) в мире природы все события предопределены с абсолютной точностью и в мельчайших деталях?

Строгий детерминизм, как уже отмечалось, связан с механицизмом представлением о том, что все в природе подвластно законам механики, что природа — огромный механизм, состоящий из множества более мелких механизмов. Это представление возникло в XVII в., но его влияние прослеживается и до сих пор. Однако современная наука обнаруживает, что реально в природе не так уж много механизмов. Лишь немногие естественные системы похожи на машины. Например, это наша солнечная система. Планеты действительно движутся "подобно часам", повторяя одни и те же циклы движений. Однако ураганы или извержения вулканов, также подчиняющиеся физическим законам, мало напоминают работу механизмов.

Обсуждая проблему детерминизма, К. Поппер предложил образ таких различных объектов, как облака и часы^[116]. Часы символизируют собой физические системы, поведение которых регулярно и точно предсказуемо. Но разве возможно столь же точно предсказывать появление и исчезновение облаков и другие "капризы погоды"? Представим теперь, что все огромное разнообразие вещей, естественных процессов и явлений природы располагается между этими крайними полюсами — облаками и часами. Например, животных, видимо, логичнее поместить ближе к облакам, а растения — поближе к часам. Строгий детерминизм лапласовского типа

утверждает, что все "облака" на самом деле есть "часы". Но данные современной науки не подтверждают такую точку зрения. Мир природы управляется не только строгими законами механики, но и закономерностями случая, становления порядка из хаоса. Можно сказать, что наш мир является взаимосвязанной совокупностью из облаков и часов, в котором даже самые лучшие часы имеют нечто "облакоподобное".

Важный вклад в преодоление механистического детерминизма и становление новой картины мира внесли уже упомянутые выше исследования в области самоорганизации открытых неравновесных систем. Один из создателей теории таких систем И. Пригожин в работе, написанной в соавторстве с философом И. Стенгерс, отмечает: "В традиционном понимании законы природы были законами, описывающими замкнутую детерминистическую Вселенную, прошлое и будущее которой считались эквивалентными. Такое положение рассматривалось как триумф человеческого разума, проникшего за кажимость изменения... Теперь мы понимаем, что детерминистические симметричные по времени законы соответствуют только весьма частным случаям. Они верны только для устойчивых классических и квантовых систем, т. е. для весьма ограниченного класса физических систем. Что же касается несводимых вероятностных законов, то они приводят к картине "открытого" мира, в котором в каждый момент времени в игру вступают все новые возможности"^[117].

Итак, с точки зрения современной научной картины мира мы живем не только в открытом социально-историческом мире, где всегда существует свобода выбора, но и в открытом мире природы, не похожем на монотоннодвигающиеся гигантские космические часы, которые изображались в механицистской картине мира.

Мировоззрение людей в современной культуре отличается значительным разнообразием, оно черпает идеи из самых различных областей науки, религии, искусства, политической идеологии и т. п. Как это было показано, философия также предлагает свой язык, на котором могут обсуждаться мировоззренческие проблемы. Своеобразие философского подхода к мировоззренческим выборам, помимо прочего, состоит в том, что философия не дает человеку готового мировоззрения. Ее функция здесь скорее аналитическая и

критическая. Философия также демонстрирует, что всегда возможны мировоззренческие альтернативы, что идейные противостояния неизбежны и даже продуктивны в такого рода вопросах. В принципе философия призвана прояснять и одновременно снимать напряжение с мировоззренческих споров, обнаруживая их неизбежно неисчерпаемый и открытый характер.

Для дополнительного чтения

Вольф Р.П. О философии. М., 1996.

Райл Г. Категории // Райл Г. Понятие сознания. М., 1999.

Сёрль Дж. Сознание, мозг и наука // Путь. 1993. № 4.

Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971.

Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986.

Глава 5. Философия истории

Философия истории представляет собой особую сферу философского знания, в которой речь по преимуществу идет об основоположениях удивительного феномена — человеческой истории. Вопросы, которые в этой связи обсуждаются, достаточно неожиданны: как возможна история вообще? Есть ли в ней какой-либо умопостигаемый смысл? Если есть, то откуда он берется, т. е. заключается ли он в самой ткани исторического события или он — следствие нашей позднейшей его интерпретации? Имеет ли история направление? Кто является творцом истории? Как возможно историческое событие? Понятно, что определение специфики философии истории зависит от определения философии в целом. Поскольку же единого, удовлетворяющего всех определения не существует, то невозможен и унифицированный взгляд на философию истории. Возможно, философия как особый духовный феномен существует именно в качестве вопрошания о самой себе, о своей природе. Ее специфика раскрывается в череде попыток ответить на вопрос о ее природе, и, следовательно, философию следует искать в истории философствования. Если согласиться с таким подходом к философии, то к философии истории можно приблизиться через знакомство с историей философии истории.

В известном смысле любая философско-историческая концепция тщетна, недостаточна применительно к историческому процессу. Иными словами, история не может быть исчерпана какой-либо концептуальной схемой. Любая схема искажает, огрубляет историческое бытие человека. Но это не означает, что мы должны отказаться от попыток его изучения. Философия истории может быть понята в качестве ряда непрекращающихся попыток задавания предельных вопросов о бытии, мире сквозь призму исторического материала.

Термин "философия истории" довольно позднего происхождения. Его ввел в оборот Вольтер. Одна из его работ так и называлась — "Философия истории". Однако это менее всего означает, что Вольтер является основателем этой философской дисциплины. Философия

истории возникла намного раньше, по крайней мере в европейской философской традиции. Хотя нельзя сказать и того, что она появилась на свет одновременно с возникновением философии в рамках этой традиции, т. е. в Древней Греции. В каком-то смысле античная мысль не знает истории в качестве фундаментального предмета философской рефлексии. Слово "история", как известно, греческого происхождения, однако у ранних греческих историков (и философов) оно означало "исследование" в смысле "расследования", "расспроса", некоего кропотливого собирания сведений, рассказов о делах людей прошлого и настоящего. История представляется совокупностью "сырых фактов" и пересказов этих фактов, в чем еще нет знания, нет науки. История с этой точки зрения не поддается теоретическому оформлению, сведению в целое, в ней отсутствует руководящее умопостигаемое начало. Отсюда невозможна и философия истории, да и сама история — в том смысле, какой мы сейчас придаем этому слову. Позднее, однако, история приобретает у древнегреческих мыслителей умопостигаемую форму. Ею становится по преимуществу форма циклического развития, в котором историческое бытие человека оказывается представленным и осмысленным как совокупность вечно повторяющихся фаз в трансформации общественного устройства, в первую очередь форм государственного правления. Эти концепции в какой-то степени стали прототипами тех всеохватных по отношению ко всемирной истории схем, которые разрабатывались европейскими мыслителями нового времени, избравшими исторический процесс основным объектом философствования (начиная, вероятно, с Д. Вико — итальянского философа и историка XVIII в.). Одну из наиболее развитых концепций такого рода мы встречаем у Полибия — греческого историка II в. до н. э. У него же, кстати говоря, можно обнаружить и предпосылки, ведущие к преодолению взгляда на историю как на круговорот некоторого набора форм политического устройства. Полибий был большим поклонником римского общественного устройства и именно с ним связывал возможность выхода из "дурной бесконечности" повторяющихся циклов смены одних форм государственности другими, поскольку в римском государстве усматривал счастливое совмещение всех возможных форм государственности (монархии, олигархии и демократии), что, по мнению Полибия, как раз и удерживало римскую государственность от

сползания к повторению фаз политической истории, проходимых всеми другими государствами античного мира. Такая совмещающая структура делала римский государственный строй стабильным и как бы вечно новым.

Христианская философия истории

С возникновением христианства оказалось возможным иное понимание истории, которое можно назвать линейным. Оно предполагало в истории направление, а следовательно, и внутреннюю логику, особый сакральный смысл для всего совершающегося, конечную цель. Тем самым история действительно оказывалась процессом, неким упорядоченным потоком бытия. Правда, нельзя сказать, что линейный взгляд на историю абсолютно чужд античному язычеству. Так знаменитый рассказ Гесиода о последовательном проживании человечеством нескольких эпох-веков в своей истории — от золотого до железного обнаруживал именно линейное понимание исторического процесса. Однако, во-первых, подобная линейность оказывалась в античности, как правило, "встроенной" в более общую циклическую структуру понимания истории и, во-вторых, представлялась линейность истории вполне однозначно, а именно как деградация человечества, безусловный его регресс.

В христианстве же история человечества оценивалась скорее в прогрессистском духе. Человечество взрослеет в истории. Вернее, сама история — это и есть эпоха взросления руководимого Богом человечества. Хотя и в христианской схеме, как известно, также нашлось место для архетипической идеи о золотом веке и последующем регрессе человечества (образы первоначальной невинности человека и последующей утраты им этой невинности грехопадения).

В христианских воззрениях на историю выделяется и другой ее фундаментальный аспект — необратимость. Если для античного сознания, как и для сознания традиционных обществ в целом, характерен упор на повторяемость, воспроизводимость исторических реалий (иногда буквальная повторяемость и абсолютная воспроизводимость), то для христианского сознания важен акцент на

уникальность каждого события в истории. Если природное бытие не имеет своей собственной истории — оно таково, каким его сотворил Господь, то человеческое бытие, движимое укорененной в нем свободой, есть бытие становящееся. Человек, созданный Богом по образу и подобию своему, вследствие грехопадения, утрачивает свое исходное совершенство и вынужден сам (с помощью своего творца) воссоздавать себя. В этом пространстве, где возможно движение к утраченному совершенству, и есть место для истории.

Ярчайшим и крупнейшим представителем христианской философии истории был Аврелий Августин. Он всецело опирался на Священное Писание, и истоки его историзма лежат в историзме Библии, которая может быть представлена как история некоторого народа. Но важно в данном случае то, что история библейских евреев оказывается неумолчным диалогом последних с Богом. Этот диалог, в той мере, в какой он вообще внятен для участвующих в нем людей, есть существенная предпосылка истории как процесса взросления человечества, постижения собственной ущербности, с одной стороны, и движения к некоему высшему состоянию, с другой стороны. Вот эта идея взросления и берется Августином на вооружение при создании им грандиозного труда "О граде божьем" — его главного историософского произведения.

По Августину, наличие глубокого, сакрального смысла в событиях человеческой истории определяется совмещением двух планов реальности времени и вечности. История возможна как временность, в которой участвует, с которой соприкасается вечность, т. е. божественная реальность. Не случайно поэтому, что, с точки зрения Августина, в центре всей исторической мистерии человечества оказывается явление Христа. Ведь в Иисусе непосредственно соединяются сакральное и земное, временное и вечное. Земная жизнь Христа осветила разом прошлое и будущее, т. е. наполнила их смыслом, сделала этапами на пути к полноте бытия, полноте смысла. Она свела в единую точку весь исторический процесс. Событие жизни Христа показало, что смена поколений в человеческой земной реальности не есть нечто бессмысленное, что оно не является пустым коловращением различных эпизодов мировой истории, случайно соседствующих или разделенных веками, как это иногда представлялось в античности, но являет собой действительный

процесс вхождения временного мира в мир вечный. Августин попытался, и не без успеха, опираясь на христианскую основу, описать совокупность человеческих поступков, чаяний и деяний как внутренне связанное, доступное умозрению целое. В значительной мере как раз это и делает его одним из первых, если не первым историософом в истории европейской мысли.

Философия истории нового времени

Августин осуществил прорыв в восприятии истории. Его концепция определила основные параметры историософии не только в средние века, но и в новое время. Другое дело, что в новое время, особенно в эпоху Просвещения, эти параметры десакрализуются, земная история больше не воспринимается как священная история, т. е. как временной поток, целиком определяемый Провидением. Логика истории более не задается ей извне, но представляется имманентной самой человеческой деятельности, образующей непосредственную канву исторического процесса.

Одной из наиболее характерных попыток десакрализации представляется историческая концепция Кондорсе.

Кондорсе Жан Антуан Никола (1743–1794) — французский философ-просветитель, математик, политический деятель. С 1785 г. секретарь Французской академии; сотрудничал в "Энциклопедии" Д. Дидро и Д'Аламбера. В 1791 г. Кондорсе избран в Законодательное собрание.

Этот французский мыслитель считается одним из основателей теории исторического прогресса. Уже заглавие его основного философского труда "Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума" — показывает, как он понимал движение истории в целом, и то, в чем он видел непосредственный движитель истории. Движение истории имеет, по мнению Кондорсе, поступательный характер. Вектор человеческой истории — от некоторого несовершенного состояния ко все более совершенным состояниям. Критерием совершенства оказывается, по Кондорсе, степень развития человеческого разума. История в таком понимании является некоей ареной приложения этого разума, суммой

практических воплощений способности ума совершенствоваться. Исторические эпохи фиксируются у него как непосредственные следствия радикальных прорывов познающего мышления. Все сферы человеческого бытия оцениваются в зависимости от степени приобщенности к разуму. Тем самым несовершенство истории определяется ее удаленностью от разума. Прогресс в истории есть собственно экспансия разума во все сферы жизнедеятельности человечества. Такая экспансия означает одновременно и унификацию человеческого мира, ибо люди равны друг другу именно как разумные существа. Отсюда светлое будущее человечества предполагает его объединение одна нация, одно государство, одно правительство, наконец, один язык. История в таком случае оказывается управляемой.

Немецкое Просвещение, прежде всего в лице И.Г. Гердера и Г.В.Ф. Гегеля, продолжило и развило идею о поступательном характере человеческой истории, оцениваемой, в конечном счете, именно как история разума. Для французских просветителей была характерна негативная позиция по отношению к фактической истории в той мере, в какой она не соответствовала требованиям разума. Для них, в частности для Кондорсе, разум и история сольются в будущем, когда совпадут сущее и должное, когда история станет сама собой, а именно воплощением разума в материале человеческих действий. В противоположность этому позиция Гегеля опирается на постулат "все действительное разумно". Иными словами, история с самого начала представляет собой сферу разума или, что является другим ракурсом той же самой проблемы, разум историчен. Гегель тем самым отвергает в истории разделение на сущее и должное, т. е. разделение на нормативное, сугубо необходимое, отвечающее требованиям чистого разума, и фактически существующее, случайное, не вписывающееся ни в какие нормы. Мировой дух, а именно он у Гегеля является подлинным субъектом истории, изначально содержит в себе как свое собственное содержание все то, что осуществится в качестве эмпирической истории. Принципиальным образом в истории совершается только то, что и должно было осуществиться.

Это, однако, не означает, что у Гегеля наличествует буквальное соответствие между тем, что должно произойти в истории, и тем, что в ней реально произошло. Подобного соответствия нет на объективном уровне, т. е. историческая реальность всегда несколько излишня с

точки зрения исторической необходимости. Тем более нет ее на субъективном уровне (уровне осознания конкретными людьми действительной логики того исторического события, в котором они участвуют). Фактически такое осознание в системе гегелевских воззрений на историю приходит лишь с возникновением этой системы. Мировой дух осознает логику собственного развития, постигает свое содержание, историю своего разворачивания именно в философии Гегеля. Таким образом обнаруживается фундаментальная телеологичность гегелевской философии истории, стремление интерпретировать историю как целесообразный процесс. В этом, как и во многом другом, немецкий мыслитель последовательно воспроизводит христианские воззрения на историю.

Философия истории XX в.

Наш век с его небывалыми историческими катаклизмами, срывами в варварство, казалось бы, окончательно утвердившимся в своем прогрессивном движении европейским человечеством вновь радикально поставил вопрос о сути истории, о природе самого феномена историчности. Естественно поэтому, что мыслители, историки XX века оказались перед необходимостью всмотреться в бытие через призму истории. Мы остановимся на двух значительных философско-исторических концепциях нашего века — немца К. Ясперса и англичанина А. Тойнби.

Центральным положением исторической концепции Ясперса является понятие осевого времени.

Что такое осевое время?

Согласно Ясперсу, осевое время есть вполне конкретная историческая эпоха, начинающаяся в VII в. до н. э. и продолжающаяся вплоть до начала нашей эры, до явления Христа. Эта эпоха определяется небывалыми ни до, ни после в истории человечества прорывами духа к подлинному бытию, выразившимися в фейерверке идей, учений, религиозных реформ, в появлении новых, доселе неведомых человеку духовных образований. Именно в этот исторический период возникают все мировые религии. Их основатели в своем творческом усилии определяют основные русла духовной

жизни, в которых человечество существует по сей день. Появляется такой феномен как философия. Причем независимо друг от друга в разных культурных ареалах — античной Греции, Индии и Китае.

Эта исключительная духовная продуктивность реализуется усилиями лучших представителей человечества, ибо историческое бытие, если понимать под ним арену, на которой действует человеческий дух, только и возможно через посредство лучших его представителей. Для Ясперса (как и для Тойнби) история представляет собой результат творчества личностей, вне личности никакой истории быть не может. "История, — пишет немецкий мыслитель, — это постоянное и настойчивое продвижение вперед отдельных людей. Они призывают других следовать за ними. Те, кто их слышит и понимает, присоединяются к этому движению"[\[118\]](#).

Но почему все-таки осевое время?

По Ясперсу, подлинная реальность, "объемлющее" мира, то, что собственно и имеет в виду любой акт действительного философствования, не может быть адекватно выражен с помощью языка мысли. "Объемлющее" не может стать "объемлемым". В то же время мы можем открываться миру, быть в сознании своей причастности миру, своей "объемлемости" им. Такая реальность — это и есть подлинная ось бытия, в том числе и бытия исторического. Мы, вернее наша мысль, можем приближаться или отдаляться от нее. Будучи в ней, будучи ею как бытие, мы удалены от нее в качестве мыслящих о ней. Приближение или удаление от оси мира, наша открытость или закрытость по отношению к ней образуют некий универсальный ритм исторического процесса. С точки зрения Ясперса, история есть своего рода пульсация. И осевое время является такой фазой в исторической пульсации, когда человечество ближе всего к оси бытия, когда оно (опять-таки далеко не в полном своем составе, но через отдельные личности) открыто ему. Эта открытость реализуется во вдохновении, которое само по себе сродни некоей светлой немоте. Она, однако, преобразуется в текст, в широком смысле слова, в некоторую культурную форму. Более того, она порождает новую культурную форму, ибо всякое вдохновение превышает устоявшуюся культурную форму и требует ее трансформации. Близость по отношению к "объемлющему" нас миру вызывает невиданный творческий импульс, но культурный текст, возникающий на основе

такого рода импульса, не есть адекватное описание мира. Согласно Ясперсу, Христос, Будда, Конфуций, Пифагор не говорят нам о том, каков сам мир, в котором мы живем, но скорее о том, как жить в мире, чтобы быть достойными его. Отсюда принципиальное разнообразие языка их обращений к нам, вызывающее чрезвычайное разнообразие исторической фактуры, прежде всего в сфере культурной истории.

Ясперс описывает нам пульсирующий мир истории, который достаточно укладывается в рамки традиционного циклизма. Правда, этот цикл у него единственный. Свои надежды на будущее человечества он связывает с возможностью нового осевого времени. Но такая возможность может так и остаться возможностью, если дух не проснется. Для Ясперса человеческая история есть в первую очередь история человеческого духа. А материальное воплощение ее — следствие духовной истории. История не дает гарантий потому, что дух не воспроизводится автоматически, но требует вечных усилий.

Как и для Ясперса, для Тойнби исторический процесс в конечном счете процесс личностный. История, как она видится английскому историку, образуется из ритма, который задается некоторыми вызовами мира, направляемыми человеку. Можно сказать, что мир, в котором человек живет, представляет собой не столько среду обитания (ведь и животные живут в мире, но у них нет истории), сколько генератор всякого рода вызовов, бросаемых человечеству и представляющих собой географические, климатические, культурные, политические, экономические по форме побуждения к трансформации человечества. В той мере, в какой эти вызовы вняты человеку, т. е. представляют для него проблему, осознаются им в качестве таковых, в той мере, в какой они решаются им, человек живет в истории. Человек историчен лишь тогда и до тех пор, пока он творит — вот что подчеркивает Тойнби, когда он обращается к ритмике мировой истории. В отличие от природных ритмов, ритмы истории — духовного происхождения.

Арнолд Джозеф Тойнби (1889–1975) — британский историк, дипломат. Его 12-ти томный труд "Исследование истории" (1934–1961) представляет собой попытку уяснить смысл исторического процесса на основе систематизации огромного фактического материала в контексте определенной схемы философии истории. Тойнби отличает ощущение реальной возможности гибели всех тех завоеваний разума,

которые составляют богатство западной цивилизации. В этом отношении он, как и большинство интеллектуалов его поколения, сформировался под влиянием опыта первой мировой войны, нанесшей удар по идеологии прогресса. Другая фундаментальная установка Тойнби — культурологический плюрализм, убеждение в многообразии форм социальной организации человечества. Каждая из них, по Тойнби, имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которых складывается жизнь людей — от самых грубых ее проявлений до высочайших взлетов творческого воображения.

Как и все в историческом пространстве, ответ на вызов мира не есть нечто происходящее автоматически. Если бы это было так, то раз возникающая цивилизация (а всякая цивилизация, согласно Тойнби, и возникает из усилия ответить на вызов мира) существовала бы неопределенно долго. А это не так, цивилизации склонны к увяданию и гибели по мере исчезновения в личностях, образующих их духовный авангард, творческой реакции на внешние раздражители.

Те народы, которые не отвечают на вызов, как бы выпадают из истории. Один из примеров самого Тойнби — минойская цивилизация с центром на острове Крит, существовавшая как непосредственная предшественница цивилизации эллинистической. Сама гибель минойской цивилизации была неким вызовом народам, жившим либо географически, либо культурно по соседству с ней. Эллины были единственным народом, который, по мнению Тойнби, осознал гибель минойской цивилизации в качестве вызова для себя. Он не прошел мимо этой возможности стать историческим народом. Другие народы, например, фракийцы, просто не заметили этой катастрофы, этого приглашения стать частью истории. Их энергия оказалась незадействованной, и они погибли для истории.

История описывается Тойнби как сверхприродный феномен, реализующийся посредством действий сверхприродных существ — людей. Их сверхприродность заключается в том, в частности, что их мир излишен с точки зрения чисто природного существования. Можно хоронить умерших, и это будет оправдано с точки зрения природных причин — иначе может начаться эпидемия. Природа диктует такую форму обращения с умершими. Но украшать могилы цветами (а на это, по некоторым данным, оказались способны уже неандертальцы), придумывать в своем культурном творчестве топографию загробного

мира — на это не требуется санкции природы. Это новая духовная реальность, которая порождает и новый ряд потребностей — сверхприродных, требующих духовного усилия. Возникает потребность своеволия, которая создает цивилизацию, цивилизованность.

Рисую схему цивилизационного процесса, Тойнби выделяет несколько стадий: возникновение цивилизации, связанное с успешным ответом на некоторый первоначальный для данной цивилизации вызов; далее — рост цивилизации, который возможен только, если она будет успешно отвечать на последующие вызовы времени.

Говоря об эллинистической цивилизации, Тойнби указывает ее в качестве примера успешных и не столь успешных цивилизационных ответов на способы, которыми различные греческие полисы пытались разрешить проблему перенаселения. Большинство греческих полисов решало ее, выводя за пределы Эллады свои колонии. Другие, такие как Лаккедемон, предпочитали решать проблему путем военной экспансии. Но оптимальный способ был найден Афинами, что и обеспечило им не только главенствующее положение во всей Элладе, но и роль "учителя Эллады", но и роль духовного локомотива всей цивилизации на стадии роста. Афины трансформировали свое хозяйство, переориентировав его таким образом, что стало необходимым развивать торговлю, флот.

С точки зрения Тойнби, в каждом возникающем и растущем общественном организме присутствуют два элемента: творческое меньшинство, которое в действительности и находит ответы на вызовы мира — и абсолютное большинство, которое и вызовов не видит, да и не в состоянии найти на них оптимальный ответ. Социальное поведение абсолютного большинства определяется тем, что Тойнби называет мимесисом — имитацией. Оно имитирует поведение, систему ценностей и целей творческого меньшинства, а это означает — следует за ним.

Следующую стадию в эволюции цивилизации Тойнби обозначает словом "надлом". Цивилизационный надлом не является неизбежной судьбой всякого исторического образования. Так, например, английский историк в своей схематике всемирной истории выделяет так называемые "задержанные общества", т. е. такие, которые столь "удачно адаптировались в своем окружении, что утратили потребность

преобразовывать его по своему подобию. Равновесие сил здесь столь точно выверено, что вся энергия общества уходит на поддержание ранее достигнутого положения. Для движения вперед нет ни стимула, ни необходимого энергетического запаса... В этих условиях движение замирает на мертвой точке"^[119]. Такого рода исторические образования могут существовать неопределенно долго, но история творится не ими. Она творится теми обществами, которые по-прежнему готовы идти на риск собственной трансформации. Правда, с точки зрения Тойнби, творческая элита, обеспечившая адекватный ответ на вызов мира, редко бывает способна на последующие вызовы. Но она может уступить свое привилегированное (и опасное) место новой элите, способной ответить на следующий вызов. Но чаще бывает так, что бывшее творческое меньшинство, утрачивая свою творческую способность, утрачивая свое энергетическое лидерство в обществе, вовсе не собирается утрачивать и свое формальное лидерство, свое привилегированное положение. Когда золота не остается, его заменяет бумага. Эти прежние лидеры становятся жертвами "пассивной аберрации". Они остаются таковыми номинально — физически, но не морально и не духовно. Меньшинство перестает быть творческим, им движет стремление, "совершив однажды творческий акт, почить на лаврах в своем сомнительном рае, где, как ему кажется, оно будет до конца дней своих пожинать плоды обретенного счастья"^[120]. Подобное истощение правящей элитой своего творческого потенциала и вызывает цивилизационный надлом.

Оказавшись более неспособной к творческим решениям, правящая элита стремится тем не менее сохранить свое лидерство, но уже другими средствами. В первую очередь — насилием. Вообще говоря, для Тойнби насилие в государственном и межгосударственном масштабе, внешняя экспансия, склонность вести дела, опираясь в первую голову на грубую силу — все это признаки надломленной и приходящей в упадок цивилизации. Не случайно эпохи великих империй с их внешним блеском и безудержным самовосхвалением неизменно признаются им продуктами вырождающихся обществ. Внешнее величие возникает и культивируется там, где уже нет места для величия истинного, т. е. духовного, творческого.

Примером здесь может служить все та же особо любимая английским историком эллинистическая цивилизация, в историю

которой Тойнби включает и историю римского государства. Коллективный лидер этой цивилизации — Афины завоевал свое право на лидерство на редкость удачными ответами на природные и социальные вызовы мира. Именно данное обстоятельство привело к сотворению изумительной культуры, которая стала образцом для всей последующей европейской культурной истории. Но те же Афины оказались неспособными ответить на очередной политический вызов (кризис, вызванный Пелопонесской войной) и тем самым вызвали цивилизационный надлом не только по отношению к себе, но и ко всему эллинскому миру. С точки зрения Тойнби, Еврипид, Сократ, тем более Платон — уже герои надлома. Их величие заключается в том, что они ясно видят тот кризис, в котором оказались величественные Афины "века Перикла". Они апеллируют к лидирующему афинскому меньшинству, оставаясь всю жизнь в оппозиции к нему, но оно их не слышит. Оно почило на лаврах и предпочитает насилие. И пример Сократа самый известный, но далеко не единственный.

А потом приходит черед римской мировой державы — апофеоза силового решения мировых проблем. Этот способ бытия в истории уже не оставляет места ни для развития личности, ни для духовного совершенствования.

Приближаясь к распаду, цивилизации лихорадочно ищут возможности для приостановления этого процесса. Тойнби указывает на некоторые из них, в действительности являющиеся псевдовозможностями. Таков архаизм, или стремление закрыть проблему будущего, целиком оборотившись в прошлое, увековечив его. Таков футуризм, который, напротив, отбрасывает настоящее ради иллюзии быть причастным желаемому будущему. Но и архаизм, и футуризм объединяет отчаянное желание закрыть глаза на настоящее, отрицание необходимости трансформации, необходимости работы духа в историческом творчестве.

Конечной стадией на пути к распаду цивилизаций, завершающих свой исторический путь, являются, по Тойнби, универсальные государства последние попытки излечения умирающего общественного тела. В конце концов эти социальные образования гибнут: либо вследствие военного поражения, нанесенного им другим универсальным государством, либо вследствие естественных катастроф, либо, наконец, вследствие внутренних катаклизмов,

вытекающих из полного раскола между правящим меньшинством, навязывающим свою власть силой, и отчужденным от власти большинством, которое английский историк называет внутренним пролетариатом. Между той и другой социальными стратами не остается ничего общего. Союзника в свержении власти деградировавшей элиты внутренний пролетариат находит в, казалось бы, цивилизационно чуждом ему мире варварской периферии. Однако в данном случае обитатели последней выступают как "внешний пролетариат" данного универсального государства.

Тойнби был далек от того, чтобы абсолютизировать свою схему мировой истории. Он никогда не отрицал ограниченность чисто цивилизационного подхода, обращая к концу жизни все более пристальное внимание на проблему межкультурных контактов. Это ставило всю философско-историческую проблематику в некую новую плоскость — пути истории определялись в зависимости от способности субъектов исторического процесса к взаимонаучению и взаимоуважению. Будущее мира Тойнби связывал с ликвидацией цивилизационной обособленности и, следовательно, с отрицанием предыдущих форм исторического бытия, переходом человечества в некую постисторическую фазу в своем развитии.

Историософских концепций подобных тойнбианской в истории философии нашего столетия было (и есть) довольно много. Искушение, связанное с созданием широких исторических полотен, объясняющих всю историю, выводящих ее из некоего единого принципа или совокупности принципов, весьма велико. Но ясно и другое: XX в. — это эпоха кризиса историософской мысли, если понимать под ней моделирование единообразной, следовательно, умопостигаемой, логики исторического процесса. Термин "процесс" уже говорит о подобной логике, предполагает прозрачное для разума движение от некоторого исходного пункта к некоторому конечному. В нем всегда имеется в виду известное направление движения. Для историков нашего столетия, так же, как и для многих философов, уже не характерен безбрежный познавательный оптимизм (равнозначный эпистемологической наивности), свойственный историографии прошлого века, известной расцветом особого жанра — всемирной истории. Нынешние историки, умудренные критикой гегелевского исторического логоцентризма (в частности необоснованного, с учетом

самой фактуры истории, притязания разума на безусловную разумность истории, на ее субстанциальное единство), с оправданным недоверием относятся к максимально широким обобщениям, генерализациям, характерным для традиционных философий истории, поскольку практически всегда подобная широта основывается на весьма избирательном отношении (явном и в случае с гегелевской философией истории) к "сырому" историческому материалу. Это не означает тем не менее, что современная историческая наука вообще против генерализаций. Без них исторический рассказ был бы вовсе невозможен. Понятно, что всякий рассказ (или, как сейчас говорят, нарратив) предполагает цельность позиции самого рассказчика, а также единство излагаемого материала. Историческое время имеет своей предпосылкой уверенность исследователя в том, что между прошлым и будущим существует связь; определенная уверенность в том, что настоящее есть продолжение и, следовательно, выявление прошлого. Настоящее, с этой точки зрения, образует некую абсолютную точку отсчета, позволяющую обозревать прошлое через призму его линейного движения к эмпирически фиксируемому настоящему. Прошлое доступно нам в той мере, в какой оно соотносится с настоящим. Вопрос, однако, в том, насколько убедительна сущностная соотнесенность прошлого и настоящего.

Ответом на этот вопрос озабочена, в частности, герменевтика (в XX в. ее лидером является немецкий философ Г.Г. Гадамер). В отличие от исторической герменевтики В. Дильтея, исходившей из того, что исследователь культурно-исторических феноменов прошлого в состоянии адекватно постичь их так, как он понимает, т. е. переживает изнутри жизнь духа, оживляющую всю историю человека, и поэтому, следовательно, способен "вжиться" в события прошлого, верно представить себе побуждения и переживания их участников, герменевтика Гадамера видит пределы такого рода "вчувствования". Не в том дело, что оно в принципе невозможно, но в том, скорее, что всякое "вчувствование" есть психологический феномен, обусловленный жизненной конкретикой данного человека. Оно тем самым не может быть в полной мере сведено к психологической конкретике другого человека, в особенности человека далекого прошлого. Чем же тогда занимается историк? Он восстанавливает прошлое, т. е. сопрягает его с настоящим. Но получается при этом не

столько реконструкция того, что прошло (тем более не полная его реконструкция), сколько выявление смысла, который это прошлое имеет для нас — "населников" настоящего. Гадамер, будучи учеником Гуссерля и Хайдеггера, воспроизводит в своей концепции основные установки феноменологии, для которой основополагающим философским предметом являются интенции сознания, выражающие его смыслообразующую активность. Исторические события (как мы их видим, понимаем) суть корреляты сознания. Без предваряющей направленности последнего, которая и создает собственно смысл всякой вещи, всякого явления в мире, создает сам мир как связанное целое, не может быть никакой науки (в том числе и науки истории). Эмпирический материал историка, с этой точки зрения, не имеет непосредственного характера. Цель исследования феноменологической метаистории (аналитики предпосылок самой исторической науки) — обнаружить, что в функционировании сознания сделало возможным данный эмпирический материал. Гадамер обращает внимание на "предрассудки" сознания самого современного историка, т. е. на те исходные установки, культурно-исторические предпосылки, которые и обуславливают то, что называется современным взглядом на вещи. И это делается не для того, чтобы далее от этих "предрассудков" избавиться. Как раз стремление от них избавиться характерно для классической нововременной философской парадигмы. В последней ставилась задача достичь положения абсолютного наблюдателя, освободившегося от всего временного, исторически ограниченного, условного. Делалась попытка взглянуть на вещи с точки зрения вечности. Классическая философия истории — попытка того же рода. Не случайно ее иногда называют теологией истории. Гадамер же исходит из того, что временность — это и есть главная характеристика человека. "Предрассудки" это условие самого функционирования данного сознания, без которых оно просто невозможно. Задача поэтому заключается не в том, чтобы устранить предпосылки, делающие современного исследователя именно современным, т. е. имеющим "современные предрассудки", и затем, вынеся за скобки свою современность, слиться с прошлым. Задача в том, чтобы, оставаясь осознанно современным, повернуться к прошлому для того, чтобы произошла встреча несводимых друг к другу прошлого и

настоящего. Чтобы из этой встречи возник новый смысл, новая культурная ценность, произошли аккумуляция и приращение той сферы смыслов, которая и определяет ценность любой культуры.

Герменевтическая философия XX в., следуя той значительной трансформации, которую претерпела, благодаря феноменологии, классическая европейская философия, сделала упор на историчности (Geschichtlichkeit) человека в противоположность истории как совокупности внешних по отношению к сознанию особого рода фактов, которые имеют характер предметов, ничем принципиально не отличающихся от предметов, как их понимают естественные науки. История принимает эти факты за исходное, эмпирически данное, безусловное. Историчность же есть характеристика человеческого бытия, выражающая его временность как условие всякой предметности. История есть описание человеческого мира посредством "конституированного времени", т. е. времени, самого ставшего предметом естественнонаучного исследования (физического времени), чего-то объективированного, превращенного в независимое от человека условие существования природы (в том числе и той части природы, которая называется историей). Временность как историчность выражает коренной способ существования человека — не внешний, безразличный ему, но составляющий его основу, выражающий именно человеку присущую проективность, направленность в будущее, его текучесть, его не-самотождественность, принципиальную незавершенность и, наконец, его конечность. С этой точки зрения историчность человека есть трансцендентальная предпосылка истории как объективированной реальности, так же, как интенциональность сознания — есть предпосылка "позитивных" наук. Не было бы человеческой историчности, не была бы возможна и объективная история. Браться за объективную историю как за эмпирически первичное означает оставлять вне внимания основное — человеческую временность как условие всякого эмпирического опыта. Отсюда традиционная философия истории, остающаяся в рамках классической парадигмы, не имеет перспективы. "Философия истории" так же, как и история философии, нацелены на то, что находится позади индивида и события. Они сочетают тождественность и длительность, разделяя временность и историчность, ради какого-то безвременного времени... Возвращенное время (прошлое время,

описываемое через время настоящее. В.С.) есть не столько время прошедшее, сколько время извращенное"^[121]. Иными словами, традиционная философия истории не может воспроизвести в своих построениях именно временность человека, его проективную изменчивость, его историчность. Вместо них речь в ней идет об общих схемах, опирающихся на наиндивидуальную логику, неизменность, тождественность, сводимость прошлого к настоящему. Идеал такой философии — вневременность. Ее субъект — некий абсолютный наблюдатель. Время, которое принимается в ней в расчет, обратимое, цикличное. Отсюда неизбежное тяготение к цикличности историософских схем и построений. История принимает вид природного (в естественнонаучном смысле) либо сверхприродного явления. Человеку с его живой временностью, с его экзистенциальностью в ней места нет.

Коренящаяся в феноменологии возможность недоверия к историософскому способу построения метаистории была еще более радикализована структурализмом и постструктурализмом. В феноменологии речь идет о "вещах". Хотя это и не вещи, с которыми имеет дело обыденное сознание (они не являются вполне автономными по отношению к субъекту, но ему коррелятивны), и все же это — некие субстанциальные единицы. Их субстанциальность обусловлена связью с трансцендентальным субъектом. Структурализм упраздняет автономность "вещи", ставя на первое место "отношение". Структура (главный объект структурализма) есть устойчивая форма отношений. Но структура конечна, замкнута. Она, кроме того, самодостаточна. Бесконечная структура не очевидна именно как структура. Она не может быть объектом исследования. Несамодостаточная структура должна быть лишь элементом другой более сложной структуры, т. е. ее описание как этой вот конкретной структуры недостаточно и требует выхода за ее пределы. Вполне поддается описанию лишь та структура, у которой есть известные нам пределы. Лишь она собственно и подпадает под определение структуры, поскольку в структуре, границ которой мы не видим, сама ее структурность, упорядоченность может быть поставлена под сомнение. Как в случае игры, правила которой нам неизвестны, нельзя утверждать, что это именно игра, нечто имеющее правила.

Структурализм предположил возможность рассматривать историю как совокупность всякого рода конечных, самодостаточных структур (как систем отношений к детству, смерти, власти и т. п.). Но если история представляет собой совокупность конечных структур, то это означает ее (истории) дискретность (ее не-единство, не-цельность, разобщенность). Прежде всего, пожалуй, такая дискретность была установлена в истории науки (Г. Башляр, Т. Кун) которая выявила некумулятивный характер движения научного познания, т. е. его непоследовательный, неединый характер. Она отныне мыслилась как смена познавательных парадигм, обусловленных возникновением одной идеи (группирующей вокруг себя все остальные идеи, образующие данную парадигму) или системы идей. Отсюда возникли предпосылки сомнения в безусловности представления о непрерывности истории. Появились основания противопоставления истории как рассказа (единого и непрерывного, истории как книги) истории как действительности — "разрывной", не поддающейся универсальным обобщениям. Это делало невозможным существование всемирной истории как научного (а не литературного) жанра. Это ставило под сомнение и возможность философии истории в той мере, в какой в ней делаются обобщения, касающиеся истории как таковой, ее универсальной логики, ее общего направления. Это также ставило под сомнение возможность определения истории как прогрессивного либо, напротив, регрессивного движения (что так характерно для историософских концепций, например, эпохи Просвещения). А ведь "важнейшая характеристика классического историзма — представление о всемирном единстве истории и ее прогрессивном движении. Идея прогресса стержень, организующее начало новоевропейской исторической мысли"^[122]. Единая история, в принципе, означает нечто доступное для мысли, поскольку мысль схватывает именно общее. Идущая от Плотина мысль о том, что реально лишь то, что причастно единому, утверждает основоположность тождества мышления и бытия. В случае классической философии истории — тождества мышления и истории. Но примат дискретности в истории, постулируемый структурализмом и постструктурализмом, не означает признания бессмысленности истории. Скорее, речь идет о констатации невозможности (если

оставаться на почве фактов, а не заниматься необоснованными спекуляциями) единого субъекта истории и единого ее объекта.

С этой констатацией связано провозглашение смерти "автора" (Р. Барт), смерти "человека" (М. Фуко), соотносимое со знаменитым высказыванием Ницше "Бог умер". Разумеется, речь идет не о физической кончине человека, но о кончине того воззрения, согласно которому творцом истории является некое "я", личность (тоже "вещь", с точки зрения Фуко) — источник всех "практик" и движений. Это означает "обращение к приемам безличного, деперсонализированного подхода, когда историческое полотно можно анализировать анонимно и "позиционно", не прибегая ни к индивидуальной психологии, ни вообще к личностям и именам как самоактивным центрам истории" [\[123\]](#). Согласно Фуко, реальны (как предметы исторического исследования) именно "практики", именно системы взглядов, а не конкретные лица, не массы. Люди "встроены" в эти "практики", они им подчиняются, следуют им, и поэтому нельзя говорить о них как о "производителях" такого рода "практик", хотя, конечно, это не означает, что "практики" могут существовать сами по себе, без участия человека. Речь идет именно об ориентации внимания исследователя, чем, собственно, и занимается современная метаистория. Это представляет позицию, согласно которой простой биографизм, берущий за основу как раз личность в ее уникальности, есть подход малопродуктивный. Он должен быть предварен изучением социальных, поведенческих, ментальных структур, определяющих изучаемую эпоху. Фуко предлагает в качестве методологического принципа примат "внешнего" над "внутренним", т. е. фактически преимущественное внимание к безличным общественным процессам, а не к внутренним переживаниям субъекта с его особой формой адаптации к этим процессам (на что, как известно, предлагал обращать главное внимание В. Дильтей, а позже экзистенциальные философы).

По мнению современного французского историка М. де Серто, прежняя история исходила из примата тождественного. Она "сшивала" разрывы во времени, признавая за ними этапы некоего поступательного единого по сути своей процесса. Философия истории создавала собственную модель восприятия истории. Она исходила из наличия во всех этих этапах единого смысла. Она унифицировала историческую реальность. Современный же исследователь

концентрирует внимание именно на "отступлениях", "разрывах" (например, на критических точках изменения графиков роста народонаселения, заработной платы и т. п.). Он исходит из того, что раньше было не то, что теперь. Методика исторического исследования отныне культивирует дистанцию по отношению к своему объекту. Подобная дистанция является не исходным пунктом исследования, который следует затем устранить, связав прошлое с настоящим, посредством единой схемы, но конечным пунктом. Историческая работа выявляет не правило, а исключение. "Работа заключается в том, чтобы производить негативное, являющееся значимым"^[124].

Следует обратить внимание еще на один важный пункт постструктуралистской метаисторической модели — переоценку самого объекта исторического исследования. Вопрос о том, что такое исследование собственно должно изучать. В последние десятилетия "история перестает быть для историка простой совокупностью подлежащих систематизации кирпичиков-фактов, подверженной аналитическим процедурам, внешней по отношению к познающему мертвой данностью, неотъемлемой частью которой осознается историк. Современные методологии все в большей мере отталкиваются от постулата о предпосылочности познавательной активности"^[125]. Что это значит? Выше уже отмечалось, что для традиционной историософии история является чем-то безоговорочно объективным, имеющим характер данного, непосредственного. Скажем, в той мере, в какой объект истории — прошлое, оно неприкосновенно, существует само по себе. Вроде книги, которая уже написана, дана сознанию исследователя и остается только ее интерпретировать, пытаться понять сокрытый в ней автором смысл. С точки зрения постструктуралистов, однако, объект историка нельзя всерьез признавать объективным, независим от того, кто историю изучает, а кто к ней просто обращается. Иначе говоря, в истории нельзя реально (но можно в абстракции) отделить субъекта от объекта. Субъект до известной степени делает возможным объект. Постструктурализм достаточно убедительно обосновывает необходимость включения субъекта познания в поле исследования. Речь идет в данном случае не о человеке как творце истории. Все согласны, что люди, их действия, их помыслы образуют событийную канву истории. История не творится какими-то анонимными силами за

спинами людей. Но речь идет о другом — о том, что история как наука, описывающая эту событийную канву, невозможна без учета познавательной активности историка. В истории как предмете имеется теоретическая компонента, которая привносится в нее осмысливающим историю теоретиком. Поэтому теоретическая история должна включать в себя и исследование того "возмущения", которое вносит исследователь в его "чистый" объект. Сегодня история должна обращать внимание на самого исследователя, описывая его концептуальную установку. Таким образом, постструктуралистская метаистория выделяет в качестве особой задачи изучение предваряющих всякое историческое исследование теоретических предпосылок, которые формируют, придают определенный смысл непосредственному материалу истории. Классическая философия истории представляется образцом практики исторического исследования, поскольку в ней с наибольшей силой выражено "возмущающее" сырой материал истории стремление автора такой философии, т. е. стремление "управлять историей". С этой точки зрения прошлое невозможно без настоящего. Прошлое как прошлое, в его оторванности от настоящего, абсолютно недоступно. Зато оказывается возможным (и даже неизбежным) "кроить" историю в соответствии с какими-либо исходными установками (например, идеологическими). Историческое исследование превращается в инструмент власти. Задавая ориентиры прошлому, мы в какой-то степени задаем их и будущему.

Философия истории XX в. с особой силой поставила проблему коммуникации как сущностной характеристики исторического бытия и, говоря шире, как основания человеческого существования вообще. История возможна лишь в той мере, в какой люди открыты миру и друг другу. Точно так же и целые сообщества жизнеспособны вследствие их терпимости по отношению к другим общественным организмам. Настроенность на диалог создает предпосылки для будущего, открывает пространство для исторического творчества. История реализуется через общение. Она требует от человека неустанного внимания к бытию, являющемуся критерием и одновременно стержнем любого исторического события. Этот диалог с миром есть также и основание для понимания нами нас самих.

История в этом смысле есть предпосылка прорыва к нашей подлинной сути.

Для дополнительного чтения

Философия истории: Антология. М., 1994.

Барг М.А. Эпохи и идеи: становление историзма. М., 1987.

Коллингвуд Р.Д. Идея истории: Автобиография. М., 1980.

Лооне Э.Н. Современная философия истории. Таллин, 1980.

Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908.

Тойнби А. Дж. Постигение истории. М., 1991.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Aron R. La philosophic critique de l'histoire. P., 1964.

Carr E.H. What Is History. L., 1986.

Dray W. Philosophy of History. Englewood Cliffs, 1993.

Часть III. Философия и общество

Глава 1. Социальная философия

1. Ключевые проблемы социальной философии. Предмет социальной философии

Чем занимается социальная философия? Каков ее предмет?

Социальная философия изучает человека и мир, который он создает и в котором живет. В него входят и язык и наука, право и этика, нравы и манеры, средства и способы человеческой деятельности и организации (начиная с простейших орудий труда и кончая совершенными информационными технологиями).

Все социальные и гуманитарные науки (история и социология, языкознание и теория культуры) занимаются взаимодействиями людей и продуктами этих взаимодействий. Специфика социальной философии состоит в том, чтобы выявить в реальном социально-историческом бытии) т. е. в нашей жизни, в нашем сознании то место, которое в них занимает некий невидимый элемент.

Каждый человек, проживающий жизнь, ощущает на себе воздействие сил, которые не поддаются наглядному описанию и тем не менее играют, таинственную и существенную роль в том, как складываются наши жизни и наши исторические судьбы. Человек ощущает, что окутан невидимыми нитями, которые связывают его свободу, но без которых эта свобода вряд ли может проявиться. Эти силы задают порядок существования, которому подчиняется каждый человек. В истории люди по-разному стремились этот порядок обозначить, дать ему имя: Космические силы, Боги или Бог. Сегодня этот порядок все чаще обозначают словом Общество.

Предметом изучения в социальной философии являются не поддающиеся наглядному описанию (значит не фиксируемые эмпирически) элементы, которые мы обозначим как формы и социальные связи. Социальная философия — размышление об обществе как системой вне- и над- индивидуальных форм, связей и отношений, которые человек создает своей деятельностью вместе с другими людьми.

Эти формы и связи могут не совпадать с тем, как мы их себе представляем. Поэтому социальная жизнь должна объясняться не представлениями ее участников, а более глубокими причинами, корнящимися главным образом в том способе, которым сгруппированы объединенные между собой индивиды. Подобный пафос разделяли и К. Маркс, и Э. Дюркгейм, и Г. Зиммель, и другие мыслители.

Встает вопрос, как именно изучать то, что невидимо? "Невидимость" социальных связей, отношений, форм относительна. Эти невидимые отношения и формы даны нам в косвенных, непрямых, опосредованных выражениях. Невидимое представлено в видимом: в вещах, поступках, человеческом языке и теле, в тех способах организации и учреждениях, без которых люди не могут жить вместе.

Что бы мы в жизни ни делали, какие бы поступки ни совершали, мы действуем не совсем так, как нам этого хочется. Часто мы поступаем, "как надо". Это не значит, что мы действуем только согласно строгим правилам и послушно выполняем их под страхом наказания. Происходящее, скорее, можно представить по аналогии с тем, как люди пользуются языком. Мы выражаем свои мысли на языке, но не мы сами этот язык придумали. Еще один пример: мы идем по своим делам, но идем по улице, направление которой не сами определили. Цели и результаты деятельности никогда не совпадают. На то, что человек делает, как бы накладываются формы. Слово форма мы употребляем во множественном числе. Есть социальные формы, которые характерны для жизни всех людей, где бы и когда бы они ни жили. Есть формы, которые обнаруживаются в одних обществах и не существуют в других.

Социальные формы создают сами люди (чаще всего не специально). Это продукт совместной человеческой деятельности. В то же время они существуют независимо от деятельности людей. Человек как бы опутан сетями общественных связей и отношений. Иногда сети мягки, и человеку кажется, что их нет. Иногда они ощущаются как жесткие, и тогда общество кажется тюрьмой. Именно поэтому индивида и общество легко противопоставить как две сущности, чуждые друг другу.

"Сети" могут ощущаться как отдельные от человека и внешние ему. Мы полагаем норму объективной реальностью, которой следует

только подчиняться (или нарушать ее). Мы не задумываемся о том, что нормы создают люди. Но бывает и так: реальное социальное бытие и жизнь человеческую считают "неправильной" только потому, что она не соответствует представлению об идеальном обществе.

Те, кто занимаются социальной философией, постоянно размышляют над проблемой связи человека и общества. Каждое новое поколение исследователей предлагает свое решение этой проблемы. Общество не может существовать без людей, его составляющих. В то же время оно само представляет собой реальность особого рода, которая, во-первых, отлична от реальности природной, а во-вторых, от реальности, воплощенной в живых индивидах. Более того, исследование социальной реальности позволяет говорить о закономерностях общественно-исторического развития.

Существуют два подхода к проблеме "человек и общество". Первый основан на представлениях о человеке как ансамбле социальных отношений: общество производит тех людей, которые ему нужны. Такой подход имеет под собой практические основания, тем более, что большинство людей зависимостью от общества не тягостятся и не слишком страдают от власти общества. Люди желают именно того, чего ждет от них общество. Они охотно подчиняются социальным правилам, воспринимая социальный мир как легитимный (узаконенный). Данный подход отличается детерминизмом. Действительно, тогда трудно ответить на вопрос: как общества меняются, как возникают социальные новации? Ведь если общество только воспроизводит заложенную в нем программу, то оно не может изменяться.

Второй подход базируется на понимании человека как автономного индивида-субъекта, обладающего сознанием и волей, способного к осмысленным поступкам и сознательному выбору. Тогда общество — сумма индивидов-атомов, продукт их сознания и воли. Каждому, однако, известно из собственной практики, что результаты деятельности не совпадают с нашими желаниями. Несовпадение целей и результатов связано с тем, что общество несводимо к людям (даже группам людей), его составляющим.

М. Вебер и Э. Дюркгейм представляли названные точки зрения. Для Вебера социальный объект (общество) — результат осмысленного человеческого поведения, для Дюркгейма — аналогия природного

объекта, нечто, живущее собственной жизнью, внешней и принудительной по отношению к отдельному человеку. Общество предсуществует человеку. Оба исследователя обратили внимание на действительно значимые черты общества.

Макс Вебер (1864–1920) — немецкий философ и социолог. Автор работ: "Протестантская этика и дух капитализма" (1905), "Хозяйственная этика мировых религий" (1916–1919), "Хозяйство и общество" (1921), "Политика как призвание и как профессия" (1918), "Наука как призвание и как профессия" (1920) и множества других. Занимался проблемами теории социального действия. Анализировал социальное действие прежде всего как свободное действие отдельного человека. Наиболее известен своим анализом происхождения капитализма. Возникновение капитализма Вебер связывал с появлением в истории человека, способного к рациональному поведению в хозяйственной области и повседневной жизни.

Эмиль Дюркгейм (1858–1917) — французский философ и социолог. Автор работ "О разделении общественного труда" (1893), "Правила социологического метода" (1895, в рус. пер. "Метод социологии"), "Самоубийство" (1897), "Элементарные формы религиозной жизни" (1912). Разработал проблему "социального факта". Главным признаком социальных фактов Дюркгейм считал независимое от индивида существование и принудительную силу, которую они оказывают на человека. Работал над проблемами разделения труда, которое порождает взаимозависимость отдельных людей-индивидов, обеспечивает солидарность и развитие общества. Много размышлял над тем, что объединяет людей в общество, особое внимание уделяя социальной функции религии и морали.

Георг Зиммель (1858–1918) — немецкий философ и социолог. Автор трудов: "Философия денег" (1900), "Социология. Исследование форм обобществления" (1908), "Философская культура" (1911) и др. Вопрос о том, как возможно общество, каковы исторические формы его существования, был главным для Зиммеля. Большое внимание он уделял проблеме метода социального познания, т. е. ответу на вопрос, каковы условия и пути познания общественных явлений. Зиммель внес свой вклад в развитие философии жизни, исследовал взаимодействие культуры и жизни. Он был не столько академическим ученым, сколько блестящим эссеистом-диагностом времени.

Ученые издавна испытывали потребность в концепции, примиряющей оба взгляда. В истории одной из первых таких попыток, которая имела место до Вебера, Дюркгейма и Зиммеля, была социальная теория К. Маркса, который рассматривал общество как продукт воспроизводства людьми своей жизни. Общество, будучи продуктом человеческой деятельности, составляет целостность, несводимую к "отдельным людям".

В XX в. такие социальные теории разрабатывали другие мыслители, в том числе Н. Элиас и П. Бурдьё.

Норберт Элиас (1897–1988) — один из влиятельных социальных теоретиков XX в. Родился в Германии, эмигрировал в годы фашизма, работал в Англии. Развивал антропологическое понятие цивилизации, обосновывал соотносительное представление о связи человека и общества. В самом известном своем труде "Процесс цивилизации" (1939) на материале истории западного общества Элиас показал связь процессов "цивилизации" (рафинирования) манер и образования государств. Отличительной особенностью его работ является показ взаимосвязи явлений, которые кажутся автономными: философии, искусства, этикета, политики, экономики, военного дела.

Пьер Бурдьё (р. 1930) — современный французский социолог, философ, антрополог. Автор множества работ, в том числе "Различие" (1979), "Практическое чувство" (1980), "Практический разум" (1994). В своих исследованиях стремился преодолеть противопоставление объективизма и субъективизма, структурной необходимости и свободных индивидуальных действий. Особое внимание уделяет анализу "логики практики", соотношения социальных правил и норм и практического чувства.

Как реализуется примирение этих двух подходов? Задача эта сложная. С одной стороны, "отдельный" человек — след всей коллективной истории, с другой, проживая жизнь, человек сам оставляет в этой истории следы. Общество представляет собой и условие человеческой деятельности, и ее результат.

Люди всегда живут вместе. Даже если человек чувствует себя одиноким, он может общаться с другими людьми, читая книгу, слушая музыку, которые созданы другими. Эти другие могут и не быть его современниками. Надо сказать, что вне социальных сетей немыслимы и сама свобода, и уединение души. Как избежать губительных

противоречий между единичными волями и формами социального структурного детерминизма, между индивидуальным и социальным, которое часто приравнивается к коллективному?

Общество есть феномен исторический. История — способ существования общества. Для того, чтобы ответить на поставленный вопрос, следует учитывать две формы представленности истории. Можно сказать, что речь идет о двух взглядах на историю.

Первый — история в ее объективированном состоянии, т. е. вне человека. Эта история — продукт человеческой деятельности, но она отделилась от живого единичного человека. В результате долгого развития она воплотилась в вещах и машинах, зданиях и книгах, а также в обычаях, праве, во множестве разновидностей норм и институтов, которые служат посредниками в человеческих взаимодействиях.

Второй — история в инкорпорированном состоянии, т. е. в самом человеке. Инкорпорированный — встроенный в тело (от лат. *corpus*, тело).

Общество в человеке

К каким бы человеческим проявлениям мы бы ни обратились, на всем стоит печать сделано обществом, т. е. людьми, действующими в истории вместе. Не важно, о чем идет речь — о вещи или обычае, о языке или государственном учреждении.

Тело, казалось бы, дано человеку природой. Однако, если к человеческим телам приглядеться, можно увидеть, что они не просто несут на себе следы общественной истории рода человеческого. Биологическое неотделимо от социально-исторического.

Тело — посредник между биологическим и социальным, индивидуальным и социальным. Недаром наблюдателя социальной жизни поражает одновременно индивидуальность лиц и тел и их подчиненность некоторой модели. Каковы формы этой подчиненности?

Тело может быть представлено как текст, как книга, которую мы можем читать. Мы можем видеть различия в проявлениях характера у людей той или иной эпохи. Не только наружность и характеры, но и

формы сексуальности, способы жестикуляции, преобладающие позы, то, как человек смотрит и что видит, сформированы соответствующими стилями жизни, а потому неподражаемы и невоспроизводимы.

Не существует "чистого природного тела", тела вне истории общества. С начала жизни культура начинает формировать, переструктурировать и регулировать тело в его биологических потребностях и функциях. Человеческое тело — результат взаимного органического и социально-исторического, культурного развития.

Движения, которые кажутся инстинктивными, сформированы культурой: гигиена, сами способы удовлетворения естественных потребностей, питание. И традиционная, от века заданная еда, и та, которую мы выбираем в супермаркете, не только питает тело, но и формирует его. Создается форма тела, которая действует, подобно личному удостоверению.

Европеец, принимая пищу, сидит на стуле за столом. Принадлежащий к мусульманской культуре предпочтет есть, сидя на ковре. То же относится к системам мимики и жестов. Например, покачивание головой из стороны в сторону, которое в болгарской и др. культурах означает "да", а в русской "нет". Можно говорить о социально-исторических формах эмоциональных проявлений (сдержанность — разнузданность).

Одна из самых известных форм подчинения "социальному правилу" — манера одеваться. Одежда, в которую человек окутывает свое тело, является продолжением тела, "протезом". Она может быть рассмотрена в качестве социального инструмента, посредством которого тела подчиняются правилу. В традиционных доиндустриальных обществах за каждым социальным слоем был жестко закреплён тип одежды. В современных обществах по одежде уже не так просто определить принадлежность человека к группе, однако это возможно.

Автомобиль можно уподобить корсету, так как он тоже формирует тело и заставляет соответствовать "правильной позе". Стаканы, сигареты и обувь все это по-своему придает форму физическому "портрету". Хорошо известен знаковый характер того или иного типа бороды, усов, причёски. К данному природой телу постоянно что-то прибавляют (удлиняют ресницы, отращивают бороду, раскрашивают

лицо и тело) или убавляют (удаляют волосы, бреют бороду, обнажают то ноги, то грудь), подчиняясь социальным обычаям и установлениям.

Любой общественный закон вписан в тело и властвует над ним. Сама идея, что формой уголовного наказания может быть изоляция индивида от других людей, связана с необходимостью иметь тело, отмеченное наказанием. Можно перечислить многообразные формы и способы такого маркирования (обозначения) — от клеймения преступника до изоляции его от общества. Есть законы об ограничении передвижения, распространяемые на индивида или группу (подписка о невыезде, запрет на жительство в столицах и др.).

Все типы инициации (ритуалы, обозначающие, что индивид становится полноценным членом общества) подразумевают работу с телом. Это касается и первобытного ритуала, в котором на тело человека наносятся раны, и современной школы, где в ученике воспитывают способность "правильно" вести себя на уроке (не шуметь, не двигаться произвольно). Даже мистика имеет свои телесные практики.

От рождения до похорон закон "владеет телами". Социальный закон превращает человеческие тела в таблицы закона, в живые таблицы правил и обычаев, а самих людей — в актеров драмы, организованной социальным порядком. Для Канта и Гегеля даже не существует закона, пока не возникает смертная казнь, т. е. разрушение тела, которая свидетельствует об абсолютной власти буквы и нормы. Законы составляют юридический корпус (т. е. тело-книгу: лат. *corpus* означает не только тело, но также свод законов, совокупность людей, стройное целое и др.). Социальная группа тоже есть корпус.

Неощутимое занесение в тело структур социального порядка может осуществляться с помощью перемещения и движения тела. Социальные отношения представлены в пространственных структурах, которые организуют и определяют взаимодействия людей как подъем и упадок, вход (включение) или выход (исключение), приближение или удаление по отношению к центральному и ценимому месту.

Человек обозначает социальные цели пространственно, как пункт назначения. Мы говорим о реализации цели, достижении будущего состояния как о движении вперед. Неудача, срыв плана ощущаются как движение назад. Социальные успехи человека представляются в

виде подъема по лестнице. Человек карабкается по ступенькам социальной иерархии, и этот подъем оставляет на его теле следы восхождения. То же самое происходит, если человек скатывается по социальной лестнице вниз.

Различие занимаемого места — социальное различие. Социальная дифференциация (социальное различие) обозначена в физическом пространстве. Можно обсуждать социальные функции структур жилища, учебного заведения, храма, города и пр. Положение человека в пространстве может диктовать проявление почтительности. Мы относимся к человеку почтительно, если он сидит на почетном месте. Кабинет директора — пространственное обозначение положения человека. Из повседневной жизни каждому знакомы общие практические иерархии областей социального пространства: верхняя/нижняя часть; господский этаж/полуподвал для слуг и кухни, благородное/постыдное; авансцена/кулисы; фасад/задворки; правое/левое. Социально организовано пространство учебных заведений: место преподавателя в центре, студенты вокруг. Мы знаем, что районы городов бывают "хорошими" и "плохими".

Выше говорилось лишь о теле человека. Если же обратиться к языку и к другим символическим системам, их социальный характер еще более очевиден. Открыв рот, чтобы вступить в коммуникацию, мы говорим не своими словами, даже если говорим что-либо бесспорно новое и даже придумываем отдельные новые слова и понятия.

Сказанное позволяет прочувствовать всю сложность того противоречия, которое решает социальная философия. С одной стороны, человек предопределен. Социальная необходимость обретает плоть в телах, вещах и языке. Можно обозначить разные социальные детерминанты:

1) капитал (отнюдь не только денежный, но также социальный и культурный);

2) позиция в отношениях производства (например, определенная через профессию, род занятий со всеми сопутствующими детерминациями);

3) тип социальной связи, которая объединяет людей; 4) история группы, к которой принадлежит индивид; 5) индивидуальная история. Эти факторы определяют и манеру держаться, и манеру мыслить и говорить, манеру жить. Социальные качества становятся природой

человека, живут в его теле, языке, способах практической деятельности. Наше тело и язык наполнены онемевшими верованиями, унаследованными жестами. Их воздействие многократно усиливается деятельностью средств информации и системы образования.

Важно отметить, что отношение к социальному миру не является однозначно предопределенным. Ситуация человека в социальном мире выступает как продукт двойного социального структурирования. С "объективной" стороны она определена социально, поскольку институты и установления общества, в котором человек живет, предстают восприятию как данные объективно. С "субъективной" стороны сами схемы восприятия и оценивания не только приспособляются к рассматриваемому моменту, но являются продуктом предшествующей истории.

Мы говорим о "человеке на своем месте", об ощущении человеком собственной позиции в системе общественных связей и отношений. Человек чувствует, что можно, а чего нельзя "себе позволить". Одни принимают свое положение, испытывая чувство границы ("это не для нас"), другие заставляют себя уважать посредством установления дистанции. Одни делают то, что "должны делать", с радостью и покоряются происходящему, обозначая случившееся словом судьба. Тем самым они признают, что созданы для того, что они делают, и "иного не дано". Другие недовольны своим положением, желают изменить его и меняют. В любом случае человек отнюдь не только покоряется. Большей частью он воспринимает свое действие, свой выбор с собственными желаниями.

Как описать и объяснить тот факт, что деятельность человека одновременно и предопределена, и свободна? Это можно сделать, если представить социальное поведение человека как игру. При таком подходе можно объяснить возможность изменения человека и мира, в котором он живет. Понятие игры позволяет показать, что действия человека, с одной стороны, социально детерминированы (игра осуществляется по правилам, игра — место закономерностей). С другой стороны, игра подразумевает возможность великого множества ходов в рамках заданных правил.

Использование игровых моделей в объяснении человеческого поведения не позволяет рассматривать человека, живущего и действующего в обществе вместе с другими людьми как производное

социальной структуры, как игрушку слепых внеисторических сил. Социальный мир невозможно представить как пространство, внешнее по отношению к человеку. В то же время можно обнаружить и ощутить давление условий и социальной обусловленности в самом сердце человека как социального агента.

Становится возможным объяснить, каким образом в процессе совместной жизни людей постоянно возникает то, что можно назвать непреднамеренными социальными изобретениями. Эти изобретения не просто возникают в группах людей. Они способствуют возникновению групп, продолжению их жизни. Возникая в одной группе, они могут распространяться на все общество, меняя его.

Социальные изменения большей частью происходят эволюционно, нежели революционно. Принципы классификации социального мира, способы восприятия людей из других социальных групп, картины социального мира, стили жизни, возникая в жизни одной группы людей, постепенно становятся приемлемыми "для всех" (обретают универсальный характер). То, что родилось в повседневной жизни в "узком кругу", во процессе взаимодействия от лица к лицу, может овеществляться, принимать форму анонимных абстракций. Последние постепенно утрачивают следы своего происхождения и воспринимаются людьми как "чуждые" или "данные Богом". Человеческое воспринимается в нечеловеческих или надчеловеческих формах. Таким образом социальный порядок объективируется. Тогда мы говорим об истории в объективированном состоянии. Человек создает реальность, которая может и отрицать его самого. Так меняются общества. Изменившееся общество, в свою очередь, начинает производить людей "под себя", т. е. тех, кто способны это общество воспроизводить.

Понятие общественного производства

Противоречие социальной предопределенности и человеческой свободы помогает разрешить теория общественного производства. Общественное производство (производство общества) — ключевое понятие социальной философии.

Это понятие использовали уже Д. Локк и А. Смит. К. Маркс приложил его к самому способу совместной жизнедеятельности людей, продуктом и результатом которого являются общества. В его трудах встречаются выражения "общечеловеческий жизненный процесс", "производство людьми своей общественной жизни", "производство — жизнь, порождающая жизнь", "общественное производство людьми своей жизни"^[126].

Понятие "общественное производство" описывает целенаправленную деятельность людей, которая в то же время приводит к непредсказуемым результатам, в число которых входят и непреднамеренные социальные изобретения, преобразование общества и людей. При описании этого процесса возникает соблазн употребить слово "творчество" — люди-субъекты творят общество.

Однако воспроизводство не равно творчеству. Творчество подразумевает свободное, ничем не ограниченное проектирование. Воспроизводство есть преобразование. Любое общество дано человеку "готовым". Человек рождается в "готовое" общество. Люди своей жизнью воспроизводят или (что то же самое) преобразуют его. Люди, действующие совместно, подобны скульптору, который формирует произведение, согласно собственным представлениям и идеям, но из имеющегося в наличии материала и с помощью доступных инструментов.

Общество и человеческая практика имеют двойственный характер. С одной стороны, общество — вездесущее условие человеческой деятельности, с другой ее непрерывно воспроизводимый результат.

Люди не творят общество, потому что оно всегда им предшествует. Общество можно рассматривать как совокупность структур, практических процедур и условностей, которые индивиды каждый день воспроизводят. Без людей, которые это делают, эти процедуры просто не существовали бы. Иными словами, общество не может быть независимым от человеческой деятельности.

То же самое можно сказать по-другому. Общество обеспечивает возможность и условия целенаправленной деятельности людей. Целенаправленное действие людей — необходимое условие жизни общества. Социальные структуры — в отличие от природных — не могут существовать независимо от идей и представлений людей о том,

что они делают. Эти структуры лишь относительно устойчивы. Общество и люди изменяются постоянно. Это изменение и называется историей.

При таком подходе социальные структуры и сложившиеся отношения можно понимать не как принудительную инстанцию, но как то, что позволяет людям действовать. В этом понимании, общество — не творчество и не адаптация, а самопроизводство.

Можно в этой связи привести рассуждения К. Маркса, которые относятся к капиталистическому обществу, но которые можно отнести и к другим обществам: "Если рассматривать буржуазное общество в его целом, то в качестве конечного результата общественного процесса производства всегда выступает само общество, т. е. человек в его общественных отношениях. Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т. д., выступает в этом движении как момент, как мимолетный момент. Сам непосредственный процесс производства выступает здесь только как момент. Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой степени являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами их собственный процесс движения, в котором они обновляют создаваемый мир богатства"^[127]. Объективное, субъективное, условия и результаты истории выступают в процессе общественного воспроизводства лишь как моменты. То, что было результатом прошлой деятельности, становится условием новой.

Главными функциями общественного производства являются:

- производство социальных связей и отношений;
- воспроизводство материальных условий существования;
- производство идей (идеологий) и духовных ценностей, символов и знаков;
- производство самих людей как общественных индивидов.

Понятие "общественное производство" описывает общественный характер истории людей. В процессе производства социальных обстоятельств производится и сам человек. Человек в процессе жизни производит социальные обстоятельства. Религия, семья, государство, право, мораль, наука, искусство могут быть поняты как особые виды производства. Таким образом, употребляемое здесь понятие

производства не имеет ничего общего с метафорой конвейерного труда.

Чтобы выжить и продолжить жизнь, люди, составляющие общества, должны выполнять ряд элементарных функций. Это экономическая функция, функция контроля над насилием, развитие знания и развитие способности к самоограничению. На каждом историческом этапе развития обществ эти функции выполняются по-разному. Каждая из них может быть монополизирована группой людей.

В процессе исторического развития людей, осуществляющих совместный процесс общественного производства, имеет место общественное разделение деятельности. Чем отличается таковое от половозрастного разделения труда, которое имеет место в самых примитивных формах человеческой жизни? Разделение труда можно назвать общественным, когда те или иные виды деятельности закреплены за определенными социально-организованными группами людей. Одни группы людей берут на себя функции управления, другие подчиняются. Происходит деление на классы и страты, производятся и воспроизводятся социальные различия, разного рода неравенства, устанавливаются балансы власти. Есть специализированные группы людей, которые осуществляют властные функции. Другие занимаются производством картины мира. Это разного рода интеллектуалы, от жрецов в архаических культурах, до современных работников средств массовой коммуникации. В результате разделения деятельности складывается общественная структура.

Разделение людей по профессиям также можно назвать проявлением общественного разделения труда. Одни группы людей производят материальные продукты (например, рабочие). Другие — идеальные (например, ученые, священники). Третьи участвуют в производстве человека как социального существа (учителя). В то же время в продукте материального производства присутствует идеальная, символическая компонента. Рабочий, стоящий на конвейере автомобильного завода и закручивающий гайки, воплощает идеальный план деятельности, который составлен инженерами и учеными.

В функции общественного производства входит и осуществление всеобщего общественного труда. Это труд, результатами которого пользуются все. Научные открытия, технические изобретения,

произведения искусства принадлежат всем людям. Это — общественное богатство. Преднамеренные и непреднамеренные социальные изобретения, которыми сначала пользуются немногие, а потом может пользоваться каждый. Примером таких незапланированных социальных изобретений являются формы цивилизованного поведения, моральные нормы, законы и институты, которые не позволяют обществу превратиться в арену борьбы всех против всех.

Возникают особенности того или иного общества в их единстве и многообразии. Так формируется сам человек, всегда несущий на себе печать общества. В совместном производстве людьми своей общественной жизни возникает форма общества, которая как бы накладывается на все взаимодействия людей в данном конкретном обществе. По каким критериям мы различаем традиционное общество, индустриальное общество, постиндустриальное общество, общества Запада и Востока? Действительно, люди, живущие в каждом конкретном обществе, с одной стороны друг на друга похожи, с другой, различаются культурой, нравами и обычаями. Более того, каждый человек индивидуален. Использование понятия общественного производства позволяет увидеть, что их различает сам способ объединения в общество.

Общественное производство, как и любое другое, имеет свою технологию. Существуют не только технологии производства различных вещей, полезных для человека. У производства нематериальных объектов — идей, ценностей, знаков, символов, образов — также есть своя технология. В наше время присутствие этих технологий самоочевидно. Достаточно задуматься о таких современных системах производства символического товара, как газеты, кино и телевидение. Хозяйство дает живописи полотно и краски, скульптуре — материал для обработки, музыке — инструменты, литературе — материалы для письма. То, какая картина будет написана на полотне, какая музыкальная пьеса сыграна, не зависит от примеряемых материалов.

Социальная философия занимается не технологией производства, не самими способами изготовления продуктов, не материальной стороной хозяйственной деятельности человека, но совокупностью

условий, которые придают продуктам труда общественную форму, определяют способы связи отдельных людей в общество.

Например при капитализме главной формой, объединяющей людей в общество, является форма товарная, которая выступает как всеобщее общественное отношение. Товарная форма безразлична к тому, является ли товар продуктом материального или духовного производства. Она стирает различие между такими разными вещами, как Библия, хлеб, водка, одежда, металл. Бытие в качестве товара уравнивает их. Названные вещи в равной степени являются товарами. Металл не удовлетворяет потребности человека непосредственно — чтобы превратиться в нужную человеку вещь, он должен быть обработан различными способами, из него должны что-то сделать. Но есть товарная форма, которая накладывается на любые предметы, хотя она и не дана эмпирически. Товарную форму нельзя пощупать. Она представлена косвенно, в виде особого товара денег — которые эту форму представляют. В то же время товарная форма рождается в деятельности людей: один хочет продать, другой купить, первого и второго связывает торговец. В развитых формах общества эта посредующая функция усложняется — появляются биржи, банки и т. д.

В разных типах общества на первый план выходят разные стороны производства. Это может быть преобладание живого труда, как в традиционных способах производства сельскохозяйственных продуктов. Это может быть овеществленный труд, как в индустриальном производстве. Средства производства могут быть разными: живая сила человека или животных, машина, информационные системы.

Во всех обществах огромную роль играет производство символических форм и ценностей. В обществах традиционных, доиндустриальных огромна роль мировых религий и затем государства, объединяющих иначе разобщенные локальные общности в одно общество, в единую цивилизацию.

В индустриальных обществах всеобщая общественная связь осуществляется через товарную форму. В обществах доиндустриальных и постиндустриальных на первый план выходят производство символов и потребление.

Понимание труда как деятельности по производству вещей устарело. Невозможно представить себе производство так, как оно показано в фильме Ч. Чаплина "Новые времена". Познавательнометодологический потенциал понятия "общественное производство" легко прилагается к нематериальным видам деятельности. Для социальной философии "непроизводственной сферы", непроизводительных видов деятельности не существует. Потребление органическая часть производства. Без потребления производство не может совершаться. Ряд современных теоретиков достаточно радикально переосмысливают понятие "потребление". Они изменяют "потребление" (consuming) на "протребление" (presuming), подчеркивая, что потребление органическая часть производства. Вот что пишет известный социальный теоретик О. Тоффлер: "Я всегда мысленно делал различие между работой по найму в экономике, основывающейся на обмене, и неоплачиваемой работой, не основывающейся на обмене, — деятельности, которую я называю "протребление" (presuming). Протребление — это то, что женщины и мужчины делают, когда растят детей... Это то, что женщины или мужчины делают, когда они строят пристройку к дому. Это то, что люди делают, когда они выращивают свои собственные овощи, шьют себе одежду или по своей инициативе работают в больнице. Они производят блага и услуги. Они работают. Но не за плату. Протребление является ключевым фактором в новой экономике"^[128].

Иногда говорят, что "общества труда" уходят в прошлое. Однако понятие производства (воспроизводства) с успехом применяется к производству символических форм.

Общественное производство многомерно. Производя, вещи, идеи, ценности, люди одновременно создают саму общественную связь. Связи складываются в систему общественных отношений. Ведущим типом социальной связи определяется специфика обществ. В то же время в любом обществе всегда присутствует множество разновидностей социальной связи. Существуют короткие и длинные социальные связи. Короткие связи — личностные, когда люди общаются непосредственно друг с другом (в семье, в соседской общине, на работе). Длинные — связи, опосредованные исторически сложившимися посредниками, которые могут отличаться высокой степенью абстракции (право, деньги, экспертное знание).

Историческое развитие общества может быть представлено как процесс усложнения связей между людьми, которые объединяют отдельных людей в общество.

Чем сложнее общество, тем менее оно механистично, тем больше оно будет включать участков "ничейной земли", неопределенностей, дезорганизации, инновации, отклонения. Таким образом, разговор всегда должен идти не только о том, что люди и организации, которые также состоят из людей, делают намеренно, специально, в соответствии с поставленной целью. Социальная философия стремится разобраться и в том, что получается само собой. Как говорил австрийский писатель Р. Музиль, "что-то случается, и никто не несет ответственности".

Человек в обществе. Посредники между людьми

В процессе научного анализа общества можно далеко уйти от человека, живущего изо дня в день в мире повседневности. О чем бы ни рассуждали теоретики, не следует забывать, что общество — продукт деятельности людей. Зададим теперь вопрос, каким образом "отдельный" человек в процессе жизни конструирует (воспроизводит) социальную реальность. Мы употребляем слово "конструировать", а не "отражать", подчеркивая производительный характер этого процесса. Каждый человек производит свою жизнь. Он действует вместе с другими людьми, пользуясь средствами, которые были созданы историей, т. е. теми поколениями людей, которые жили до него.

Рождаясь, человек постепенно входит в мир повседневных взаимодействий. Повседневная реальность — мир, каким он дан человеку. Это его ближайшее окружение. Он воспринимает свою повседневность как понятную, нормальную и самоочевидную. Так происходит потому, что эта реальность упорядочена и систематизирована. Порядок вещей возник до появления конкретного человека на сцене жизненного театра. Нормы его поведения задаются посредниками в деятельности людей, которые человек воспринимает как данность.

По мере удаления от протекающей здесь и сейчас повседневной жизни анонимность посредников возрастает. Есть "свой круг", где все

знакомы, а взаимодействия понятны. Повседневный мир кажется нам прозрачным и понятным. Когда он перестает быть таковым, речь идет о кризисной ситуации человека или целого общества.

Есть анонимные абстракции, которые по самой своей природе не могут стать понятны человеку в процессе взаимодействий от лица к лицу. Тем не менее эти абстракции являются важными элементами повседневной жизни, выполняя посредническую роль в отношениях между людьми. Мы пользуемся каждый день деньгами, кто-то умело, кто-то не очень. Но это не значит, что человек, который расплачивается ими, знает, что эти бумажки представляют собой товарную форму как отношение людей.

Ради абстракций люди готовы подвергнуть себя ограничениям. Одни предпринимают те или иные поступки ради денег. Другие жертвуют ради абстракции, представленной словами "жизнь будущих поколений". Пусть не мы, но наши дети...

Без социальных посредников продолжение повседневной жизни невозможно. Рассмотрим различные типы посредников, в частности, 1) язык; 2) социальные институты; 3) системы легитимации.

Уже родной язык, который люди усваивают в детстве, задает схемы классификации элементов мира, в котором человек живет. Есть вербальный язык, а есть невербальные — язык жестов, масок изображений, который понятен человеку с самого раннего детства. Жесты, игра лица легко читаются как выражения состояний: этот человек нам угрожает, его лицо — маска гнева, а тот явно доволен.

То же касается значений, которые несет в себе вербальный язык. Размышляя о развитых формах социального (об институтах, социальных нормах, государстве), нельзя забывать, что сам язык описания таковых восходит к базовым телесным метафорам. Лингвисты показали, что эти метафоры, определяющие восприятие человеком мира (и прежде всего социального мира) строятся на телесных обозначениях входа/выхода. По аналогии с телом создается базисная схема контейнера, конституирующая понимание повседневного опыта. Эта схема определяет представление об интерьере и экстерьере, о части и целом. Люди — цельные существа, но целое состоит из частей, которыми можно манипулировать по отдельности. Жизнь человека проходит с ощущением как цельности тела, так и отдельности его частей. Семья метафорически

представлена как целое, состоящее из частей. Женитьба — созидание целого. Развод — раскол целого. Общество также может восприниматься как тело, состоящее из органов.

Язык создает возможность восприятия собственного опыта и опыта других людей как общепонятного. Эти другие могут быть удалены от нас и географически и исторически. Сказанное по-русски понятно в Москве или в Иркутске, в любом месте, где есть люди, знающие русский язык. Мы читаем книгу, написанную 200 лет назад, и понимаем, что там написано. Опыт структурирован согласно правилам организации значений. В языке происходит фиксация значений, которые рождаются в процессе общественной жизни. Так рождаются новые слова. Мы определяем, квалифицируем жизненные события словами, которые существовали до нас: "радость", "счастье", "горе", "беда". Для новых явлений находят новые слова. В языке фиксируется повседневное знание многих людей. Каждый пользуется им как готовым ресурсом.

Мы сознательно или бессознательно ведем себя в соответствии с канонами, подсказанными романами или телевизионными "мыльными операми". Мы объясняем свое поведение, ссылаясь на пословицы и поговорки, в которых воплощаются схемы деятельности — разные для разных народов.

Общий язык объединяет. Однако разные социальные группы говорят на разных языках. Одно дело — язык старого крестьянина, другое — московского интеллигента, третье — члена воровской шайки. Они все говорят по-русски, но это разные языки. Понятное члену одной группы непонятно члену другой. Проговаривание выступает как средство организации опыта. Часто можно понять ситуацию, только "проговорив" ее.

Чем дальше от повседневности, тем более мир непрозрачен, темен, непонятен. Тогда мы воспринимаем реальность и ее элементы как внешний фактор. Кстати, в качестве такого фактора может восприниматься и язык. Свой язык — родной, иностранный — чужой, то, чем надо овладеть. В качестве внешней может восприниматься и моральная норма. Человек чаще всего не задает вопроса, почему надо соблюдать десять заповедей. Если он их не соблюдает, то ощущает вину. Те, кто вины не испытывают, считаются нравственно глухими людьми.

Произведенное людьми может восприниматься в качестве вещей, т. е. в нечеловеческих и даже сверхчеловеческих терминах. Значения, родившиеся в процессе человеческой деятельности, кажутся чуждой и внешней человеку, неподконтрольной реальностью. В этих случаях мы произносим фразы вроде "Такова природа вещей!". Человек сам создает реальность, которая его самого отрицает.

Еще один тип посредников между людьми — социальные институты. Речь идет об организованных формах человеческой деятельности, чаще всего воплощенных в учреждениях. Это пример человеческой реальности, которая овеществилась. Институт есть форма коллективности, выполняющая важные социальные функции. Это социальная реальность, которую воспринимают и с которой действуют как с внешним по отношению к отдельному человеку фактором. Институт "экономит деятельность".

При наличии института легче осуществляется социальный контроль. В число его функций входит выработка системы правил-кодов, в соответствии с которыми действуют люди, а также осуществление власти и ее легитимация.

Существует опасность истолкования овеществления как отчуждения, понимаемого как отпадение от благодати, к которой можно вернуться как к "золотому веку". Ролевая сторона человеческого "Я" также может восприниматься как проявление овеществления. Не следует забывать, что, живя в овеществленном мире, человек все равно продолжает воспроизводить его, а значит, преобразовывать.

Существуют более и менее институционализированные общества. В примитивных обществах роли и институты жестки. То же можно сказать об обществах тоталитарных, требующих от человека жесткого следования роли. В современных демократических обществах институционализация не так жестка.

Институциональному миру всегда требуется легитимация — оправдание и узаконение данного социального порядка. Легитимация простирает над нами свое крыло, оправдывая действия лиц и социальных институтов. В обществе коллективно поддерживается приоритет институциональных представлений над доморощенными. Нормам писаного права отдают предпочтение перед стихийно сложившимися формами разрешения конфликтов. Решение суда

объявляется обязательным. Сказанное в Академии наук имеет большой шанс быть признанным в качестве универсального, чем кухонный разговор. Дипломированный врач определяет, здоров человек или болен. Педагог и психолог выносят суждение, соответствует ли учащийся возрастной норме. Редактор судит, является ли язык произведения, присланного в редакцию, литературным, т. е. пригодным для распространения через печать. И врач, и учитель, и редактор являются представителями института как социально организованной группы людей, которым общество передоверило исполнение той или иной функции. Именно такие группы людей работают над созданием специализированных средств легитимации. В разных типах общества эти средства могут быть разными: мифологические, теологические и идеологические системы, научные концепции, которые жестко или мягко навязывают совокупность "истин" о социальной и природной реальности, разных в разных обществах. В одних в качестве истины может бытовать утверждение, что инцест нарушает космический порядок; в других что только благороднорожденные имеют право властвовать; в третьих — что пролетариат воплощает чаяния человечества, а на этом основании его представители имеют право навязывать свою волю. "Представители народа" полагают, что в их деятельности воплощается историческая необходимость. Взгляды и мнения доминирующих социальных групп распространяются через системы социализации (образование, средства коммуникации). Чтобы подвергнуть эти взгляды сомнению, следует ощутить их "странность", "неестественность".

Общества и люди отличаются "лица необщим выражением" во многом и потому, что разные общества пользуются разными посредниками.

2. Человек в его истории. Экология социального

Прежде чем приступить к изложению проблемы, следует определить исходные точки размышления. Философов издавна привлекало размышление о целях и смысле человеческой истории. Краткая история этих устремлений представлена в учебнике в специальной главе. Последние два века наиболее распространенной

философией истории была теория прогресса и просто вера в прогресс. Сегодня мы находимся перед лицом упадка философии прогресса.

До сих пор и философы, и те, кто специально философией и наукой не занимаются, рассуждали об обществе так, как будто социальное бытие гарантировано и возможно лишь прогрессивное социальное развитие. История казалась историей разума. Исторический опыт, осмысление которого ныне доступно не только философу, свидетельствует, что такой гарантии нет. Итоги XX в., пережившего соблазны тоталитаризма, войны и гибель масс людей, горьки. Труды многих социальных теоретиков нашего века окрашены в меланхолические тона. Люди ощущают, что история может и кончиться. Написаны горы книг о соблазнах бездны, об отсутствии чувства свободы и ответственности у большинства, о провалах в варварство, о возможности превращения общества в необщество.

Опыт истории свидетельствует: человек беспомощен тогда, когда он лишен искусственных социальных форм, на которые он опирается в своей деятельности как на искусственные органы. Без них общество становится ареной борьбы всех против всех. Человечество должно беречь искусственные формы, выработанные людьми в процессе длительного исторического развития. Недаром сегодня все чаще говорят об экологии социальности. Растет понимание того, что формы социальной жизни нуждаются в таком же благоговейном отношении, как и природа.

Еще несколько лет назад нам казалось, что демократическое общество будет построено только в силу того, что люди настроены демократически. Сейчас ясно, что этого недостаточно. Дело не в хороших устремлениях хороших людей, а в налаживании социальных систем, устойчивых по отношению к случайности, к разрушительным воздействиям. При этом не следует забывать о сложности этих систем. Можно разрушить институты тоталитарного общества. Но прошлое встроено в тела, в язык, запечатлено в социальных представлениях людей, в соответствии с которыми они действуют. Опыт нашей истории дает возможность ощутить, что социальные формы не рождаются из намерений, из целеполагания. То, что кажется от века данным, "естественным", создано людьми в процессе длительного исторического развития. Сегодня люди усомнились в прогрессе, однако возможность развития под сомнение не ставится.

Задача данной главы — представить историческую типологию основных форм социальной связи людей, имея в виду, что общества развиваются. Люди всегда живут вместе. Без этого они не были бы людьми. Но сами способы жизни вместе многообразны и подвержены развитию. Далее будут рассмотрены основные формы и способы социальной связи людей, которые объединяют их в общество.

Ниже мы рассмотрим, каким образом человек живет, т. е. осуществляет общественное производство в традиционном обществе, обществе современном индустриальном, а также и в постиндустриальном (постсовременном) обществе, в которое человечество только начинает входить. Разные общества — разные способы воспроизводства человека как общественного существа, разные способы установления общественной связи.

Человек в традиционном доиндустриальном обществе

Это общество называется традиционным потому, что традиция является основным средством общественного воспроизводства. Как и в любом другом, в традиционном обществе постоянно появляются новые, непреднамеренные социальные изобретения. Но человек и общество в целом представляют собственную деятельность как следование установленному от века. Традиция диктует, ее ритм завораживает.

Жизнь традиционных обществ базируется на личной связи. Личная связь это множественная сложная связь, которая основана на личном доверии. Личная связь наблюдается в любых обществах: соседская общность, подростковые "племена", мафия. Можно вспомнить и русскую интеллигенцию, круг которой был достаточно узок: из чтения мемуаров складывается впечатление, что все друг друга знали. В обществах, которые называются традиционными, такая связь является преобладающей. С точки зрения социальной философии это основные характеристики как общества, так и людей, которые в этом обществе живут. Когда речь идет именно о преобладании этой связи в обществе в целом, обычно употребляют выражения связь личного типа. Здесь доверие людей к друг другу выступает как источник легитимности мира.

Социальные связи личного типа относят к разряду коротких. Крестьянское сообщество и общество благороднорожденных два полюса любых разновидностей традиционного общества. В деревне все друг друга знают. Дворянское общество также составляет узкий (сначала абсолютно, а потом относительно) замкнутый круг, который создается в значительной степени на основе родственных связей. Здесь тоже все друг друга знают. Можно напомнить, что уже в конце XIX в. целый ряд европейских монархов были родственниками. Сен-Жерменское предместье, как мы его знаем из блестящих описаний О. Бальзака или М. Пруста, существует до сих пор.

В традиционном доиндустриальном обществе люди живут главным образом малыми общностями (сообществами). Этот феномен называется локализмом. Общество в целом (в противоположность малой общности) не может существовать без длинных связей. В традиционном обществе длинные связи — внешние (трансцендентные) по отношению к малой общности: власть короля или деспота, которые представляют "всех", мировые религии (напомним, что слово "религия" восходит к латинскому *religare* — связывать).

"Джентльмен" — дворянин видится полной противоположностью крестьянину. Он по-иному одет, по-иному держит себя, говорит. В то же время нельзя не обратить внимание, что есть ряд черт, которые его с крестьянином объединяют. Недаром и тот и другой — представители одного общества. Их объединяет связь личного типа. Каждый знает, кому именно он подчинен и кто зависит от него.

Любые отношения здесь персонифицируются, т. е. представляются в виде некой персоны. Так, персонифицируются Бог (боги), персонифицируется власть. У рыцаря складываются личные отношения с его оружием — мечом или копьем и конем, у крестьянина — с плугом и скотом. Часто по отношению к оружию или орудиям труда, т. е. вещам неодушевленным, употребляются местоимения, применяемые к живым существам.

Власть в традиционных обществах осуществляется в форме личной зависимости. Власть имущие прямо и непосредственно отнимают прибавочный продукт или жизнь у тех, кто от них зависит. Крестьянин находится в личной зависимости от помещика. Власть одновременно выступает под покровом покровительства поданным.

Защита униженных и оскорбленных была формой легитимации власти. Помещик — покровитель. Воин — защитник.

Прекрасную иллюстрацию, которая позволяет почувствовать сказанное выше, дает современная фотография, приведенная знаменитым французским историком Ф. Бродемом. На фотографии мы видим замок, окруженный деревней и полями с виноградниками^[129]. Замок и его окружение срослись и составляют одно целое.

Замок и деревня находятся в едином физическом пространстве. Но обитатели их пребывают в разных социальных пространствах. В общество их объединяет связь личного типа, но они пребывают на разных полюсах. Они выполняют разные социальные функции, они обладают разными социальными ресурсами. Дворянин может делать ставки в тех социальных играх, которые недоступны крестьянину. Крестьянин лично зависим от помещика, даже если он не является крепостным.

В традиционном обществе нет категории честно нажитого богатства: люди не понимают, каким образом богатство образуется через обмен. Идеальной формой богатства является то, что получено через владение землей. Крестьянин, помещик-землевладелец — чтимые фигуры. Торговец отнюдь нет. Здесь полагают, что не богатство дает власть, а напротив, власть дает богатство. Нет идеи внеличностных неморальных сил, которыми человек прямо оперировать не может. Можно сказать, что отсутствует привычка и умение жить в мире практических абстракций. Крестьянин не понимает, как можно получать деньги за возку песка, который бесплатно дает природа, к которому не приложен труд. Дворянин не понимает, зачем вовремя отдавать долг купцу. Словом, в этом обществе относительно мало обращаются к абстрактным социальным посредникам.

В традиционном обществе практически нет представления об инновации. Так происходит потому, что человек живет в Круге времени. Время-круг напоминание о бесконечной смене времен года. Изменения приходят от Бога, от мистических природных сил.

Традиционное общество — общество, где ценится не индивидуальность, а как можно более идеальная вписанность в социальную роль. Эта роль воспринимается как данная от века, данная Богом, как судьба, а судьбу не переменишь. В традиционном обществе

просто нельзя не соответствовать роли, и у каждого — одна роль. Ежели не соответствуешь, ты изгой.

У крестьян и дворян есть понятие чести как соответствия роли. Есть честь дворянская, но есть честь крестьянская. В качестве примера напомним об обязательности для дворян дуэльного кодекса. У крестьянина считалось бесчестьем не придти на толоку (вид взаимопомощи, когда, например, вся община строит дом для одного из ее членов). И у тех и у других кодекс чести не распространялся на чужаков. Кодекс чести дворянина диктовал неприменный возврат карточных долгов (долг чести), но считалось не обязательным возвращать долг кредиторам, ремесленникам и торговцам.

"Встроенность" социальности здесь идеальная. Социальная память, социальные механизмы "работают" не через "сознание" индивида, а через ритуал. Традиционное общество высоко ритуализировано. Это касается как социальных низов, так и верхов. Ритуал — работа с телом, а не с сознанием. На уровне языка поведение регулируется, например, поговорками, которые воплощают социальную норму.

Рамки жизненного выбора узки: человек должен следовать предназначенной роли, даже если эта роль — роль короля. О чем свидетельствуют слова Людовика XIV "Государство — это Я"? Отнюдь не о высочайшей степени свободы, а совсем наоборот. Король-человек — раб своей роли. В традиционных обществах свобода — это возможность или следовать благому пути или своевольничать. Человек не выбирает, но он может быть "призван". Призванность переживается как событие, в котором участвуют сверхчеловеческие силы. Яркий пример "голоса" Жанны Д'Арк. Жанна не сама избрала свой путь, но вступила на него по божественному повелению. У людей, живущих в XX в., призвание ассоциируется с личностно-индивидуальным автономным решением индивида. В традиционных обществах жизненные рамки создаются обычаем и ритуалом: каждый знает, что ему делать, как поступить, путь предопределен.

Изменения в традиционных обществах происходят медленно, в течение веков. Наиболее медленно меняется жизнь крестьян. Способы обработки земли, одежда, рацион, физический облик крестьянина сохранялись (с учетом местных особенностей) практически до начала нынешнего века, а кое-где и по сей день. В крестьянских сообществах

практические схемы деятельности кодифицированы: через распорядок дня и года, обычаи и ритуалы, через народную мудрость, заключенную в пословицах и поговорках. Эти коды существуют длительное время и, как правило, не фиксируются в письменной форме (не существует кодексов обычного права).

Если обратиться к практикам жизни привилегированных слоев общества, то обнаруживается, что там изменения происходят значительно быстрее. На волнующейся поверхности общества возникают новые поведенческие нормы, появляются символические цивилизационные коды, в том числе и зафиксированные на письме. Эффективный аппарат самоконтроля — важный источник власти. Самоконтроль с большей вероятностью складывается в привилегированных социальных пространствах. Превосходить и быть свободным в своих действиях привилегия господ, а не рабов.

В традиционных обществах возникают непреднамеренные социальные изобретения, которыми пользуются все люди. Это и тактики повседневного сопротивления, родившиеся в крестьянской среде, и вежливые манеры, которые возникли в придворной среде, и постепенная централизация насилия, которая привела к образованию государств в современном их понимании. Эти "изобретения" постепенно меняли общество, но еще не делали его современным индустриальным. Для того, чтобы общество изменилось, должен был появиться новый человек.

Человек в современном индустриальном обществе (обществе модерна)

Таким новым человеком стал буржуа. Социальное имя "буржуа" происходит от слова, обозначающего "город" (фр. *bourg*; нем. *burg*). Буржуа, бюргеры старые городские жители. Изначально городские люди, они не были связаны с землей. Буржуа, бюргер — то же, что мещанин. В русской культуре слово "мещанин" имеет отрицательный оттенок. Недаром, когда переводят социологическую и художественную литературу, "бюргерский" не передают словом "мещанский".

Социальное представление "время-деньги" немыслимо в традиционном обществе. Представление о том, что время можно пересчитывать на деньги, возникло в среде буржуа. Здесь же зародились представления о связи богатства и праведности, о том, что кредит — мерило добродетели, что не разбой, не земля, а мирное приобретательство может принести богатство, о профессиональном долге, о необходимости соблюдать телесную чистоту. Буржуа обозначал собственное отличие чистым скромным домом. Аристократ выставлял пышность и расточительность напоказ, но чистота тела и дома не была для него способом обозначения социального отличия.

Над проблемой генезиса (происхождения) современного индустриального общества работали многие социальные теоретики. Особенно следует отметить вклад М. Вебера и В. Зомбарта. Они показали, что, зародившись в определенной социальной группе, новые отношения, новые способы установления социальной связи, новые способы жизни вместе распространились на общество в целом. Они стали обычными, повседневными, самоочевидными.

Эти социальные изобретения можно обозначить как главные темы современности: Будущность, Абстракция, Освобождение и Секуляризация. Представление об этих темах ввели такие социальные теоретики, как А. Гидденс, П. Бергер. Родиной этих новаций считают Запад. Их корни видят в индустриальном производстве, капиталистическом рынке, возникновении правовых систем, бюрократизированном государстве, городе с его скоплениями людей, которые друг с другом не знакомы.

Попробуем кратко характеризовать те черты индустриальной современности, которые отличают современные общества от традиционных.

Будущность. Возникновение темы будущности связано с изменением представлений о времени. Родившееся в буржуазно-купеческих кругах представление "время-деньги" становится всеобщим достоянием. Циклическое "время-круг" традиционного общества превращается во "время-стрелу". Восприятие времени как неостановимого потока — продукт длительного исторического развития. Индустриальная современность — период, когда такое восприятие времени становится массово распространенным. Использование часов в городских обществах напоминает изготовление

и использование масок в дотородских обществах: люди понимают, что часы, как и маски, сделаны людьми, но действуют с ними как будто они представляют внечеловеческие силы. Часы воспринимаются как воплощение времени, объективно существующего независимо от социальных представлений о нем. Мы говорим "Время проходит". Однако вопрос "Когда мы это сделаем?" не является актуальным для всех обществ. В традиционных обществах время носит прерывный, точечный характер. В каждой местности — свое время. Массовое распространение нового ощущения единого времени связано с развитием железных дорог. Исследователи показали, что современные представления о времени связаны с практикой пересчета времени на деньги.

У человека возникает представление о собственной жизни как о биографии. Индивидуальная жизнь начинает планироваться в терминах карьеры. Жизненный цикл личности воплощается в последовательной смене этапов, которые уже не имеют ритуальных меток (например, праздников). Путеводной звездой становится сама жизнь, заключенная в рамки календаря с его будними днями, историческими событиями и праздниками. Конкретизацией жизненного плана является календарь, в котором мы находим отголоски внешнего мира: родился в год смерти Сталина, закурил в тот год, когда служил в армии.

На уровне общества и отдельных сообществ возникает представление о проекте, о долгосрочной программе. Словом, время-круг меняется на время-стрелу.

Секуляризация. В классических своих проявлениях современность оказывается враждебной трансцендентному, божественному измерению человеческого бытия. Вхождение в индустриальную современность (модерн) обращение к земному миру, осознание ценности его.

Освобождение. Избавление от предназначенной роли ощущается как освобождение. Но оно несет страх перед хаосом. Возникает множественность выборов, но она пугает. Опьяняющее чувство свободы соседствует с ужасом перед открывающимся хаосом. Этот ужас прекрасно описан экзистенциалистами, которые писали о бремени выбора. Предназначенность человека к выбору — идея, немыслимая в традиционном обществе. Открытость будущего

порождает ощущение риска. Только в современных (modern) обществах возникает массовое представление о множественности выборов, а будущее для многих из предопределенного превращается в открытое, альтернативное.

Индивидуация. Уже в традиционном обществе человечество развивается к субъективному началу. Так, в христианском персонализме возникает идея индивида, одиноко стоящего перед Богом, от которого нельзя скрыть самые тайные помышления. Духовная индивидуация опережает социальную. Мысль о существовании человека после смерти — подготовка индивидуации. Исследователи рассматривают возникновение идеи чистилища в европейской культуре как своего рода границу. Идея чистилища возникает в атмосфере счета и расчета. Чистилище находится в попечении не только Бога, но и церкви, которая создает "бухгалтерские" отношения с потусторонним миром. Пребывание там — дополнение к земному пути. Спасение обуславливалось и осмысливалось через двойную принадлежность человека в равной степени царствам земному и небесному.

Стремление утвердиться в потустороннем мире и одновременно спасти наслаждения жизни драматизировали момент смерти. Появляются новые церемонии между кончиной и погребением: например, возникает обычай богослужения в присутствии тела умершего. Приватной становится смерть, от которой требуют не меньшего совершенства, чем от жизни. Усиливаются эмоциональные узы с родственниками, любимыми, друзьями. Умиравший начинает участвовать в игре исчезновения. Лишь в дальнейшем смерть становится одинокой и "одичавшей".

В современных обществах жизнь человека неотделима от постоянного выбора из ряда альтернатив. Межличностные отношения обретают независимость от связей родства, клановых традиционных определений. Возникает "Я", которое не доверяет ничему и никому автоматически. "Я" осмысливает себя в терминах автобиографии. Автобиография составляет ядро самоидентичности в условиях современной социальной жизни. Это подразумевает осуществление целостного, планируемого и постоянно корректируемого жизненного проекта. Такой проект мыслим только при условии, если человек чувствует возможность множества жизненных путей. Сам индивид

отвечает за собственный "Я-проект". Человек, действуя в настоящем, как бы возвращается в прошлое, заглядывает в будущее. Идет постоянный диалог со временем. Происходит выделение личного времени в общественном, времени, лишь опосредованно связанного с внешним порядком. Возникает "частная жизнь".

Тело перестает ощущаться как пассивный объект. Из уродливой оболочки души оно превращается в спутника души. Рождается представление об индивидуальной любви, понятие сексуальности, отделенной от продолжения рода.

Персона, слитая с ролью, сменяется индивидуальностью. Общество, где индивидуальностью не дорожат, меняется. Именно в обществах модерна разделяются публичная и частная сферы. Именно здесь индивид ощущает себя единицей, не обязательно связанной с общностью, с коллективом. Здесь возникает идея возможности свободного, ничем не скованного творчества, в том числе творчества самого себя.

Абстракция. Ощущение индивидуальности связано с возрастанием общественной роли абстрактных посредников. Они могут быть институциональными (институты государственной власти, судебные, правовые, финансовые институты), а могут носить символический характер.

Символические знаковые системы выступают средствами обмена, которые могут функционировать безотносительно к специфическим характеристикам индивидов и групп. Примером таковых являются деньги как универсальное средство обмена, идеологии как средства легитимации. Еще один вид таких посредников — экспертное знание, которое не сам человек получил, но на которое он опирается в решении жизненно-практических повседневных проблем.

Можно назвать ряд условий развития этих процессов:

- малые общности превращаются в большие;
- доверие к людям сменяется доверием к большим абстрактным системам (государство, право, наука, деньги);
- связь личного типа сменяется связью универсальной и абстрактной.

Сложность возникающих проблем можно проиллюстрировать, обратившись к тому, как складываются отношения между людьми, опосредованные правом. Право формально относится к людям так, как

если бы все они были одинаковыми. Оно отказывает им в особом, задушевном, в богатстве человеческих определений. Зато оно дарует человеку возможность выступить гражданином, участником и агентом гражданского общества. Внешняя оболочка равнодушно, но надежно отделяет и оберегает частную жизнь человека, предоставляя ее собственным задачам, драмам поиска себя, личного призвания, нравственных выборов.

Возникает парадокс: индивид оказывается способным воспринять себя как сложную и уникальную личность именно вследствие возникновения абстрактных посредующих структур, которые сами по себе вряд ли могут обеспечивать потребность в теплоте непосредственного общения. Эти неоднозначные процессы приводят к усложнению общества.

За счет формирования абстрактных "сверхчеловеческих" структур родилось представление о правах человека и человеческом достоинстве, о том, что даже самые слабые члены общества имеют право на защиту и достоинство. В этот ряд следует включить и ошеломляющее открытие прав ребенка, возникновение чувствительности к жестокости, к страданиям себе подобных, а также идеи ответственности даже за то, что совершаешь по приказу. Распространение нуклеарной семьи (семья, состоящая из родителей с детьми, в противоположность семье традиционной, объединяющей разные поколения), самой идеи детства как специфического периода жизни человека также находятся в этом ряду.

Следует еще раз подчеркнуть значимость вопроса об социально-историческом пространстве развития индивидуальности. Индивидуальность присутствует только в тех обществах, где о таковой существует представление, где индивидуальным отличием дорожат, где индивидуальность является ценностью. В обществах модерна возникают социальные пространства, где культивируется ценность индивидуальности. Напомню о том, что это пространство очень узко. И в обществах сегодняшнего дня оно ограничено и не охватывает "всех".

Модерн (индустриальная современность) не сводим к капитализму и индустриальным формам материального производства. Социальные теоретики высказывают мысль, что капитализм и индустриализм являются различными институциональными

измерениями модерна, разными и равно значимыми источниками его динамизма как цивилизации. Капиталистические общества с их разделением государства и экономики, гражданским обществом, превращением труда в товар и постоянной технологической инновацией — варианты модерна, а значит, не единственно возможные его варианты.

Деньги считают символом модерна. Но это — не единственный символ. Здесь уже упоминались и легитимирующие идеологии. Кроме того, существует еще одно значимое институциональное измерение модерна — развитый аппарат надзора и монопольный контроль за средствами насилия. В разных обществах может преобладать то или иное измерение. Например, в советском обществе язык идеологии имел большее значение в установлении общественной связи между людьми, чем деньги. Еще большее место занимала деятельность централизованных систем насилия.

Дисциплинарные процедуры, обеспечивающие баланс власти в традиционных и современных обществах, различны. Идеология и дисциплинарные практики оказываются взаимосвязанными. В то же время в процессе исторического развития они обретали самостоятельность, автономию. Идеология Просвещения стояла на революционных позициях относительно уголовного наказания. В традиционных обществах наказуемый, как правило, подвергался пытке. Это был насильственный телесный ритуал. Он осуществлялся не только в тайных подвалах и застенках. "Испытание" преступника превращалось в род социального театра, драматизирующего триумф порядка над "злодеями". Реформистские проекты начиная с XVIII в. ставили целью изобрести наказание, применимое ко всем, различающееся по степени в зависимости от совершенного преступления. Идея равенства перед законом была ключевой. Наказание должно было стать полезным для общества и назидательным для осужденных. Дисциплинарные процедуры "оторвались" от идеологических проектов. Они усовершенствовались в армии и в школах, быстро победив обширный и сложный юридический аппарат. Эти техники распространялись без обращения к идеологии. Дисциплинарное социальное пространство, одинаковое для всех и каждого — школьников, солдат, рабочих, преступников, больных — с помощью этих техник стало средством, способным

дисциплинировать и подвергать контролю любую человеческую группу. Детали побеждали идеологию. Посредством этих процедур осуществлялась универсализация единообразного наказания — тюремного заключения.

Важно понимать, что новации не охватывают все общество одновременно. Общество многомерно. Существуют социальные пространства, где культивируются приватность и ценности индивидуальности. Есть области, где господствует экономическая рациональность. Существуют области, где вхождение в модерн осуществляется в первую очередь через репрессивные дисциплинарные практики. Это пространство тревог современности.

Что это за тревоги? Эмоциональные импульсы подвергаются репрессии, а значит возникает психологическое напряжение. Напряжения в жизни людей в традиционных обществах снимаются ритуалом, праздником. В обществах современных праздников намного меньше, чем в традиционных. Социальные связи анонимны. Общественные отношения и институциональная ткань становятся непонятными для основной массы населения. Для самого человека ощущение, что общество и его символы "абстрактны", может принимать форму власти безличных обстоятельств. Люди чувствуют, что зависят не друг от друга, но от анонимных сил. На индивидуальные связи, на само человеческое переносятся способы обращения современных технологий с материальными объектами.

Самые опустошающие последствия современность имеет в сфере религии и веры. Неопределенности и усложнение повседневной жизни (биографии) приводят к кризисным ситуациям. Оказывается подорванной старая и, вероятно, главная функция религий: придавать определенность человеческому существованию. Социальная бездомность становится метафизической: дома нет нигде, и это трудно перенести. Ведь зло продолжает существовать, человек остается смертным, а жизнь его хрупкой.

Тревоги порождаются и умножением жизненных миров. Жизнь становится вечно меняющейся, мобильной. Индивидуальная биография начинает ощущаться как последовательность движения по разным мирам, ни один из которых не воспринимается как "дом". "Бездомность" — ключевая метафора современности. Именно в

культуре современности возникает романтический образ странника. Отсюда же — навязчивый мотив одиночества.

Выше отмечалось, что ответом общества на эти тревоги было появление области приватности, разделение жизни человека между общественной и частной сферами. Частная жизнь — род компенсации тревог, приносимых "большими" структурами. Частная жизнь представляется прибежищем от угроз анонимности. Прозрачность и "понятность" частной жизни делает выносимой непонятность жизни публичной. Недаром в эпоху современности даже религия становится частным делом. Решение частной жизни помогало и помогает многим людям. Но оно имеет "встроенную слабость". Отсутствуют институты, которые бы надежно структурировали повседневную человеческую жизнь. Понятно, что в частной жизни есть свои институты. Например, семья, получившая государственную легитимацию. Сохраняются религиозные институты, добровольные организации, клубы и пр. Но ни один из них не "отвечает" за частную жизнь как целое. Они видятся произвольными, искусственными, не способными обеспечить чувство стабильности и надежности. Если же они надежность обеспечивают, то воспринимаются людьми как бюрократически-анонимные, абстрактные, глубоко чуждые человеку.

В частной жизни индивид конструирует прибежище, которое должно служить ему домом, но холодные ветры бездомности угрожают этим хрупким конструкциям. Многие социальные мыслители высказывают "идею о хрупкости самого "проекта современности".

Человек в постсовременном обществе (обществе постмодерна)

Осмысление существенных сдвигов в жизнедеятельности тех обществ, в которых мы живем, началось в 60-е годы нашего века. Напомним о концепциях постиндустриального общества, коммуникационного общества и пр. Нынче более распространен термин "постмодерн", который указывает на состояние эпохи после модерна (индустриальной современности). В современной научной и публицистической литературе часто можно встретить термин "постмодернизм", которым обозначают ситуацию в культуре эпохи

постмодерна. В системе социального знания эти термины используются для анализа перемен в общественной жизни конца XX в. Западные теоретики прежде всего осмысливают опыт жизни в обществе "всеобщего благосостояния".

В обществе всеобщего благосостояния имеет место бесконечное умножение объектов, услуг, товаров. В этом — фундаментальное изменение общества и человека. Люди оказываются в среде не человеческих существ, как это было в прошлом, но объектов. Новая реальность практически вся искусственна. Имеет место не столько обмен людей друг с другом, сколько статистический процесс обмена товарами и сообщениями: начиная со сложной организации дома с множеством технических "слуг" до городов-мегаполисов с их коммуникационной и профессиональной активностью и вечным праздником рекламы в повседневных сообщениях media.

Субстанция реальной жизни утрачивает значение и отменяется. Во многом это происходит потому, что в деятельности людей участвует все больше символических посредников. Вещи выступают прежде всего в знаковой функции. В этих новых социальных пространствах, которые живописует реклама, царит молодость. Здесь нет места смерти: она "неуместна" в этом прекрасном новом мире, вытеснена за его пределы, и именно поэтому она "дичает". Сегодня мы наблюдаем рождение, рост и смерть вещей, в то время как в предшествующих обществах вещи переживали людей. В традиционных крестьянских общностях по наследству передавалась даже одежда, в обществах индустриальных и городских — мебель и другие бытовые предметы.

Ключевой формой деятельности становится потребление. Потребление — не игра без правил, не "приватная сфера" свободы и личной игры. Потребление способ активного поведения, коллективный и добровольно-принудительный. В постсовременных обществах оно выступает как социальный институт. Одновременно потребление составляет завершенную систему ценностей. Потребительское общество — общество ученичества в области потребления, социальной учебы в области потребления. Это новый и специфический тип вхождения человека в общество, связанный с возникновением новых производительных сил и высокопроизводительной экономической системы.

Социальная система все больше нуждается в людях не только и не столько как в трудящихся, налогоплательщиках и тех, кто дает государству взаймы, но прежде все как в потребителях. А в этой функции человек незаменим.

Ответы на вопрос, который ставит перед людьми появление новых форм жизни, неоднозначны. На нашей отечественной почве мы можем наблюдать процессы, очень похожие на те, что описывают западные социальные теоретики. И у нас появились комплексные торговые и гостиничные центры (Центр международной торговли и др.). Есть группы людей, которые имеют возможность жить в этой новой реальности и воспроизводить ее своей жизнью. Практика со всей очевидностью свидетельствует, что подобные социальные пространства весьма ограничены. Масса людей не может участвовать в реализации стратегий потребительского соблазна. В лучшем случае они находятся на стадии традиционных способов удовлетворения потребностей, в худшем они становятся объектами репрессивных дисциплинарных практик.

В любом случае общество многомерно. Это в полной мере относится, кстати, и к процветающим западным обществам. Там больше людей, "пригодных к соблазну", но они не составляют все общество.

На Западе идет спор о том, являются ли упомянутые тенденции абсолютно новыми или же они — результат развития обществ модерна (индустриальной современности).

Одни теоретики полагают, что общества индустриальной современности (модерна) — области господства социально-механических структур, экономико-политической организации, индивида и функции, общество господства групп, основанных на договоре. Общества постсовременные — области структур сложных и органических, общества масс и персон (ролей) вместо индивидов, общества господства "племен", а не четко структурированных социальных групп. Одна группа легко заменяется на другую, как клуб по интересам.

Другие высказывают мнение, что эти тенденции — признаки перехода обществ модерна в новую стадию, на которой, с одной стороны, развиваются прежние тенденции, а с другой — возникают

противоречия, которые могут подорвать сам "проект" Модерна, а могут стимулировать новации.

Каковы эти противоречия? Капитализм периода свободной конкуренции хорошо или дурно — поддерживал индивидуалистическую систему ценностей, которая сочеталась с альтруистической моралью, унаследованной от традиционного общества, смягчала антагонизмы социальных связей. Моральный закон, общий знаменатель индивидуальных эгоизмов, подобно закону рынка поддерживал стабильность общества. Но это более невозможно. По мере того, как исчезает "свободное предпринимательство", альтруистической идеологии недостаточно для достижения социальной интеграции. Прежние ценности не заменила никакая новая идеология. Возможна лишь система социальной "смазки" (социальная работа, социальная реформа, пропаганда общества всеобщего благосостояния, работа с человеческими отношениями).

Действительно, потребление становится важнейшим средством социального контроля. Оно требует интенсификации бюрократического контроля. Тем не менее именно потребление объявляется областью свободы. Это противоречие не было известно прежним обществам.

Можно ли одновременно объявлять потребителю, что уровень потребления мерило социальных заслуг и ждать от него социальной ответственности? Трудно потребовать от "работника потребления" пожертвовать своим доходом и индивидуальным удовлетворением потребностей, реализацией самых интимных и глубинных желаний ради абстракции общего блага. Потребление, таким образом, становится гигантским политическим полем.

Противоречия модерна наиболее ярко проявились в феномене молодежной контркультуры протеста против формальной рациональности, против всех видов планирования, калькуляции и систематических проектов, ориентации на достижение как на цель и ценность. Эти импульсы можно счесть постмодерновыми, но можно трактовать и как род демодернизации (возврата к роду традиционного общества). Недаром у многих теоретиков при описании социокультурных и антропологических тенденций сегодняшнего дня появляются выражения типа "новое Средневековье", "новое варварство". Воплощения демодернизирующего импульса можно

увидеть в экологических движениях и в феминизме, в возрождении оккультизма, магии и мистики, в выступлениях против приватности. Главное противоречие новой культуры состоит в том, что предпосылки демодернизирующего импульса сформировались именно в период современности. Молодежная культура и люди, которые ее воплощают, не могли бы появиться, если бы не возникло отношение к детству и молодости как к особым социальным состояниям. Такое отношение возникло именно в эпоху индустриальной современности. Недаром адепты той же новой мистики так любят пользоваться словом "техники", которое пришло из словаря инженеров и бюрократов.

Споры об отношении современности и постсовременности отнюдь не завершены. Будущее открыто. Эти споры могут помочь понять многие реалии социальной жизни в сегодняшней России. Важно осознать, что задачи модернизации, о которых сейчас много говорят и пишут, осуществляются в условиях постмодернизации. Новые люди действуют в российской истории. Они конституируются в новые социальные группы, деятельность которых изменит общество.

Для дополнительного чтения

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7.

Бодрийяр Ж. Система вещей. М., 1995.

Бурдьё П. Начала. М., 1994.

Бхаскар Р. Общества // СОЦИО-ЛОГОС. Социология. Антропология. Метафизика. М., 1991.

Вебер М. Протестанская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1991.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.

Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. М., 1996.

Мамардашвили М.К. Из лекций по социальной философии // Социологический журнал. 1994. № 3.

Социальная философия: Хрестоматия. Ч. 1–3 / Сост. Г.С. Арефьева и др. М., 1994.

Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. 1994.
№ 4.

Глава 2. Философия политики

Слово "политика" восходит к древнегреческому слову "полис", которое обозначало город-государство. Соответственно, политикой называлась сфера государственной и общественной деятельности. Греки придавали ей большое значение, политическая деятельность считалась одним из наиболее достойных занятий для человека. Она также рассматривалась как нечто близкое к философии: достаточно вспомнить, что Платон в своем "Государстве" роль политических руководителей общества отводил философам.

Уже на первых страницах своей "Политики" Аристотель отмечал, что организовавшие впервые государственную жизнь люди оказали человечеству величайшее благо, ибо "человек по природе своей существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек".

И позднее многие крупнейшие мыслители писали о политических проблемах. Августин создал произведение "О Граде Божием", Фома Аквинский обсуждал права и обязанности правителей и их подданных, Макиавелли написал "Государь", важнейшая работа Гоббса посвящена государству, которое он называл "Левиафаном", Локку принадлежат "Два трактата о правлении", из более поздних мыслителей можно упомянуть Руссо, Гегеля, Маркса. К концу XX в. интерес к политической философии вновь возрос, в последние десятилетия появились такие известные работы, как "Теория справедливости" Дж. Ролза, "Анархия, государство и утопия" Р. Нозика.

Предмет политической философии

Политическая философия — это прежде всего философское исследование природы государства и власти, прав и обязанностей человека как гражданина.

В сфере политики можно различить два уровня: уровень конкретной, повседневной политической практики, осуществляемой государственными чиновниками или партийными функционерами, и

уровень политических программ, идеологий, стратегических решений политического характера. Это примерно соответствует тому разделению, которое М. Вебер проводил между чиновником и политиком. Роль первого состоит в профессиональном выполнении выработанных политиком решений, без принятия ответственности за направление и содержание политического решения. Такую ответственность несут политики, которые берут на себя задачу разработки программных установок и основных направлений их реализации. Интересно, что в английском языке для обозначения "политики" используются два термина: "policy" и "politics". Как отмечал Р. Арон, "слово "политика" в первом его значении — это программа, метод действий или сами действия, осуществляемые человеком или группой людей по отношению к какой-то одной проблеме или к совокупности проблем, стоящих перед сообществом". Во втором же значении это слово "относится к той области общественной жизни, где конкурируют или противоборствуют различные политические (в значении policy) направления. Политика как область — это совокупность, внутри которой борются личности или группы, имеющие собственную policy, то есть свои цели, свои интересы, а то и свое мировоззрение"^[130].

Реймон Клод Фердинанд Арон (1905–1983) — французский философ, политолог и социолог, окончил Высшую педагогическую школу в Париже. В 1930 г. преподавал в Кельнском университете, в 1931–1933 гг. изучал немецкую философию в Берлине, затем преподавал в университете в Гавре и в Высшей педагогической школе. В годы войны редактировал газету "Свободная Франция". На протяжении десятилетий выступал как публицист. В 1956–1968 гг. профессор социологии в Сорбонне, с 1970 г. в Коллеж де Франс. Испытал влияние своего учителя — неокантианца Л. Брюисвика, а также Э. Гуссерля и М. Вебера. В политической философии Арон призывал к поиску целей развития, поскольку изучавшийся им индустриальный тип общества не имеет внутренне присущих ему целей. Он был убежденным антикоммунистом, в 1955 г. опубликовал книгу "Опиум для интеллигенции", посвященную критике марксизма. Значительное место в его работах отводилось критике тоталитаризма во всех его проявлениях.

Учитывая это различие, можно сказать, что в центре внимания политической философии находятся не конкретные политические ситуации и технологии политической власти, а природа политической жизни вообще, например, не конкретное государство, не конкретная властная структура, а природа государства и власти вообще, их место и роль в жизни человеческих сообществ. Философия призвана осветить скрытые принципы политических феноменов, она концентрирует внимание на сущностных аспектах политических явлений.

В отличие от специальной науке о политике — политологии — политическая философия рассматривает эти принципы в мировоззренческом плане и соотносит их с философскими категориями свободы, справедливости, развития индивида и т. п.

Таким образом, политическая философия располагается на точке пересечения философии и политической науки. Она призвана изучать фундаментальные мировоззренческие аспекты мира политического, саму идею политической жизни, идеи государства и власти. Эта общая установка влечет за собой поиски ответов на следующие вопросы. В силу каких причин возможна политическая самоорганизация общества? Как создаются, сохраняются, изменяются и распадаются различные политические системы? Каковы основные цели государства? Совместимы ли они с принципами человеческой свободы и справедливости? Что лежит в основе права на власть: божественный закон, право сильного, общественный договор или же какое-то другое начало? Как совместить права и свободы отдельного индивида с его ответственностью перед обществом?

Государство и власть

Что же такое государство? Рассматривая историю любого народа, мы обнаруживаем, что люди обычно живут в рамках сообществ с определенными территориальными границами. В таких сообществах выделяются люди, которые устанавливают порядок, руководят, используют силу, чтобы заставить других подчиняться своей воле. Эти люди и составляют государство. Король или тиран и их окружение, наследственный класс или партия, формирующие правительство, чиновничий аппарат и армию — все это правящие группы,

образующие государство. Это может быть и большая группа людей, получивших в результате демократических выборов голоса большинства избирателей.

Политические философы много размышляли о целях государства, видели эти цели и в обеспечении блага его граждан, и в соблюдении справедливости и спокойствия, и в реализации религиозных идеалов, и в поддержании мира и безопасности и т. п. Но независимо от этих целей у всех государств проявляются типичные черты. Государство всегда использует силу, власть для того, чтобы добиваться своих целей. Эта власть реализуется через систему наказаний, через существование армии, полиции, законов и суда.

При этом сама по себе сила в чистом виде еще не позволяет отличить государство от других групп или организаций, применяющих принуждение или насилие. Так, шайка хулиганов может терроризировать людей и навязывать им свою волю. Но никому не придет в голову считать эту шайку чем-то похожим на государство. Характеристикой, выражающей саму суть государственной власти, государственного насилия является то, что государство, осуществляя власть, заявляет о своем праве на это. В политической философии эта характеристика власти государства обозначается понятием "легитимная власть".

Признание легитимности власти государства является той основой, на который держится политическая структура общества. В самом деле, граждане обычно склонны признавать законными (легитимными) притязания своего государства на право управлять ими. Государства претендуют на легитимную власть, когда заявляют, что они имеют право принимать законы, которым граждане должны подчиняться. Источники легитимности государственной власти могут быть разными. В наследственных монархиях легитимность власти основывается на традиции или на признании того, что государь предстает как наместник Бога на земле. Современные демократические государства оправдывают легитимность своей власти тем, что они избираются самими же людьми, которыми они управляют. Здесь воля народа выступает источником легитимности государственной власти.

Но философы не только фиксируют формы легитимности государственной власти. Они стремятся выявить те критерии и

качества, которые дают отдельному человеку, группе, партии право управлять другими людьми. Поэтому возникают проблемы политической морали, вопросы истинности и ложности политических норм и идей.

Политическая идеология

В сфере политической жизни важное место занимают политические идеи. Поэтому мир политического невозможно представить себе без идеологии. С самого своего возникновения государство и связанные с ним формы правления нуждались в оправдании, легитимизации. Идеологии как раз и были призваны выполнять эту задачу. О их значимости свидетельствует хотя бы тот факт, что XX столетие иногда называют веком идеологии, поскольку оно прошло под знаком бескомпромиссной борьбы различных идеологических систем.

Идеологии — это системы убеждений, в которых отражаются взгляды больших групп людей на существующую социальную жизнь, на цели и перспективы развития общества. Все общества поддерживаются соответствующими идеологиями. Идеологией обосновывается иерархия власти, идеологии объединяют людей в те или иные национальные сообщества.

Огромную роль идеологии играют в революционных движениях. Так, например, Ленин в работе "Что делать?" доказывал, что для борьбы с существующим строем прежде всего необходимо создать передовой отряд, который будет внедрять идеологию марксизма. Без этого пролетариат не может вырваться из мира, опутанного старой идеологией.

В длительной истории человечества роль политической идеологии первоначально выполняли мифы и утопии. Мобилизующие мифы были могущественными факторами политической истории. Под их знаком создавались и уничтожались громадные и могущественные империи.

Мифические элементы в политических идеях продолжают жить и в современном мире. Живучесть мифа объясняется прежде всего тем, что он питается из глубин истории и традиций. Попытки развенчания

одних мифов сопровождалось возрождением старых или же появлением новых политических мифов. Связанные с ними символы, иррациональные образы способны оказывать огромное влияние на политическое поведение людей, вокруг них могут сплотиться огромные массы.

Другим феноменом политической мысли и идеологии являются политические утопии, которые предлагают более совершенные, на взгляд их авторов, формы государственно-политического устройства. Традиция политических утопий не прерывается с тех пор, как Платон создал первую модель утопического государства в своем знаменитом "Государстве".

Возникновение идеологии в собственном смысле слова связано с автономизацией гражданского общества, усложнением социального состава общества, возникновением политических партий и их идейных вождей. Идеология также тесно связана с формированием идей нации и национального государства. Более того, в течение последних двух-трех столетий идеология и национализм дополняли и стимулировали друг друга.

Различные идеологические течения во многом были результатом приспособления основных направлений политико-философской мысли к непосредственным потребностям практической политики различных конфликтующих сил в обществе. Но, в отличие от политической философии, идеология ориентирована на непосредственные политические реалии и действия и нацелена на привлечения наибольшего количества людей для поддержки тех или иных политических программ. Поэтому, во-первых, идеологии носят ярко выраженный тенденциозный характер. Во-вторых, они сводят сложные идейно-политические проблемы к предназначенному для понимания широкими массами набору лозунгов.

Именно так достигаются компактность идеологии, ее простота и доступность для среднего человека.

Как правило, чем радикальнее и революционнее политическое движение, тем к большей степени упрощения реалий социально-политической жизни прибегают его идеологи. Особенно это характерно для тоталитарных идеологий, которые строились на предельном упрощении и сведении всей сложности и полноты

реальной жизни к нескольким простым, как таблица умножения, принципам.

Тоталитаризм и его исследователи в XX в.

В XX столетии появились социально-политические режимы, которых не знала предшествовавшая история. Понятием "тоталитаризм" (от лат. *totalitas* цельность, полнота) стали обозначать режимы, в которых структура власти базировалась на однопартийной системе, всеобъемлющем контроле и насилии, насаждении единой государственной идеологии во всех сферах жизни. В политический язык этот термин ввел в 1920-е гг. Б. Муссолини для характеристики руководимого им фашистского движения. Он говорил о тоталитарном государстве как воплощении единого духа народа, о растворении индивидуальности в тотальных движениях.

Первыми забили тревогу писатели: в известных антиутопиях Е. Замятина "Мы" (1920) и О. Хаксли "О дивный новый мир" (1932) тоталитаризм изображен как политический строй, "расчеловечивающий" человека, превращающий винтик на основе уничтожения морали, любви, религии, искусства, науки и насаждения единой идеологии. С середины 1930-х гг. появляются философско-политические концепции тоталитаризма как осмысление деяний нацизма и сталинизма. Х. Ортега-и-Гассет, А. Кёстлер, Н.А. Бердяев и другие философы и политические мыслители показали, что тоталитарным режимам присущи следующие характеристики: всеохватывающая идеология, обращенная не к разуму, а к инстинктам; единственная массовая партия как носитель этой идеологии и одновременно аппарат власти над всеми сферами жизни общества; наделяемый сверхъестественными способностями вождь; машина непрерывного массового террора. В послевоенное время началось систематическое исследование идеологических, политических, экономических и психологических основ тоталитаризма. В книге известного экономиста и политического философа Ф. Хайека "Дорога к рабству" (1944, рус. перевод опубликован в журнале "Вопросы философии", 1990, № 10–12) истоки тоталитаризма связывались с антилиберальными и социалистическими течениями второй половины

XIX в., отрицавшими абсолютную ценность личности и рассматривавшими человека как момент в движении к некой коллективной цели. В книге К. Поппера "Открытое общество и его враги" (1945, рус. перевод 1992) источник тоталитарной идеологии обнаруживается в учениях Гегеля и Маркса. В работе Х. Арендт "Источники тоталитаризма" (1951, рус. перевод 1996) раскрывается отличие тоталитаризма от других форм государственного насилия — деспотии, тирании, диктатуры; прослеживается превращение личности в элемент тоталитарной системы.

Ханна Арендт (1906–1975) — немецко-американский философ, одна из наиболее крупных представительниц современной политической философии. Родилась в г. Линден под Ганновером в либеральной еврейской семье. Первоначальное классико-филологическое и теологическое образование получила в Кенигсберге и Берлине (лекции по теологии у Р. Гвардини). В 1924 г. продолжила обучение в Марбурге: помимо классической филологии и теологии (у Бультмана), Арендт занималась философией у М. Хайдеггера. В 1928 г. Арендт защитила в Гейдельберге под руководством К. Ясперса диссертацию о понятии любви у Августина. В 1933 г. эмигрирует в Париж. В 1941 г. спасается от нацистов и переезжает в Нью-Йорк. С 1963 г. — профессор университета Чикаго, с 1967 г. — профессор Новой школы социальных исследований в Нью-Йорке.

Разумеется, лишь некоторые идеологии претендуют на тоталитарное господство. Но тенденция к упрощению в той или иной степени характерна для любых идеологий, что обуславливает некоторые их важные особенности. В методологическом плане они призваны играть в сфере политики ту же роль, что система догматов в сфере религии. И там и здесь вера — в первом случае секулярная, а во втором религиозная — играет центральную роль. "Рим владыка, если богов чтит: от них начало, в них и конец найдем", — писал древнеримский поэт Гораций. Падение с пьедесталов или смерть богов часто знаменует собой упадок и смерть старой и восхождение новой цивилизации.

Для оценки действенности идеологических построений и лозунгов зачастую не имеет значения, истинны они или ложны. И действительно, в истории часто бывало так, что, казалось бы, совершенно нелепые идеи вызывали сильнейшие потрясения, которые

подрывали устои казавшихся вечными империй, если люди верили этим идеям. В значительной мере это объясняется тем, что материальной силой, разрушающей устои определенного строя, как правило, выступала масса. А массу можно привлечь не какими-либо сложными идейными конструкциями и рациональными аргументами, но понятными и способными мобилизовать лозунгами, мифами, символами. Именно среди масс мог получить живой отклик, например, призыв мало кому известного Петра Пустынника устремиться на Восток к гробу Господню, или фюрера в лице Гитлера создать тысячелетний рейх, или вождя пролетариата Ленина создать совершенное бесклассовое общество рабочих и крестьян. Здесь можно вспомнить мысль Г. Лебона, который говорил: "Гениальные изобретатели ускоряют ход цивилизации. Фанатики и страдающие галлюцинациями творят историю"^[131].

Мир политических конфликтов

В идеологиях в наиболее обнаженной форме находят свое отражение и оправдание конфликтное начало политической жизни. Для идеологии формирование образа политического врага имеет не менее важное значение, чем единство интересов ее носителей. Образ этого врага служит мощным катализатором кристаллизации этих интересов. Если врага нет, то его искусственно изобретают. Особенно отчетливо этот принцип проявляется в радикальных идеологиях, которые вообще не могут обходиться без внутренних и внешних врагов. Эффективность идеологии наиболее сильна тогда, когда остальной мир видится как враждебная сила, что порождает инстинкты обороны, сплоченности и агрессивности у носителей этой идеологии. Каждая идеологическая конструкция содержит в себе представление об антиподе или противнике.

В идеологиях в заостренной или искаженной форме отражаются реальности социально-политической жизни. В обществах существует множество слоев, сословий, классов, представителей различных этносов или наций, конфессий, культур, профессий, которые имеют свои особые интересы, зачастую не совпадающие и конфликтующие

друг с другом. Можно сказать, что конфликт составляет неотъемлемую характеристику любого человеческого сообщества.

Коль скоро политика теснейшим образом связана с конфликтом, то одна из главных задач политической философии состоит в выявлении природы и социальных основ конфликтов. Сам процесс формирования и консолидации человеческих сообществ связан с их взаимным противопоставлением друг другу. Противопоставление "мы — они", "наши — чужие" составляло неотъемлемый и определяющий элемент этого процесса. Показательно, что самоназвания многих этносов в переводе на современный язык означают "люди" (или "человек" во множественном числе), противопоставляемые "нелюдям" (или "нечеловекам"), т. е. всем остальным "чужим" племенам и этносам.

Факт конфликтного происхождения властных отношений, политики, государства осознали уже мыслители древности. Так, в "Государстве" устами Полемарха Платон говорил о том, что политическая деятельность должна осуществляться в интересах части общества или одной партии ("друзей") в борьбе с ее политическими противниками ("врагами"). Искусство справедливой политики — "это искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред". Выступая с позиций сущего или реального положения вещей, платоновский Фрасимах ратовал за то, чтобы в отношениях между властвующими и подвластными приоритет никогда и ни при каких условиях не отдавался подвластным. Как он полагал, не существует людей, которые, находясь у власти, могли бы отдать предпочтение интересам других в ущерб своим собственным интересам. Примечательно, что, считая все существующие системы правления несправедливыми, Сократ не оспаривал фактической правомерности фрасимаховского конфликтного принципа, выведенного из реального жизненного опыта.

Эта традиция, ярко проявившаяся в последующие эпохи в политических трактатах Макиавелли и Гоббса, доходит и до XX в. Так, известный немецкий правовед и политический философ К. Шмитт рассматривал дихотомию "друг враг" в качестве главного конституирующего признака политических отношений, самого смысла политического как самостоятельной сущности. В своих построениях Шмитт ставил во главу угла именно эту оппозицию, которой у него

соответствовали противоположности "добро — зло" в морали, "прекрасное безобразное" в эстетике, "выгодное — невыгодное" в экономике. Причем, согласно Шмитту, политические категории самодостаточны и независимы от моральных, экономических и иных категорий.

Карл Шмитт (1888–1985) — немецкий юрист, правовед и теоретик государства. Понятие права Шмитт подчинял понятию государства, но государство, в свою очередь, имеет, по Шмитту, своей предпосылкой более фундаментальное понятие — понятие политического. Политическое определяется размежеванием, готовностью к борьбе и борьбой, способностью к принятию решения и решимостью. Политическому как сфере изначального конфликта соответствует исходное, коренящееся в самой природе человека, различие друг/враг. Оно лежит в основе всякого политического действия, отрицание этого различия делает политическое действие невозможным. Парламентаризм и либерализм, затушевывающие это основополагающее различие или не желающие его проводить, согласно Шмитту, повинны в стагнации и деградации политической и духовной жизни. Логичным следствием взглядов Шмитта стало его непосредственное участие в 1933–1934 гг. в работе юридической системы нацистской Германии. Отдельные положения противоречивого наследия Шмитта сделались во второй половине XX в. вдохновляющим источником для различных представителей современной политической философии.

Политический враг не обязательно плох с моральной точки зрения или безобразен — с эстетической. Весь вопрос в том, что он другой, чужой.

Эта линия в трактовке политического начала нашла наиболее законченное выражение в идеологии и практике тоталитарных движений — коммунизма (большевизма) и национал-социализма. В них идея непримиримой классовой борьбы или теория бескомпромиссной борьбы высших и низших рас были возведены до статуса универсального принципа, лежащего в основе всех без исключения социально-исторических и политических процессов. Тем самым дихотомия "друг враг" охватывает все сферы жизни. Политический враг не может быть союзником в экономической, научной или культурной сферах. Элиминируется само понятие

нейтралитета. В рамках либерального мировоззрения, если ты нейтрален в отношении существующего строя, то подразумевается, что ты молчаливо соглашаешься с ним. Но в тоталитарных режимах нейтралитет воспринимается как неприятие системы. Действует известный в свое время принцип "кто не с нами, тот против нас", т. е., если индивид не разделяет существующих принципов, то он явный или скрытый политический враг.

Фридрих Ницше в конце прошлого столетия предугадал, что XX в. станет веком борьбы различных сил за мировое господство под знаменем философских принципов. Предупреждение Ницше оказалось пророческим с той лишь разницей, что начала и принципы, заимствованные из философских дискуссий, были упрощены, идеологизированы и приспособлены для реальных политических и военных битв.

Разделительная линия в этом конфликте была проложена еще в начале века в процессе формирования и разграничения двух магистральных направлений политико-философской мысли: реформистского в лице либерализма, консерватизма и социал-демократизма, и революционного в лице ленинизма и фашизма. Каждое из этих направлений имело свои национальные, региональные и системные разновидности.

Страны с устойчивой политической демократией, в основном ориентирующиеся на англосаксонские парламентские идеалы, избрали путь постепенных социально-экономических и политических преобразований капиталистической системы. Причем при всех существовавших между ними разногласиях приверженцами реформистского пути преобразования общества выступили все главные социально-политические силы, признававшие основополагающие принципы рыночной экономики и политической демократии. Конфликтное политическое начало в этих обществах в критических моментах уступало место компромиссам и политическому консенсусу.

Революционно-тоталитарный путь левого или правого толка избрали Россия, Италия, Германия, а также ряд других стран Европы и Азии, для которых были характерны неразвитость или полное отсутствие институтов, ценностей, норм гражданского общества, правового государства, конституционализма, парламентаризма и

других атрибутов либеральной демократии. Как по своим целям (радикальная замена существующей общественно-политической системы совершенно новой системой), так и по использованным при этом методам (революционный переворот, опора на террор) оба главных течения тоталитаризма представляли собой революционные движения, поскольку предлагали радикальное изменение существующей системы путем насильственного переворота. Разница была лишь в том, что социалистическая революция, осуществленная в России, во всяком случае в теории, носила "прогрессивный" характер, поскольку руководствовалась идеалами всеобщего равенства и интернационального единства пролетариата всех стран. Что касается фашистских и национал-социалистических переворотов, совершенных в Италии, Германии, Испании и некоторых других странах, то они носили "консервативный" характер, так как в их основе лежали праворадикальные идеи национализма, расизма, имперской великодержавности.

От конфликта к консенсусу

Почти единодушное признание конфликтности как важнейшей характеристики мира политического вполне естественно, если учесть, что любое человеческое сообщество сочетает в себе интересы самых разнообразных социальных и политических сил. Поэтому политику можно рассматривать как арену конкурентной борьбы представителей различных социальных сил за власть, за монопольное право говорить и действовать от имени государства.

Однако очевидно и то, что люди, преследующие разные цели и идеалы, не могли бы жить вместе, если бы расходились друг с другом во всех без исключения вопросах. Как показывает исторический опыт, противоречия и борьба перестали бы выполнять функцию двигателя общественно-исторического прогресса, если бы они оставались безысходным и непримиримым антагонизмом между людьми. Люди объединяются в сообщества в силу общего стремления к совместной жизни. Так, например, предназначение гражданского общества в том и состоит, чтобы обеспечить достижение какого-то единства, или *modus vivendi*, между различными социальными, политическими,

религиозными, культурными силами и интересами. Оно в самом себе имманентно содержит некие нормы и институты, способные блокировать разрушительные потенции борьбы различных сил и направить ее в созидательное русло.

Вслед за Кантом, видевшим в становлении и развитии гражданского общества важнейшую цель исторического прогресса, можно сказать, что гражданское общество само, независимо от государства, располагает средствами и санкциями, с помощью которых оно может заставить людей усмирять в себе конфликтные начала и соблюдать общепринятые нормы. Именно институты гражданского общества, такие, как семья, школа, церковь, соседские или иные общины, различные добровольные организации и союзы, способны играть эту роль. Такая функция, в сущности, чужда государству, и оно прибегает к ее выполнению лишь в том случае, если институты гражданского общества демонстрируют свою неспособность к этому. Здесь основополагающее значение имеет встроенный механизм достижения гражданского согласия.

Конфликт и консенсус составляют две важнейшие характеристики любых сфер человеческой деятельности, в том числе и политики. Она связана как с разрушением, так и с созиданием, в ней можно обнаружить и добро и зло. В политике есть как согласие и солидарность, так и кровь и насилие. Речь идет прежде всего о факторах, способствующих, с одной стороны, сохранению и жизнеспособности политической системы, с другой стороны, ее подрыву и соответственно изменению как отдельных институтов, так и всей системы в целом. Поэтому вполне объяснимо, что феномен политического колеблется между двумя крайними интерпретациями, одна из которых трактует политику всецело как результат и поле столкновения конфликтующих интересов, а вторая как систему обеспечения правления, порядка и справедливости в интересах всех членов общества. Но все же определяющее значение имеет тот факт, что политическое имеет своим основанием и своей целью всеобщую взаимосвязь социальных групп, институтов, частных и публичных сфер деятельности людей.

Из сказанного можно сделать вывод, что политика призвана найти пути и средства разрешения возникающих в человеческом сообществе конфликтов, примирения и совмещения разнородных и

конфликтующих интересов всех членов общества. О такой политике мечтал русский философ С.Л. Франк, когда писал в своей книге "Духовные основы общества" (1933): "Политика есть лечение (гигиеническое, терапевтическое, в безвыходных случаях — хирургическое) общества, или его воспитание, создание условий и отношений, наиболее приемлемых для развития его внутренних творческих сил".

Правовое демократическое государство, выступающее в своем идеале как воплощение идей гражданского согласия и выражение всеобщей воли, преследует цель воспрепятствовать тому, чтобы конфликты различных интересов достигали взрывоопасной точки. Сам механизм его формирования призван обеспечить условия для достижения консенсуса по основополагающим вопросам общественно-политической жизни. При этом оно вправе для этого использовать целый комплекс механизмов и институтов в лице права, системы наказаний и т. п.

Формы политической жизни и социально-историческое бытие

Политическая философия призвана выявить принципы политической самоорганизации общества, объяснить не только политические идеи и институты, но и их бытийные основания. Поэтому можно говорить о своего рода политической онтологии, которая обуславливает многообразные формы политических феноменов. Например, далеко не во всяком обществе возможно утверждение и эффективное функционирование политической демократии. Для ее институтов необходим определенный минимум условий, без которых они просто немыслимы.

Поэтому нельзя выявить сущность политической системы без выяснения характера соответствующего общества. Так, правовое государство невозможно без некоторых базовых социальных структур. В качестве основополагающего условия такого типа государства выступает существование гражданского общества, свободной личности, наделенной неотъемлемыми правами. Общество может быть названо гражданским лишь с того момента, когда за человеком как личностью признаются неотъемлемые права на жизнь, собственность,

свободу и реализацию своих способностей, когда эти права становятся основными опорами общественного здания. Все это проявляется в том, что гражданское общество и правовое государство не могут существовать друг без друга.

Гражданское общество и правовое государство, в свою очередь, предполагают определенный тип экономики. Без экономической свободы, свободы выбора источников получения средств существования не может быть и свободы политической: первая представляет собой необходимое условие для достижения второй. Существует взаимообусловленная связь между демократией, частной собственностью и свободной рыночной экономикой.

Политико-философские категории "власть", "государство", "гражданин" и другие всегда выступают в конкретно-исторических формах в зависимости от национально-культурного, социально-экономического и иных контекстов. Их конкретные значения зависят от политической культуры и миропонимания данного народа. Их нельзя представлять себе в качестве неких неизменных сущностей, одинаково верных и применимых для всех времен и народов. Английский историк и философ Р. Коллингвуд отмечал: "'Государство' Платона — изображение не неизменного идеала политической жизни, а всего лишь греческого идеала политики, воспринятого и переработанного Платоном. 'Этика' Аристотеля описывает не греческую мораль, а мораль грека, принадлежащего к высшим слоям общества. 'Левиафан' Гоббса излагает политические идеи абсолютизма семнадцатого столетия в их английской форме"^[132].

С данной точки зрения показателен тот факт, что влияние одних и тех же идей в разных исторических условиях может проявляться совершенно по-разному. Например, многое из того, что традиционно оценивалось в качестве факторов, отрицательно влияющих на развитие восточных обществ на пути экономической и политической модернизации, в современных реалиях приобретает позитивную значимость. Так, в научной литературе еще три десятилетия назад господство конфуцианской идеологии рассматривалось в качестве главного препятствия для восточно-азиатских стран на пути перехода к рыночной экономике и политической демократии. Но такая оценка коренным образом изменилась в 80-е гг., когда целый ряд стран региона осуществили стремительный рывок в своем экономическом и

технологическом развитии и за беспрецедентно короткий период как бы перепрыгнули из аграрно-индустриального общества в информационное общество, параллельно создав предпосылки для трансформации авторитарных политических режимов в либерально-демократические.

Часто можно услышать от того или иного человека, что он устал от политики, что она не интересует его. Хотя такую позицию можно понять и вполне оправдать, нужно иметь в виду, что не существует и не может существовать какого-то неполитического общества, поскольку все сферы и формы общественной жизни в той или иной форме и степени пронизаны политическим началом. Поэтому хотим мы этого или не хотим, мы остаемся все теми же аристотелевскими "сущностями политическими".

Главная функция политики состоит в том, чтобы обеспечивать единство общества, разделенного на разнородные группы, слои, классы. В сущности, общество едино в качестве прежде всего политического сообщества. Политическое играет интегративную роль или, иначе говоря, включает в себя объединяющее всех своих членов начало.

Для дополнительного чтения

Панарин А.С. Философия политики. М., 1994.

Арон Р. Тоталитаризм и демократия. М., 1993.

Гаджиев К.С. Философия политики. М., 1998.

Глава 3. Философия права

Философия права принадлежит к числу основополагающих дисциплин гуманитарного образования. Традиционно она служит теоретическим введением к ряду других юридических курсов — общей теории государства и права, истории правовых и политических учений, конституционного права, социологии права. Мы исходим из рассмотрения философии права как наиболее абстрактной юридической дисциплины, основная цель которой состоит в раскрытии права как особой формы общественного сознания: системы социально-политических и правовых институтов, формально закрепленных в законах правовых норм и предписаний. Философия права призвана дать ответ на принципиальные вопросы о познаваемости природы права, соотношении права, религии и морали, общих принципах взаимодействия теории права и законов, политике права. Эти проблемы раскрываются в контексте эволюции всей мировой философской, социально-политической и правовой мысли, что дает возможность определить соотношение традиционных и новых направлений философии права.

Под правом с формально-юридической точки зрения понимается система норм, обязательных для действия в данном обществе. Однако, наряду с таким чисто юридическим определением, необходима более общая интерпретация существа права как явления мысли и социального феномена. Исходя из этого, философия права может быть понята как реконструкция наиболее общих принципов права каждой эпохи, которые определяют основные его парадигмы и механизмы их действия в обществе.

Правовая система является выражением социальной структуры, норм и ценностей в законах. При таком подходе единство права для всех эпох и стран состоит в том, что оно выступает как регулятивная система всякого общества. В то же время данная система может быть функционально ориентирована на сохранение существующих порядков, их разумное преобразование или на трансформацию одной правовой системы в другую. Характер такой функциональной ориентации права задается господствующими ценностными

установками общества, которые, в свою очередь, вытекают из общих религиозных, философских и моральных принципов. Раскрыть эти принципы в их взаимосвязи, динамике и отношении с позитивным правом и является задачей философии права.

Для содержательного анализа проблем философии права целесообразно использовать концепцию структуры научных революций, раскрывающую причины смены основных научных парадигм. К числу таковых в философии права следует отнести: теорию естественного права, претерпевшую ряд модификаций с древности до настоящего времени, концепцию общественного договора в различных социально-политических трактовках; теорию разделения властей; историческую школу права; доктрину гражданского общества и правового государства; теории демократии и авторитаризма; наконец, либеральную концепцию конституционализма и прав личности. Очевидно, что трактуются эти теории в соответствии с разработанной философской традицией, которую нельзя игнорировать при рассмотрении данных проблем.

Философское обоснование права всегда было связано с определением соотношения естественного права, позитивного права и осмыслением проблемы правового статуса индивида.

В самом общем виде естественное право может быть определено как правовая система, призванная стать общей для всего человечества, нормы которой происходят, скорее, из природы, нежели из общественных правил или позитивного права. На всем протяжении истории данной концепции, начиная с античности, шли споры о природе естественного права и характере его отношений с позитивным правом. Естественное право понималось на разных этапах истории философской мысли как вечные и неизменные правовые принципы, вытекающие из законов природы, как предписания божественной воли, как законы разума и, наконец, как этические принципы, следование которым определяется категорическим императивом.

Современная философия права, пересмотрев подходы метафизических доктрин прошлого с позиций рационализма, неокантианства и правового позитивизма, также ищет, тем не менее, синтеза естественного и позитивного права для обоснования правовой системы современного демократического общества и прав человека. В этом смысле показательны современные дискуссии по поводу

наиболее влиятельного философско-правового труда XX в. — книги германского философа права Г. Кельзена "Чистое учение о праве", в которой обосновывались принципы последовательного нормативизма, исключавшего ссылки на естественное право. Разграничение сферы позитивного права и естественного права, сущего и должного, разработка критериев оценки правовых систем современности и сегодня составляет существо науки философии права. Эти споры имели важное значение не только в области философии права, но и для определения таких фундаментальных понятий, как общество, общественный договор, государство, а также для проведения практической политики в ходе крупных преобразований правовых систем — реформ и революций, связанных с ними кодификаций права и моделей конституционализма.

Возникновение права и механизмы саморегуляции общества в философских учениях древности

Идея о возможности отыскать в природе и вывести из нее разумные принципы общественного устройства присутствует уже у ранних греческих философов. Однако проблему соотношения природы и права, которая стала для них центральной, они решали (например, софисты) далеко не однозначно, а подчас и с диаметрально противоположных позиций. Для разработки этой проблемы особенно много сделал Сократ, рассматривая соотношение права и морали общества с точки зрения соответствия их природе вещей. Отталкиваясь от идей софистов и развивая их, Платон и Аристотель заложили основы теории естественного права. Природа рассматривалась как гармоничное целое, структура, функция и цель существования которого отражает существование некоторого разумного и рационального начала. Из этого вытекало представление о естественном праве и естественной справедливости, вечных и неизменных этических принципах, лежащих в основе как природы, так и общества, которым люди должны следовать, чтобы разумно устроить свою жизнь.

Учение об общественном договоре получило свое обоснование в рамках теории естественного права. Следует также отметить, что

связанная с теорией естественного права и генетически, и исторически, концепция общественного договора прошла в своем развитии сходные этапы и представляет собой, по-существу, основной философско-правовой вывод из естественно-правовой доктрины. Действительно, античные авторы, выдвигавшие идею естественного состояния и естественных законов, считали необходимым объединение людей в общество для взаимной помощи и защиты, а также достижения известных общих целей. Политическая жизнь Греции отличалась постоянными изменениями, революциями, разнообразием форм правления, дававшим пищу для сравнений. Афины и Спарта, как отмечал Б. Рассел, представляли две основные модели государственности — демократическую и авторитарную, которые получили теоретическое обоснование в политических теориях той и другой направленности с древности до нашего времени.

Анализ конституций различных городов-государств Средиземноморского мира, а также законодательного процесса в них позволял размышлять об оптимальных способах организации общества и политической власти, формах правления. Такой подход к проблеме общественного устройства мы встречаем уже у Сократа, который выделял пять форм правления по характеру осуществления власти, а также числу правящих лиц — монархия, тирания, плутократия, аристократия и демократия. Главное отличие монархии от тирании состоит в соответствии правления законам и добровольности подчинения. Эти взгляды получили развитие у Платона в диалогах "Политика", "Государство" и "Законы", в которых представлены его концепция идеального государства и учение о формах правления.

Если идеал Платона в значительной степени отражал ту модель государства, которую создал в Спарте Ликург, то Аристотель в своих политических сочинениях в основном обобщил опыт Афин, других демократических государств Греции, а также складывавшейся Македонской империи. Фундаментальными трудами Аристотеля по проблемам публичного права и политики являются "Этика", "Политика" и "Риторика". В них он рассматривает общество как моральное и политическое целое, в котором право выступает как важная организующая сила. Ради собственного блага люди создают различные формы общения — семью, государство, каждая из которых

имеет объём регулируемых социальных отношений, власти и подчинения, шире предыдущих и вбирает их в себя в виде составных частей. Государство естественным образом вырастает из семьи, воспроизводя на новом уровне возникающие отношения власти и подчинения (отношения господина и раба, мужа и жены, отца и детей). Государство выступает как самая широкая социальная общность, для которой свойственны политические отношения регулирования. Отсюда известный тезис: человек, живущий в обществе, есть существо политическое. Логика естественно-правового подхода к обществу вынуждала Аристотеля принимать как данность и даже оправдывать все отношения, существующие в нем, наиболее ярким примером чего явилась его апология рабовладения. Однако та же логика позволила ему более реалистично, нежели его учителю Платону, судить о принципах функционирования общества и направлении желательных изменений в нем.

Основной недостаток концепции государства Платона, как хорошо показал Аристотель, состоит именно в установлении единообразия, унификации всех сторон жизни. В центре внимания оказывается в этой связи проблема собственности и ее наиболее целесообразных форм. Аристотель однозначно отвергает рекомендуемую Платоном общественную собственность во всех ее основных формах (собственность на землю; право пользования и распределения ее продуктов; то и другое вместе). Данная форма собственности рассматривается как крайне неэффективная, ибо ведет к поощрению менее трудолюбивых (когда за разный труд люди получают равную долю общественного продукта). Другим существенным недостатком общественной собственности признается возможность появления на ее основе крайне унитарного и авторитарного типа государственности, когда граждане будут находиться в полной зависимости от власти. Третьим аргументом Аристотеля в этом споре является демографический фактор: при общественной собственности на землю и уравнительном распределении материальных благ, с одной стороны, и фиксированном числе жителей в государстве Платона — с другой, может возникнуть ситуация, когда избыточное население, появляющееся в условиях неконтролируемого деторождения, окажется перед угрозой голодной смерти и выступит против существующего строя. В связи с этим Аристотель подвергает критическому анализу

как теорию Платона, так и некоторые другие, в том числе компромиссные варианты решения проблемы собственности и власти.

Власть и право в философских теориях средних веков

Синтез римского права и учения христианской церкви в период средневековья не разрешил этой дилеммы, а, скорее, даже усилил ее. Согласно учению отцов церкви, существование светской власти, государства, не вытекает непосредственно из естественного права, природы человека, а представляет собой нечто искусственное и навязанное ему извне как следствие испорченности человеческого рода, погрязшего в грехе. Это учение, которое развивал св. Августин, следует понимать не как теорию народного или вообще светского правления, но, напротив, как обоснование претензий церкви на политическую власть. Тем не менее некоторые исследователи полагают, что в этой концепции о греховном происхождении светской власти и вытекающей отсюда необходимости ее ограничения в начальной форме присутствует идея общественного договора, получившая затем развитие в английской традиции философско-правовой мысли от средневековых писателей к Локку, Бентаму и далее вплоть до Спенсера в XIX в.

Хотя средневековая мысль не сформулировала договорной теории в чистом виде, она создала такие ее предпосылки, как представление об искусственности государства и защите внутренней свободы человека от его (государства) насильственного вмешательства. Принцип договорных отношений в значительной степени был присущ всей политической теории и практике средневековья. Он регулировал, в частности, отношения подданных (знати или сословно-представительных учреждений разного рода) и суверена, отразился в трактатах о природе королевской власти.

С течением времени в Западной Европе все отчетливее выступала идея о том, что договор является основой правления. В ходе выдвижения и коронационных церемоний средневековых королей и императоров брала верх воплощенная в феодализме концепция о первенствующем значении права (священного, естественного или римского) по отношению к власти, выведении власти из права и

согласия подданных, причем уже в это время иногда появляется и термин, обозначающий понятие договора (*pactum, foedus*). Но это не была еще теория общественного договора или даже государственного договора, как она стала интерпретироваться в эпоху Возрождения и последующее время, когда она начала выступать своеобразным противовесом абсолютистским теориям. В эту эпоху политический процесс развивался уже под знаком господства двух противоположных теорий правления — народного суверенитета и божественного права монархов.

В период позднего средневековья решающее значение получила специфическая концепция политической власти, которая должна была быть монархической, но опирающейся на установленные законы, освященные церковью, естественным правом и обычаями страны. Идущее от античности противопоставление монархии и тирании было присуще и средневековью и стало частью западной политической традиции, найдя впоследствии выражение в теориях философии права (например, Монтескье) и практике конституционализма. Договорные элементы средневековой философии права и политической теории были достаточно сильны, и их не поколебало воздействие аристотелевского учения, которое в духе естественного права выводило общество из семьи и склонялось к жесткой регламентации положения его членов — общественных животных. Основная тенденция в развитии теории естественного права состояла в ее генерализации, т. е. когда она начинала объяснять природу государственности вообще, а не отдельные ее конкретные проявления в истории и современности. При этом на первое место выходила все более не политическая власть, а общие основы ее возникновения и функционирования. Это направление прослеживается уже в идеях Марсилия Падуанского, который, хотя и не разрабатывал проблематики общественного договора в собственном смысле слова, очень близко подошел к теории народного суверенитета, подчеркивая, что законы государства будут исполняться гораздо лучше, если их создание станет делом самого народа. Сходные идеи, хотя и в менее резкой форме, высказывал Николай Кузанский, отмечавший, что создавать законы может лишь то правительство, которое опирается на взаимное согласие людей по его принятию. Договорная теория государства, развивавшаяся в XIV–XV вв. в плане

противопоставления истинной или законной монархии неистинной или тиранической монархии, породила новый взгляд на государственность в целом как на состояние общества при переходе от естественного состояния (которое могло пониматься как золотой век и как его противоположность — полуживотное существование) к новому организованному обществу, предполагающему наличие таких фундаментальных институтов, как государство и собственность.

Общественный договор и естественное право (Гоббс и Локк)

В новое время теории естественного права и общественного договора освобождаются от своего предшествующего теологического обоснования. В то же время они становятся основой рационального понимания общества и государства. Принятие теории общественного договора правовой мыслью создает возможность для различных политических концепций — в пользу монархической власти и против нее (в пользу общества). Г. Гроций, видный представитель школы естественного права в раннее новое время, разделял и ее общую теорию возникновения государства из договора. Гроций и Гоббс стояли вместе во главе той школы естественного права, которая в соответствии с общими тенденциями эпохи стремилась сконструировать целостное здание права путем рациональной дедукции от фиктивного — естественного состояния — за которым следовало заключение общественного договора.

Томас Гоббс (1588–1679) — английский философ, выводил государство из идеи естественного состояния людей. По Гоббсу, естественное состояние — это война всех против всех, которая ведет ко взаимному уничтожению. Выходом из этой ситуации является общественный договор, предусматривающий ограничение прав и свобод индивидов в пользу государства. Государственная власть предстает в данной концепции как выражение общего блага и имеет абсолютистский характер.

Дж. Локк, отталкиваясь от пессимистической теории Гоббса, стал склоняться к интерпретации естественного состояния как равенства и свободы индивидов. Во Франции Монтескье считал, что естественные законы представляют собой до-социальное явление, а потому стоят

выше религии и государства, а Руссо доказывал, что именно дикарь является носителем добродетели благодаря своей изолированности от цивилизации. Поэтому идеи Гоббса оказываются источником различных интерпретаций общественного договора. Теория Гоббса, оказавшая заметное влияние на философию права XX в., имеет ряд общих черт с отдельными ее течениями, в частности, с теорией систем и структурно-функциональной школой в объяснении общества и государства, что, в частности, объясняет особый интерес к данному мыслителю в современной науке. Свое учение Гоббс представил в трех основных трудах — "Основы философии" (1642), "Левиафан, или Природа, форма и власть правительства" (1651 г.), а также "Бегемот" (1668). В них была дана философская теория, являющаяся в значительной степени результатом анализа событий Английской революции и диктатуры Кромвеля. Можно сказать, что учение Гоббса — это анатомия революции, написанная ее убежденным противником.

Главной проблемой, которую стремится решить философ — возникновение и природа гражданской смуты, а также пути ее преодоления, причины появления из ее недр авторитарного режима. Отправной точкой размышлений Гоббсу служит природа индивида как первичного элемента общежития. Человек является существом с двойственной природой: с одной стороны, он является физическим телом (и в этом отношении служит объектом изучения естественных наук), с другой — составляет часть государства, политического тела, в котором выступает в качестве гражданина. Эта вторая сторона его природы изучается особыми разделами философии — этикой и политикой. Согласно логике номиналистского подхода, который Гоббс последовательно обосновывает, он видит свою задачу в создании на этой основе единой концепции общества, из которой путем дедукции выводятся основные понятия — "естественное состояние", "общественный договор" и "государство".

Другое направление в теории общественного договора восходит к Локку и политической мысли эпохи Просвещения и Французской революции. Оно использовало теорию общественного договора для обоснования ограничения монархической власти со стороны общества, создав теоретические предпосылки либеральной демократии и конституционализма.

Вклад Локка заключается в том, что он дал целостную и систематическую концепцию общественного договора, понятого как переходная стадия от естественного состояния к гражданскому обществу, обосновал тезис о согласии (консенсусе) как главном условии такого договора, указал на отношения собственности, политическую свободу и права человека как фундаментальные принципы гражданского общества, наконец, выразил эти идеи в ясной и доступной форме, что способствовало их распространению и превращению в идеологические постулаты в ходе американской и французской революций, а также в последующей либеральной традиции европейской политической мысли. Социально-политическим проблемам посвящен труд Локка "Два трактата о правительстве" (1660), над которыми он работал более десяти лет. Первый трактат появился как полемический ответ консервативному монархическому писателю Р. Филмеру и вышел вскоре после издания его основного сочинения "Патриарх: защита естественной власти королей против неестественной свободы народа". Второй трактат был написан в период с 1679 по 1689 гг. и содержит развернутое позитивное изложение философии права мыслителя. Если учение Гоббса можно рассматривать как результат теоретического осмысления первой Английской революции, то, с позиций философии права, Локка — идеолог второй или "славной" английской революции 1688 — 89 гг., когда в результате смещения с престола Якова II Стюарта и провозглашения королем Вильгельма III Оранского были существенно ограничены права короны и заложены основы парламентарного строя. Его концепция явилась теоретической основой борьбы парламента против абсолютной власти монарха. Локка не смущает даже упрек в том, что эта теория ведет к гражданской войне. По его мнению, винить следует тех, кто своими действиями привел к ней, а не тех, кто отстаивает в ней свои права. Объектом его критики становится в этой связи королевская власть. В своем учении о формах правления Локка выделяет несколько основных типов в соответствии с тем, в чьих руках находится верховная или законодательная власть. Это совершенная демократия, олигархия, монархия (которая разделяется на наследственную и выборную) и, наконец, смешанная форма правления, которой мыслитель отдает предпочтение. Сам Локк

склоняется к той форме правления, которая традиционно существовала в Англии: король, палата лордов и палата общин.

Альтернативы рационалистического понимания естественного права: народный суверенитет или дух законов (Руссо и Монтескье)

Рационалистическая трактовка теории естественного права в эпоху Просвещения связана с появлением альтернативных, а во многом даже взаимоисключающих концепций. Теория общественного договора служила Руссо для обоснования особого типа отношений общества и государства, при которых правительство имеет легитимный характер. Общественный договор есть ассоциация, образуемая для защиты личности, имущества и гражданской свободы индивидов, каждый из которых безраздельно подчиняет себя общей воле. В результате заключения общественного договора возникает единый общественный и моральный организм, имя которому государство. Восстановить общественную гармонию, утраченную со времени естественного состояния, возможно путем реализации нового политического принципа — народного суверенитета, который встал на место суверенитета государственного. Именно поэтому учение Руссо, казалось бы противоположное абсолютистской доктрине Гоббса, имеет с ней так много общего. Как и Гоббс, начав с индивидуалистической природы человека, Руссо пришел к апологии общественного, коллективистского начала, что нашло у него отражение в тиранической власти большинства над меньшинством. Общая воля, к которой апеллирует Руссо, отличается от индивидуальной воли человека, не совпадает она и с волей большинства, которая является лишь совокупностью составляющих ее частных волей. Общая воля, следовательно, есть некоторый метафизический абсолют, постулат общей цели, который, в принципе, не поддается никакой эмпирической верификации, не может быть проверен или измерен, скажем, с помощью конкретных социологических методов. Поэтому при внешней простоте и демократизме теории Руссо, его постоянных ссылок на общественный договор и народную волю, его учение, как отмечали многие критики, начиная с Э. Берка, является крайне метафизическим и глубоко авторитарным, представляя собой одну из

наиболее тоталитарных доктрин в истории человечества. Исследователи творчества Руссо неоднократно подчеркивали, что основные положения его теории не доказываются, а скорее декларируются как нечто очевидное. На самом деле они лишь упрощенное отображение действительности. Это относится прежде всего к тезису об общей воле, оказавшему огромное влияние на последующие политические доктрины Гегеля, Маркса, Ленина. Верховная власть, образованная с согласия всех членов общества и выражающая общую волю, не может уже в силу этого противоречить их интересам, а потому постановка вопроса о возможности какого-либо контроля над властью со стороны общества теряет всякий смысл. Руссо избегал мысли о возможности несоответствия интересов общества и групп или лиц, стоящих у власти, противоречиях между ними, которые как раз являются центральной проблемой современной философии права и политической социологии. Общественный договор Руссо наделяет политическую власть неограниченными возможностями и обосновывает ее право на всеобъемлющее применение принудительной силы по отношению к оппонентам.

Идея Руссо о неразрывности общей воли и верховной власти, с одной стороны, различных составляющих ее властей — с другой, оказала значительное влияние на последующую, прежде всего немецкую, политическую мысль. Оно прослеживается в учении об обществе и государстве Канта, но особенно во взглядах Гегеля, Фихте и Маркса, стремившихся на этой философской основе решить проблему соотношения общества и государства.

Учению Руссо в науке традиционно противопоставляется теория другого французского мыслителя — Ш. Монтескье, изложенная им в знаменитом труде "О духе законов" (1748). Продолжая традиции Локка в политической мысли, Монтескье сформулировал принципы государственного устройства, разительно отличавшиеся от авторитарной доктрины Руссо и представшие собой скорее ее антитезу — либеральную демократию. Если основной вклад Руссо усматривается в его теории народного суверенитета, оправдывавшей борьбу народов против тирании монархов, то основным достижением Монтескье следует признать концепцию правового государства и разделения властей, нашедшую выражение почти во всех конституциях демократических государств современного мира.

Поэтому, доктрина Руссо носит прежде всего разрушительный, деструктивный характер и преобладает в периоды революционных взрывов, а теория Монтескье имеет большее значение для конструктивной созидательной работы по созданию государства современного парламентского типа.

В период Французской революции учения Руссо и Монтескье одновременно являлись идеологическим основанием преобразования общества и сочетались в воззрениях многих ведущих теоретиков (например, Мабли и Сийеса). Современная наука и исторический опыт XX в. убеждают, что учения Руссо и Монтескье представляют собой две принципиально различные концепции, первая из которых стала прообразом тоталитарного государства, а вторая — либеральной демократии. В этой перспективе важнейший вклад Монтескье в политическую науку и практику состоит, без сомнения, в разработанной им (главным образом на материале английского политического опыта) теории разделения властей.

Право и модернизация: философия права в Германии и России

Особой теоретической проблемой современной философии права выступает специфика правовой философии либерализма в условиях модернизации. Если в Западной Европе либерализм глубоко уходит корнями в историческое прошлое, имеет социальную опору в виде растущей буржуазии и рассматривается длительное время как активная (а то и господствующая) политическая сила, то в восточноевропейском либерализме подобные черты отсутствуют. Здесь либерализм не имел глубоких корней в прошлом страны, возник очень поздно и не опирался на сколько-нибудь широкие слои населения, был тесно связан с правящим классом и государством, а потому не мог претендовать на активную политическую роль. Специфика либерализма нового типа (представленного в модернизирующихся странах) может быть выявлена прежде всего в сравнительно-исторической перспективе. Естественно, что при таком подходе в центре социально-философского, социологического анализа должны оказаться проблемы социальной базы либерализма и его носители; характер их отношений с государством; особенности программы и

тактики политической борьбы. Наибольший интерес в этом отношении представляет немецкая философия, традиционно уделяющая существенное внимание генезису современного правового общества и государства. Специфика немецкого либерализма в сравнении с классическим западноевропейским усматривается во времени возникновения (он сформировался гораздо позже); большей неопределенности социальной базы в силу отсталости и слабости буржуазии; связанных с этим особенностей идеологии, прежде всего, правовой программы (историческая школа права в отличие от традиционных установок естественного права в духе Просвещения); воззрениях на роль государства в развитии общества (апелляция к государству в отличие от провозглашения борьбы со старым абсолютистским режимом) и соответственно способах достижения поставленных целей (поддержка реформ сверху вместо революционного переворота). Все эти черты восточноевропейского либерализма стали предметом исследования. В этой перспективе трактуются выработанные германской философско-правовой мыслью понятия гражданского общества и правового государства, ставшие достоянием всего культурного человечества.

В Германии и других странах Восточной Европы, развивающихся по пути модернизации, либерализм, а точнее либеральная идеология, получили широкое распространение именно потому, что не были четко связаны с каким-то одним социальным слоем, а выражали стремление всех передовых элементов общества к модернизации. Рассматривая социальных носителей либеральной идеологии в разных странах, мы встречаем среди них не только и не столько буржуазию, сколько аристократию, интеллигенцию и бюрократию. Отсюда возникает соотношение модернизации, либерализма и бюрократии в процессе трансформации традиционалистского общества стран Восточной Европы в направлении правового государства. Дискуссия по этой проблеме выявила различные подходы на материале разных стран Восточной Европы.

Интересно отметить, что эти взгляды развивались и отстаивались либералами даже в тех странах, в которых господствовали абсолютистские режимы и отсутствовал подлинный парламентаризм. В центре внимания, однако, оставались проблемы оптимального государственного устройства, по существу являвшегося главным

условием осуществления всех этих целей. Поэтому в либеральной философско-правовой традиции стран Восточной Европы столь заметно выступает "монархический принцип" — апелляция к государству как необходимому и достаточному условию социальных преобразований. Этот подход к государству и его роли в социальных реформах, столь нетипичный для классического западноевропейского либерализма, свое наиболее полное выражение нашел в учении о конституционной монархии как идеальной форме правления, позволяющей совместить интересы общества и государства. В рамках германской правовой традиции возникла та концепция отношений гражданского общества и правового государства, которая оказалась очень эффективной для многих модернизирующихся стран, вставших на путь догоняющего развития — от Испании до России. Это идейное влияние прослеживается в ряде философских течений Испании, Италии, Латинской Америки и Азии.

Поэтому для умеренного либерального конституционализма России конца XIX — начала XX вв. наиболее значимой стала не французская республиканская модель правового государства и даже не английская модель парламентской монархии, а именно германская модель конституционной монархии с сильно выраженным монархическим принципом. Эта модель являлась существенной модификацией соответствующих принципов западноевропейского (английского и французского) конституционализма, их новым синтезом, позволявшим совмещать принципы правового государства и сильной власти монарха.

Как в Германии, так и в России, рациональность этой модели объяснялась исторически сложившимся характером отношений общества и государства, ролью последнего в модернизации. Германский образец оставался значимым для русских конституционалистов и в последующее время. Несмотря на значительное внимание к французским образцам при подготовке Учредительного собрания (объяснявшегося заимствованием самой этой идеи из французской конституционной традиции), концепция президентской власти очень напоминает ее веймарский вариант. Реальный смысл данной концепции состоял в объяснении перехода от традиционных социальных порядков к гражданскому обществу в условиях специфики этого процесса в России. Политической формой

такого преобразования русские мыслители либерального направления считали конституционную монархию, видя в ней разумное сочетание народного представительства (парламентское начало) и сильной исполнительной власти (монархическое начало), способной осуществить реформы сверху. В дискуссиях по конституционному праву начала XX в. основной проблемой стала его практическая реализация. Модель конституционной монархии, которая начала утверждаться в России после революции 1905 г., всего более напоминала германскую, реализуя, по существу, аналогичную идею монархического принципа. На этот принципиальный факт обращали внимание как русские (М.М. Ковалевский, С.А. Муромцев, П.Н. Милюков, Ф.Ф. Кокошкин, Н.И. Лазаревский), так и немецкие (М. Вебер, Ф. Науманн, Г. Еллинек, О. Хинтце) теоретики права и социологи.

Развитие социологического направления в правоведении на основании методов позитивизма связано с деятельностью М.М. Ковалевского.

Максим Максимович Ковалевский (1851–1916) — русский социолог, правовед, историк и этнограф, один из основателей Московского психологического общества. С 1877 г. профессор государственного права Московского университета, работавший затем длительное время за границей. Ковалевский может быть признан основателем сравнительного подхода в русском правоведении. Его ранние труды были посвящены европейскому административному праву, в том числе полицейскому праву Англии и налоговому праву Франции. Восприняв в отношении социологического метода идеи английского теоретика Г. Мэна, Ковалевский обосновывал данный подход и реализовал на конкретном материале права ряда стран ("Историко-сравнительный метод в юриспруденции", 1880). Проблемы социологии права Ковалевский разрабатывал также на сравнительном материале правовых наук ("Социология", 1908). Особый интерес представляют труды ученого о соотношении обычного и письменного права древних народов, генезисе таких общественных институтов, как семья, частная собственность и государство ("Современный обычай и древний закон", 1886; "Первобытное право", 1886). Философский анализ сравнительного права Ковалевский сочетал с конкретными

этнографическими экспедициями, например, по изучению действующего обычного права горских народов Кавказа.

Ковалевский изучал государственное право, его историю, теорию и политическую практику. В ряде фундаментальных работ он исследовал социальные и правовые основы либеральной демократии ("Происхождение современной демократии", 1895–1897). Предметом специальных исследований Ковалевского стало развитие правового механизма различных политических систем: от абсолютизма до современных республиканских форм правления. Эти идеи положены в основу деятельности Ковалевского в Государственном совете, анализа практики борьбы за правовое государство в России.

Георг Еллинек (1851–1911) — немецкий теоретик права, осуществивший на основании методов позитивизма научную переработку публичного права. Теоретик публичного права, общего учения о государстве. Согласно его учению, государство понималось как некоторое метафизическое единство, обладающее самостоятельной волей и целью, целостный корпоративный институт как юридическое лицо, в качестве равноправных частей которого выступают парламент, правительство и монарх. Наряду с П. Лабандом оказал существенное влияние на философско-правовые концепции русских ученых.

Из данной теоретической концепции выводилась специфическая постановка вопроса о соотношении модернизации, либерализма и бюрократии в процессе трансформации традиционалистского общества стран данного типа в направлении правового государства. Либеральная философия права в Германии, как и в России, должна была считаться с отсталостью страны, и в силу этого ее выводы оказались далеки от классической (англо-французской модели). Не имея поддержки широких слоев населения, либерализм данного типа волей-неволей был вынужден апеллировать к государству, просвещенной бюрократии, а следовательно, принимать соответствующие правила игры, главным из которых и являлось уважение монархического принципа. Речь шла об особой позиции по отношению к монархическому государству, которое, с одной стороны, выступало противником (когда нарушало права и свободы граждан), а с другой — союзником (когда выступало хранителем порядка и законности, предпринимало демократические преобразования). Такая двойственная позиция германского либерализма, получившая

разработанное философское обоснование в трудах его ведущих идеологов (прежде всего Гегеля, а также философов права: Роттека, Галлера, Велькера), на практике могла вести как к конфликту с монархическим государством, так и к компромиссу с ним. Постановка М. Вебером этой проблемы на германском и русском материале была далеко не случайной и вызвала неоднозначную реакцию в России и в Германии накануне и в период русской революции 1905 г. В России концепция Вебера находила сторонников среди таких радикально настроенных ученых, как Ковалевский и Милюков.

В специфических условиях перехода от традиционалистски-сословного к гражданско-правовому механизму социального устройства возникает особая публично-правовая модель политической власти. Ее характерные черты и исторические формы до настоящего времени являются предметом дискуссии, которая имеет не только теоретическое, но и политическое значение, поскольку рассматриваемая модель власти постоянно воспроизводит себя в разных странах в изменяющихся формах вплоть до настоящего времени и, вероятно, будет оказывать влияние на политический процесс в будущем. Данный прогноз исходит из понимания перехода от традиционалистского (аграрного) общества к современным формам демократии как общемирового процесса (с последовательным распространением его на развивающиеся страны). При анализе политической системы России либеральные ученые, восприняв, главным образом, идеи исторической школы права Савиньи и Пухты, придавали принципиальное значение развитию типа правосознания народа, политической реальности, сложившейся в ходе длительной эволюции. Изучение специфики русского исторического процесса, и прежде всего политической системы, административных институтов, правовых норм, особенностей правового сознания народа стали главным осознанным направлением русской академической традиции. В лице своих основателей она рассматривала философскую систему Гегеля как высшее достижение и принимала, иногда с оговорками, все его учение, включая и философию права. Вместе с тем в отношении к философским взглядам Гегеля у различных представителей русской юридической школы не было полного единства, и их позиции эволюционировали. Эта эволюция в целом шла в русле науки того

времени: она состояла в постепенном переходе от классической немецкой философии Гегеля к позитивизму, неокантианству.

Данная концепция русского публично-правового и политического процесса представляла собой вполне стройное и оригинальное научное построение, много давшее для развития науки и не утратившее своего значения до настоящего времени. (Наиболее полно данная концепция в области философии права выражена основателем юридической школы Б.Н. Чичериным). Обобщая опыт трех российских революций, виднейший представитель либеральной теории и лидер конституционализма П.Н. Милюков приходил к выводу, что революция воплотила и выразила те черты, которые являются наиболее характерными для всего российского политико-правового процесса и составляют его специфику. К их числу относятся: аморфность и социальная незащищенность общества (в том числе и верхних его слоев), слабость буржуазии и отсутствие западных традиций борьбы за политическую свободу и права личности, связанный с этим максимализм и утопичность стремлений русской интеллигенции и, наконец, главное — преобладание государственного начала при проведении любых социальных преобразований. Эти объективные исторические предпосылки делают непрочной всю социальную систему, которой, в принципе, свойственны лишь два взаимоисключающих состояния — механическая стабильность, переходящая в апатию (в периоды усиления государственно-правового регулирования) или обратное состояние — дестабилизация, переходящая в анархический протест против правовой системы государства (в случае его слабости). Когда старая государственность распадается, возникает состояние анархии, порожденное вакуумом власти. В такой ситуации власть может быть захвачена лишь крайними течениями, экстремистами правого или левого направления, затем процесс пойдет по кругу. Выход из этого состояния теоретически возможен лишь при создании действенных механизмов саморегуляции общества и контроля над властью, т. е. реализации принципов гражданского общества и правового государства.

Анализ философии права русского либерализма показывает, что труды его выдающихся представителей содержат целостную философскую и правовую концепцию. Стремительный ход социальных преобразований в России второй половины XIX — начала

XX вв., а также конца XX в. выявил противоречия общества и государства, которые в обычные, спокойные эпохи не выступают столь явно и привлекают меньшее внимание. Все это создавало особые условия накопления фактических сведений и потребности в их научном обобщении. Русский исторический процесс определил существование ряда особенностей правовой мысли России, среди которых следует подчеркнуть следующие: ее стремление к целостной философской концепции социального и правового развития; разработка проблем политической и правовой системы России в сравнении с политико-правовыми системами других стран, осознанная потребность сопоставления России и Запада; высокая степень политизации правовой науки, ее тесная связь с политикой и политической деятельностью. Мыслители России, внесшие существенный вклад в развитие философии конституционализма, выступали как философы, специалисты в области правовой и социологической науки и политики. Для реформирования общества в желаемом направлении важно было представить себе механизм его функционирования как единой целостной системы. Эта задача предполагала преимущественное внимание к проблемам взаимоотношения общества и государства, которое являлось главным инструментом проведения модернизации.

Наконец, для осуществления стоявших перед обществом целей предстояло решить вопрос о наиболее эффективных средствах их достижения (путем анализа реформационной или революционной перспективы), а также способах реализовать их практически — средствами политической борьбы. На этом пересечении научных и политических интересов общества родилась русская политико-правовая мысль и связанная с ней политическая социология, вклад которой в мировую науку только теперь начинает осознаваться в полной мере. Философия права России интересна как своими общими чертами, так и отражением специфики русского политического процесса. Развитие общества в длительной временной перспективе показало жизненность идей конституционалистов о правовом государстве, контроле представительных учреждений над администрацией, значимости общественного мнения и правовой культуры для принятия ответственных государственных решений. В то же время конституционное движение в России столкнулось с таким

уровнем политической культуры, который делал правовое решение социальных проблем крайне затруднительным. Правовая философия русского либерализма, учитывая эти проблемы^[133], выступила как единая система взглядов и особая типологическая модель в сравнении с западноевропейскими вариантами. В центре внимания — проблема механизма власти, фундаментальные конфликты общества и государства в условиях модернизации и движения от абсолютизма в направлении правового государства и гражданского общества. Правовая философия русского конституционализма порождение социального конфликта эпохи и в то же время способ его теоретического осмысления и правового выражения. Таким образом, теоретическая модель совмещения задач социального переустройства с сохранением преемственности государственно-правового развития представляет собой основное направление русской политико-правовой традиции новейшего времени.

В новое и, особенно, новейшее время изменение социальных отношений приобретает особенно динамичный характер. Качественные трансформации правовой системы общества связаны с переходом от традиционной (феодальной) его организации к новой, более рациональной, воплощенной в институтах гражданского общества и правового государства. Этот процесс последовательно охватывает духовную, социальную и экономическую жизнь, радикально изменяя условия существования людей. Важнейшими его проявлениями в сфере права становится утверждение демократических институтов власти и политических свобод. Вследствие этого широкие массы населения, ранее являвшиеся лишь объектом политики, становятся ее субъектом. Впервые в истории они получают столь широкую возможность непосредственно влиять (через систему выборов) на политику, принятие решений и изменение основного законодательства.

Решив одну проблему, человечество столкнулось с другой, возможно более трудной. Эта проблема состояла в растущем противоречии между огромным влиянием масс на политический процесс и низким уровнем их общей и особенно правовой культуры. Следствием этого стала угроза разрушения самой демократической политической системы, достигнутых правовых гарантий, установление новой тирании, более жестокой, чем прежняя. Особую актуальность

эта проблема приобрела, однако, не в странах с развитыми демократическими традициями и институтами, а в тех регионах, которые не имели их вовсе или развили в недостаточной степени, но в то же время в силу специфики своего исторического развития оказались перед необходимостью быстрых социальных изменений. Неслучайно большой вклад в ее рассмотрение внесли философы тех стран (Россия, Германия, Италия и Испания), которые в XX в. шли по пути быстрой ломки традиционных социальных отношений — модернизации общества. Осознание и научное объяснение указанной закономерности пришло позже, в политико-правовых доктринах второй половины XX в. Однако постановка проблемы и ее первые философские интерпретации принадлежат мыслителям — современникам социальных движений начала нашего столетия. Одним из первых в философском плане интерпретировал этот феномен Х. Ортега-и-Гассет в знаменитой книге "Восстание масс" (1930), в которой он констатирует как непреложный факт, что "вся власть в обществе перешла к массам" и указывает на основные негативные следствия этого факта — падение культурного уровня и нравственности населения, и, соответственно, эрозия либеральных установлений и правовых принципов конституционализма. Их возрождение осуществляется в наше время в новых формах.

Теория общественного договора, утратив свое научное значение с развитием исторической школы права, эволюционизма и позитивизма, может, однако, и в настоящее время дать позитивный импульс философии права. При всех своих модификациях эта центральная правовая доктрина постоянно имела в виду две цели: прежде всего, она стремилась объяснить историческое происхождение правительства, государства и общества в целом, во-вторых природу отношений общества и государства, характер их взаимных обязанностей друг к другу. Первая сторона учения отвергнута наукой как несоответствующая фактам или, во всяком случае, понимается лишь как общее философское обоснование государства. Значительно важнее вторая сторона, поскольку политическое или правовое обязательство всегда имеет договорную природу. В гражданском обществе человек сохраняет свою принадлежность к социальной организации, которая в обмен за безопасность, защиту и возможность самореализации требует от гражданина подчинения властям и

лояльности к законам. Следовательно, права и обязанности граждан и государства взаимосвязаны, и признание этой взаимосвязи и взаимовыгодности составляет отношение, которое по аналогии можно назвать общественным договором. Современная философия права, рассматривающая отношения общества и государства в качестве центральной проблемы, признает, что первая ее научная формула в политической науке была дана именно этим учением. Теория общественного договора есть своего рода теоретическая модель отношений общества и государства, конфликта между ними, а также способа разрешения этого конфликта. Вот почему эта доктрина достигла своего наиболее полного (и крайнего) развития при переходе к новому времени, в преддверии Французской революции, открывшей эпоху громадной социальной трансформации, результатом которой стало возникновение нового общества. Подводя итог, можно сказать, что к концепции общественного договора в ее рационалистической трактовке восходят в той или иной степени все политические теории XIX–XX вв., ставившие своей задачей не только объяснять мир, но и изменять его. Теория общественного договора не только намечает контуры грядущего социального конфликта, но и содержит идею его разрешения. Она состоит в вытекающей из концепции естественного права идее согласия как фундаментальной этической предпосылке социального бытия. Этот принцип стал основой переустройства общества на началах либерализма, парламентской демократии и прав человека.

Для дополнительного чтения

Гегель Г. Философия права. М., 1990.

Гоббс Т. Избранные сочинения. М., 1964. Т. 1–2.

Конт О. Курс положительной философии. М., 1900.

Локк Дж. Два трактата о правлении // Соч. М., 1988. Т. 3.

Медушевский А.Н. Демократия и авторитаризм. Российский конституционализм в сравнительной перспективе. М., 1998.

Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955.

Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991.

Руссо Ж.-Ж. Общественный договор или принципы государственного права. М., 1906.

Чичерин Б.Н. Курс государственной науки. М., 1896.

Глава 4. Философия экономики

Обычно философы не уделяют особого внимания экономическим проблемам. Они считают их приземленными и потому далекими от тех возвышенных и предельных вопросов о бытии, познании и человеке, которые находятся в центре философских рассуждений.

Но верно ли это? Ведь все мы так или иначе вовлечены в экономическую жизнь: мы что-то потребляем и производим, стремимся к материальному благополучию и не хотим быть бедными. Большинство из нас значительную часть своего времени посвящают труду, который фактически является другим названием человеческой жизнедеятельности. Мы рассматриваем свободу как одну из главных жизненных ценностей, однако она тесно связана с свободой экономической деятельности.

Философия экономики разбирает философский смысл некоторых основных экономических категорий, таких, как хозяйство, труд, свобода, рациональность, желание и потребность, "экономический человек", богатство, бедность и т. п. Эти понятия по своему значению выходят за сферу экономики, их смысл изменяется со временем. Пытаясь разобраться в их содержании, мы получаем общее представление о природе хозяйственной деятельности, о ее месте в жизненном мире человека. В результате оказывается, что философия экономики — это не экономика, изложенная в общем виде, но философия, затрагивающая ряд очень важных сторон существования человека.

"Хозяйство": историческая эволюция понятия

Формы хозяйства включены в общую человеческую историю и меняются вместе с ней. В самом общем плане различают традиционную (до-индустриальную) и индустриальную экономические эпохи. Считается также, что приблизительно с 1960-х гг. наиболее развитые страны мира стали переходить к постиндустриальному типу развития с характерным для него

доминированием наукоемких технологий, "индустрии знания" и сферы коммуникаций.

Эта историческая эволюция определяет и особенности экономического знания. Как самостоятельная наука экономика возникла лишь в XVIII в. До этого экономические представления вырабатывались и развивались внутри социально-философских, политических, правовых, этических учений. Каковы же главные моменты этой эволюции?

Экономия как домоуправление. Слово "экономика" происходит от греческого слова "ойкономия" — домострой, домоуправление. В античности ойкономия означала умение главы дома управлять своим хозяйством — собственностью, женой, детьми, рабами. Ученик Сократа Ксенофонт изложил принципы ойкономии в работе "Домострой" — руководстве для ведения хозяйственной деятельности. Главной отраслью хозяйства Ксенофонт считал земледелие — "мать всех искусств".

Этот анализ продолжил Аристотель: его концепция хозяйства на долгое время определила характер экономического знания. Как и Ксенофонт, он рассуждал о "целом доме" как единстве жилья и хозяйственной деятельности, что соответствовало основной экономической структуре традиционного общества — отдельному земледельческому хозяйству, которое от своего возникновения в глубокой древности вплоть до XIX в. составляло фундамент социальной структуры.

Такое хозяйство, как крупное, так и мелкое (крестьянский двор) характеризуется двумя основными признаками: самообеспечением и слабой зависимостью от рынка, а также центральным управлением хозяйством со стороны главы дома. Отношения между главой дома и домочадцами — членами семьи и работниками — не являются сугубо экономическими, договорными, это отношения родства и покровительства, господства и подчинения.

К такого рода хозяйству Аристотель применял понятие "автаркия" — самодостаточность. Правда, прежде всего он говорил об автаркии полиса как объединения домохозяйств. Полис — одновременно аналог и биологически самодостаточного живого существа, и космоса, вмещающего в себя все сущее. Поэтому самодостаточность отдельного домохозяйства должна существовать, но она не может и не должна

быть полной. Аристотель не отрицал необходимости торговли. В принципе не отдельное домохозяйство должно отвечать идеалу автаркии, но полис в целом как гармоничное объединение домохозяйств. В этом отношении полис выступает также моральным целым, его автаркия обеспечивает нравственное совершенство и способность к самореализации его гражданам.

В итоге, в учении о домохозяйстве и его управлении у Аристотеля выстраивается иерархия, которая вписывает дом в порядок полиса, а затем и в устройство космоса. Однако уже в античности наряду с простым, централизованно управляемым домохозяйством стал возникать связующий эти хозяйства и полисы рынок с его отношениями обмена, наемного труда и денежными связями. Рядом с крестьянским базисом общества появились "капиталистические" вкрапления. Аристотель видел это движение к хозяйству рыночного типа, но осуждал его. Его критика опиралась на следующие основания. Рыночные формы отличаются от домохозяйства тем, что нацелены не на самообеспечение и покрытие естественных потребностей, а на меновые стоимости и накопление денег. Они разжигают желания людей, ведут к нарушению центрального принципа жизнедеятельности — умеренности, меры, делают людей ненасытными. Ибо денежное богатство, в отличие от обладания необходимыми для жизни продуктами, по Аристотелю, не имеет естественных пределов роста.

Эту форму экономической деятельности в соответствии с ее целью умножением денег (*chremata*) — Аристотель называл "хрематистикой". Она направлена не столько на благополучие дома, сколько на то, чтобы получить наибольшую прибыль. И средством деятельности, и ее целью в ней становятся деньги.

В таком совмещении цели и средств, а также в возникающей бесконечности потребностей выражается противоестественный характер хрематистики. Но цели хозяйствования не могут быть, согласно Аристотелю, неограниченными и безмерными. Это идет вразрез с представлением об упорядоченном, автаркийном полисе, подрывает гармонию отношений и подобий между домохозяйством и обществом, полисом и космосом.

Ойкономии соответствует в метафизике концепция космоса как домашнего хозяйства, "ойкоса" Бога. Многие философы древности, например стоики, рассматривали космос как гармонично устроенное

домохозяйство Бога, которое он направляет и поддерживает. Этот тип "экономического мышления" проходит от античности до позднего средневековья, что неслучайно, поскольку он рождается на базе традиционной земледельческой хозяйственной жизни и соответствует ей.

Для человека традиционного, докапиталистического общества "домостроевский" тип экономики столь же естественен, сколь и замкнутое целесообразное устройство мира, в котором любое движение определяется ясной и конечной целью. Не может быть бесконечного движения, равно как и ненасытного желания. Стремление человека к материальным благам вполне достижимо, если оно разумно и отвечает чувству меры. Непрестанное и безмерное стремление к прибыли "буржуазного человека", с точки зрения традиционной ойкономии бессмысленно. Оно не может быть основой и идеалом разумного человеческого действия.

Учения о богатстве. С возникновением ранних капиталистических форм хозяйства произошел своего рода переворот: то, что относилось к периферии экономической мысли (хрематистика), вышло на передний план. В XVII–XVIII вв. ономия еще не была научной дисциплиной: ее обычно характеризуют как предысторию классической политической ономии. Однако внутри философии и политико-правовой мысли сложился устойчивый тип рассуждений о стоимости и деньгах, цене и торговле в рамках общего представления о богатстве. Это понятие задавало общее мировоззрение, в котором сфера богатства понималась как место одновременного существования всех этих экономических реалий. Так, в меркантилизме, который нередко характеризуют как абсолютный "монетаризм", деньги предстают в качестве главного инструмента представления и анализа любого возможного богатства, а сам круговорот богатств определялся приливами и отливами денег. Этот тип экономической мысли и соответствующий ему период развития хозяйства (стержнем которого была торговля) можно обозначить как переходный от старых учений о "домохозяйстве" к последующим теориям политической ономии.

Политическая ономия — ономия труда и производства. Становление промышленного капитализма повлекло за собой возникновение первой собственно научной формы экономического знания — политической ономии. Хотя представители этой науки

нередко писали о "богатстве", они понимали его природу существенно иначе, чем прежде. Реально основным предметом их размышлений были процессы труда и производства.

А. Смит, родоначальник этой новой науки, начинает свое знаменитое "Исследование о природе и причинах богатства народов" с утверждения о том, что богатство — это не деньги, не золото и серебро, а продукт труда. Во введении к этой работе он пишет: "Годичный труд каждого народа представляет собою первоначальный фонд, который доставляет ему все необходимые для существования и удобства жизни продукты, потребляемые им в течение года и состоящие всегда или из непосредственных продуктов этого труда, или из того, что приобретается в обмен на эти продукты у других народов".

Адам Смит (1723–1790) родился в Шотландии, образование получил в университете Глазго. От своего учителя, философа Ф. Хатчесона, воспринял и развил теорию "неинтеллектуальных нравственных чувств". На взгляды Смита серьезное влияние оказали также учения стоиков и Д. Юма. В 1752 г. он занял кафедру нравственной философии в Глазго. В 1759 г. вышло его философское сочинение "Теория нравственных чувств". Книга посвящена проблемам этики, но она связана и с его последующими исследованиями в политической экономии. В 1763 г. Смит покинул университет и уехал во Францию. Там он познакомился с французскими экономистами и начал работать над "Богатством народов", вышедшим в свет в 1776 г. Интересно, что одна из ранних статей Смита "Основные принципы философского исследования, проиллюстрированные примерами из истории астрономии" показывает, что он глубоко интересовался ньютоновой механикой и астрономией. Смит проводил аналогию между натуральной философией, изучающей движения небесных тел, и нравственной философией. Существует параллель между законом тяготения, определяющим взаимодействие тел в механике, и нравственными чувствами, регулирующими социальные связи между эгоистическими индивидуумами. Как и при действии закона тяготения, сила зависит от расстояния. Нравственное чувство последовательно ослабевает по мере того, как оно распространяется от собственной семьи на близких друзей, соседей, жителей родного города, граждан страны, все человечество. По своим убеждениям Смит был либералом. Он

отстаивал принципы свободной конкуренции и выступал критиком политики, при которой государство претендует на то, что лучше самих граждан понимает, что им нужно. Борьба с этим вмешательством государства в частную экономическую жизнь составляет полемический пафос "Богатства народов".

Потребности и обмен продуктов для их удовлетворения являются главными мотивами экономической деятельности людей. Однако в актах обмена та мера, которая устанавливает равенства и различия вещей, принципиально отлична от потребностей по своей природе. Это мера абсолютна, она не зависит ни от настроения людей, ни от их желаний. Это — время их жизни и время их труда. Исследования А. Смита представляют собой, таким образом, существенный сдвиг по сравнению с трудами его предшественников: весь круговорот товаров, денег, богатств происходят благодаря труду, все порядки обменов устанавливаются, в конечном счете, единицами труда, вложенного в товары. Если на уровне субъективно-психологического опыта кажется, что люди обмениваются тем, что им необходимо или приятно, то для экономиста под видом вещей обращается именно труд. Поэтому нужно изучать прежде всего время и тяготы труда — явные и скрытые, забытые и преобразованные.

Политическая экономия, поставленная на научную основу А. Смитом, проделала с начала XIX в. замечательный путь развития. Но уже во второй половине века обнаружилось, что ее возможности во многом исчерпаны. Лежащая в ее основе трудовая теория стоимости стала давать сбои, и экономисты начали искать новые подходы. В результате "маржиналистской революции" 1870-х годов и последующих за ней преобразований экономическая наука во многом сменила свой предмет и даже, что бывает нечасто, изменила свое название.

"Экономикс" — анализ выборов хозяйствующего субъекта. Термин "политическая экономия" был вытеснен понятием "экономика", или "экономикс" (economics). Под этой новой экономикой стала пониматься аналитическая наука о рациональном выборе и использовании людьми ограниченных ресурсов (труд, капитал, земля, деньги, предпринимательские способности, знание) для производства товаров и услуг, их распределения и потребления. Вместо объективного, подобного механическому, круговорота труда и капитала

в экономике предстала новая реальность — мир субъекта, принимающего хозяйственные решения. Как подчеркивал основатель австрийской школы маржинализма К. Менгер (1840–1921), любые блага, сами по себе лишены внутренне присущей им ценности. Последнюю придает лишь соответствующее отношение к ним того или иного субъекта. Целью обмена и производства, с точки зрения новых экономических теорий, является получение максимальных выгод или наибольшее удовлетворение потребностей. Однако эта мотивация уточняется законом, согласно которому удовольствие, полученное индивидом от единицы блага (полезность) уменьшается с ростом количества этих единиц, находящихся в его распоряжении. Иными словами, все потребности имеют тенденцию к насыщению. Этот фундаментальный факт считался очевидным свойством человеческой природы. Применение закона убывающей полезности позволило усовершенствовать аналитический аппарат для анализа поведения экономического субъекта. Поскольку полезная отдача от каждой следующей порции блага падает, а трудности, связанные с ее добыванием, возрастают (будь то затраты труда при производстве или потеря других благ при обмене), неизбежно должен наступить момент, когда дальнейшее приращение благ даст не прирост удовольствий, а их сокращение. Такая ситуация может быть описана с помощью математических средств, причем можно точно определить точку максимизации полезности, к которой, собственно, и должен стремиться экономический субъект.

В результате основным персонажем "экономики" становится "рациональный максимизатор полезности". Парадоксальным фактом при этом является то, что субъективизация исходной модели экономического анализа позволяет современной экономике применять более точные, количественные методы анализа, которые обычно связывают с ростом объективности науки.

Таким образом, что с изменением доминирующих типов хозяйственной деятельности людей изменялись и формы экономического знания — от учения о простом и центрально управляемом домохозяйстве до теорий рационального поведения в рыночной среде.

Труд — это основная форма человеческой жизнедеятельности, условие существования человека. Поэтому труд не может рассматриваться лишь в контексте собственно экономических учений, например трудовой теории стоимости. Нужно принимать во внимание и другие — ценностно-этические, религиозные и философские — представления о труде.

Труд как мука. В рамках античного мировоззрения простой хозяйственный труд представлялся занятием, недостойным свободных людей. Труд был занятием низким, уделом рабов и вольноотпущенников. Доблесть в глазах членов античного общества состояла не в труде, а в созерцании, благородной праздности. Труд физический рассматривался как тягость, как мука. Свободный гражданин античного общества — это политик, воин, участник или зритель спортивных состязаний, посетитель дружеских пиров, театра или, если он настроен более созерцательно, философских школ. Лишь для земледельческого труда делалось некоторое исключение, что определялось самим характером античного хозяйства, которое держалось, в конечном счете, на аграрном производстве. Вместе с тем на закате античности, в древнем Риме, даже этот жизненный корень был подрублен. Люмпены, простолюдины требовали не возможностей для продуктивного труда, но "хлеба и зрелищ". Говоря современным языком, античное общество не выработало позитивной трудовой этики. Труд воспринимался как наказание. Вероятно, только в такой культуре возможен образ Сизифа.

Теология труда. Христианство решительно изменило это негативное отношение к труду, свойственное языческой античной культуре^[134]. Труд стал пониматься как позитивная ценность, как богоугодное дело. Средневековую цивилизацию многие историки культуры трактуют как цивилизацию труда. В самих исходных постулатах христианства нетрудно обнаружить истоки положительной оценки труда. "В поте лица ешь хлеб свой" — говорится в Евангелии. Апостол Павел учил: "Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь".

Одним из интересных проявлений этой новой установки были идеи св. Фомы Аквинского о значимости труда, его своего рода "теология труда", ставшая основанием его известных учений о справедливой цене и греховности ростовщичества.

В противовес представлениям античности св. Фома доказывал, что труд богоугоден, что труд, а не праздность способствует духовному совершенствованию. Сам Бог в его толкованиях выступал как "первый работник", архитектор мира. В этом контексте именно труд выступал для Фомы Аквинского единственным правомерным источником собственности и богатства. Можно сказать, что в сочинениях крупнейшего богослова средневековья обнаруживаются зачатки того, что потом назвали трудовой теорией стоимости.

Социальным идеалом для св. Фомы было замкнутое государство, опирающееся на натуральное аграрное хозяйство. В этом государстве должно быть как можно меньше торговых обменов и денежных операций, на которые средневековый богослов смотрел как на несправедливое, хотя и неизбежное зло. Только в труде он видел богоугодный источник дохода, тогда как богатство, наживаемое купеческим сословием и, особенно, ростовщиками, не создающими никакой видимой ценности, с его точки зрения, является греховным. Поэтому барыш от перепродажи и процент от ссуды, достающиеся купцу и ростовщику, должны быть запрещены в обществе, построенном на христианских началах.

Особую неприязнь у св. Фомы вызывало ростовщичество. Христианство учит помогать другому человеку не ради выгоды, а из любви к ближнему. Ростовщики нарушают эту заповедь. Взимание процентов — это обогащение, дьявольское по своему характеру. Оно осуществляется без всякого видимого труда: даже ночью, когда ростовщик спит, он обогащается.

Подобные рассуждения подводили Фому Аквинского к любопытному аргументу против ростовщичества — "от времени". Пытаясь оправдать свой вид деятельности, ростовщики указывали на время. Они представляли его равноценностью того излишка, который они получали в проценте. Они ведь прямо увеличивали или уменьшали процент в зависимости от времени, на которое ссужали деньги. Но время, доказывал св. Фома, есть общее благо, Бог даровал время в одинаковое пользование всем людям. Между тем ростовщики, взимая процент за предоставление денег на определенное время, нарушают эту волю Бога. Они продают этот свободный дар Бога, поэтому их занятие несомненно греховно.

Сходную аргументацию Фома Аквинский применял и в оценках торговли и ценообразования. Только труженик — земледелец или ремесленник — производит реальные ценности, только он знает подлинную, справедливую цену произведенных товаров. Эта цена определяется вложенным в продукт трудом, который является единственным настоящим источником ценности. Поэтому справедливая цена должна быть постоянной, не зависящей от колебаний предложений и спроса. Купцы же могут устанавливать надбавку к этой цене лишь за вложенный труд по перемещению товаров из других городов и стран.

Труд и ранний капитализм. Несмотря на подчеркивание ценности труда средневековыми теологами, доминирующими в то время были аристократически-рыцарские ценности, весьма далекие от трудовых. К тому же и низовая культура не делала особого акцента на труде. Достаточно сказать, что более ста дней в году средневековые люди посвящали различным церковным праздникам и карнавалам. Поэтому неудивительно, что нарождающийся городской буржуазный слой оценивал поведение представителей иных классов скорее как праздное. Как нечто непродуктивное и недостойное истинно гражданского образа жизни начала рассматриваться и сама схоластика.

В этом контексте в XVI–XVII вв. стали появляться учения, которые отстаивали необходимость упорного труда, высоко оценивали практическую деятельность, ремесла. В качестве примера этому можно привести идеи Ф. Бэкона о Великом Восстановлении и "пансофию" Я.А. Коменского, положенную в основу системы воспитания протестантской молодежи. У Бэкона, а еще яснее в рецепции его идей в кругах теоретиков протестантского образования, Великое Восстановление — не Ренессанс, как это иногда ошибочно считается, не восстановление античной учености и культуры. Это более радикальная программа, идеалом которой было завоевание всего того знания и умения, которое было утеряно с грехопадением Адама. В саду Эдема он с готовностью подчинялся дисциплине труда, и его труд был удовольствием. Благодаря послушанию он получил полное господство и контроль над природой. Адама обычно описывали как садовника и натуралиста. Но горное дело и обработка металлов также причислялись к его наиболее совершенным навыкам. Он также умел превращать одни металлы в другие и применять химические процессы.

После грехопадения Адам был лишен всего этого, а его потомки были наказаны, приговорены к докучному труду. Но даже после этого Бог оставил человеку возможность изменить ситуацию на более благоприятную. Покаянным трудом возрождающемуся человечеству было дозволено создать упорядоченную цивилизацию, в которой условия жизни человека были бы улучшены до определенной степени.

В свете этого наука и, особенно, полезные, "практические искусства" рассматривались как дар Бога недостойным детям. Ставился акцент на трудовом начале, активном подходе к профессиональной и социальной жизни. Признание идеи святости ремесла способствовало более тесному контакту с природой в поисках продуктивного знания. Конечной наградой за эти усилия должно стать возвращение человеку власти над природой, что было основным мотивом Великого Восстановления.

Поэтому образцом для юношества должны быть не теологи — схоласты или монахи, а представители практических профессий: шахтеры, металлурги, ремесленники. Разрыв между учеными и практиками — существенное зло, которое нужно преодолеть.

Труд как товар. Переход к достаточно развитой рыночной экономике, который начался в XVIII и набрал силу в XIX в., ознаменовался новым сдвигом в социальном статусе и образе труда. Труд все более предстает как товар. При доминировании традиционного земледельческого типа производства рынок был вспомогательным инструментом хозяйственной жизни. Капиталистический тип экономики создает развитые рынки средств производства: не только товаров и услуг, но также труда, земли и денег (капитала).

Чтобы лучше представить себе, к каким изменениям и последствиям ведет превращение труда в товар, нужно вспомнить предшествующие эпохи. В условиях феодализма и цеховой системы земля и труд непосредственно составляли часть социальной организации. Земля была основой феодального порядка, основой военной, юридической, административной и политической системы. Право на землю не относилось к сфере свободной купли-продажи и подлежало совершенно иному типу регулирования. Это справедливо и в отношении труда. Например, в условиях цеховой системы взаимосвязи мастера, поденщика и подмастерья, их заработная плата

— все это регулировалось не рынком, но правилами и обычаями цеха и города. Труд, несмотря на развитие рынков, оберегался от превращения в объект купли-продажи многочисленными законами о цехах, о ремесленниках, о бедных и т. п. До конца XVIII в. вопрос об образовании свободного рынка труда ни в одной стране еще не возникал.

Что же происходит, когда труд начинает превращаться в товар? Прежде всего нужно заметить, что труд не является обычным товаром. Товар — это предмет, произведенный для продажи на рынке. Но труд, как и земля, не производится для продажи. Труд — это не что иное, как сами человеческие существа в их жизнедеятельности. А жизнь существует не для продажи. Помимо этого, трудовая деятельность не может быть отделена от других сторон человеческой жизни, ее нельзя запасти, хранить, пускать в оборот по мере надобности.

Но капиталистический тип экономики не терпит серьезных ограничений, препятствующих функционированию рыночного механизма применительно к труду. Реально создается рынок труда: индустриальная система не может эффективно работать, если она опутана старым социальным и моральным нормированием труда. Развитие фабричной индустрии приводило к тому, что для поддержания самого процесса производства труд был вынужден превратиться в товар. В этом истоки социальной драмы ранних этапов промышленной революции. Ее влияние на жизнь народа было весьма деструктивным, в марксизме же она вообще описывалась как социальная катастрофа. Но в дальнейшем получили развитие две взаимосвязанные тенденции: углубление рыночной организации применительно к настоящим товарам сопровождалось ростом ограничений на ее применение к таким "квазитоварам", как труд и земля. Различные социально-политические меры переросли в систему социальных институтов, ограничивавших действие рыночных механизмов применительно к труду. Общество нашло способ защиты от тех опасностей, которые присущи саморегулирующейся рыночной системе.

"Экономический человек": рациональность, аскетизм и желание

В основе большинства экономических учений лежат представления о мотивах и характеристиках хозяйствующего человека. Обычно это обозначается понятием *homo economicus* — "экономический человек".

Поскольку экономическая наука стремится к строгости и точности своих выводов, то она абстрагируется от многообразия мотивов и качеств людей, оставляя лишь те, которые прямо связаны с экономической деятельностью^[135]. В результате в модель "экономического человека" обычно включают такие характеристики:

- стремление получить максимальную прибыль при имеющихся средствах производства и доступных ресурсах;
- способность к рациональному расчету доходов и издержек;
- постоянное желание улучшить свое благосостояние;
- стремление свести к минимуму риск, неизбежный в экономической деятельности.

Подобная модель человека использовалась уже в классической политической экономии — у А. Смита, Д. Рикардо и других ученых. Но наиболее четкие черты она обрела в теориях XX в., в которых "экономический человек" предстал как "рациональный максимизатор" полезности.

Иногда утверждается, что отмеченные характеристики "экономического человека" являются универсальными, присущими людям во все времена и во всех культурах. Действительно, стремление к богатству или, по крайней мере, к материальному благополучию можно считать родовой чертой человека. Однако это стремление может реализовываться разными путями: через спекуляцию, обман, подчинение других людей и т. п. А может — через рационально организованную экономическую деятельность. История показывает, что подобная деятельность стала достаточно распространенным явлением лишь с возникновением капиталистического общества.

Откуда же появился антропологический тип рационального предпринимателя, по мерке которого фактически скроена модель "экономического человека"? Наиболее известный ответ на этот вопрос дал немецкий социолог и историк хозяйственной деятельности М. Вебер, о котором уже упоминалось в главе о социальной философии.

Становление западного капитализма, по Веберу, связано с возникновением предприятий, цель которых — получение

максимальной прибыли, а средство для достижения этой цели — рациональная организация жизни, труда, производства и торговли. Сочетание стремления к прибыли с рациональной дисциплиной является уникальной чертой западного капитализма. Эта уникальность определяется тем, что желание наживы удовлетворяется не путем завоевания, спекуляций или авантур, а с помощью дисциплины и расчета, в рамках непрерывно действующего предприятия, ориентированного на получение дохода посредством использования возможностей честного и мирного рыночного обмена.

Возникает вопрос: как сложился такой тип производства? В ставшей классической работе "Протестантская этика и дух капитализма" (1905) Вебер выдвинул и постарался подкрепить фактами гипотезу о том, что протестантская Реформация — скорее непреднамеренно, чем сознательно — способствовала развитию норм и взглядов, весьма благоприятных для такой экономической деятельности. Лютер, Кальвин и их последователи положили этому начало, преобразовав религиозное понятие "призвание" и придав ему светское значение. Если прежде говорили о "призвании" сделаться священником или членом какого-нибудь монашеского ордена, то теперь на всякий дозволенный законом светский род занятий стали смотреть как на "призвание", через которое человек должен попытаться реализовать волю Божию.

Решающий вклад в развитие "капиталистического духа", согласно Веберу, внес кальвинизм и его многочисленные ответвления. Ядро протестантской этики составляют следующие положения:

1) всемогущий Бог, воля которого непостижима для конечного разума людей, правит миром так, что заранее предопределил каждому спасение или осуждение на погибель, человек же своими действиями бессилен изменить предначертание Божье;

2) человеку недоступно знание того, к спасению или гибели предопределил его душу Бог, но он должен трудиться на приумножение славы Божьей и на создание царства Божьего на земле; праздность и плотские утехы греховны и предосудительны.

Сходные элементы по отдельности встречаются и в других вероучениях, но одновременное их сочетание уникально и имеет, как доказывает Вебер, значительное влияние на характер жизни и хозяйственной деятельности людей. Доктрина о предопределении,

согласно которой Бог уже заранее избрал, кого спасти, а кого осудить на муки, вела к индивидуальной озабоченности человека о своей судьбе. Протестантские реформаторы считали, что христианин должен научиться жить с этой озабоченностью и праведно служить Богу, даже если в итоге выяснится, что он предопределен к осуждению. Однако простые протестанты обычно полагали, что успехи в их мирском "призвании", особенно в хозяйственной сфере, являются знаком благосклонности Бога. Едва ли Бог проявит свою благосклонность к тем, рассуждали они, кто все равно обречен на вечные муки.

Из среды таких расчетливых протестантов и вышли рациональные предприниматели, которые много и методично трудились, осуждали роскошь и развлечения и, как следствие, достигали экономических успехов. Сочетание ценностей и взглядов, присущих этому типу людей, Вебер назвал "мирским аскетизмом". Подобно монаху, протестант в повседневной жизни практиковал самоограничение и дисциплину. Но в отличие от "потустороннего аскетизма" монаха он свой аскетизм обращал на хозяйственную деятельность^[136].

Теория генезиса капитализма Вебера является наиболее влиятельной до сих пор, хотя вокруг нее идут постоянные споры. Так, известный французский историк Ф. Бродель критикует Вебера за его сведение объяснения происхождения фигуры капиталистического предпринимателя к одной причине, к протестантизму^[137]. Сам Бродель подчеркивает роль торговли, прежде всего торговли на большие расстояния, которая способствовала формированию буржуазной рациональности. Он полагает, что в торговле капитализм был у себя дома, а в производстве, по крайней мере на начальных стадиях развития — в гостях. Это позволяет объяснить те виды капитализма, которые остались вне поля зрения Вебера и противоречили его позиции. Речь идет о раннебуржуазных центрах северной Италии, которые преуспевали в торговле, передав затем эстафету протестантским странам северной Европы. Вебер вообще недооценивал степень капиталистического развития в непротестантских странах. Важный пример французские католики, которые не преуспели так, как их протестантские соотечественники, но тем не менее сумели создать свой собственный буржуазный этос.

Другой мишенью критики является европоцентризм Вебера, проявляющийся в его оценках экономической жизни Востока. Успехи

капитализма в Японии, а позднее и в других странах Восточной Азии можно трактовать так, что Вебер ошибался в своих негативных оценках влияния на экономику конфуцианской и буддистской религиозной этики.

Вместе с тем это не подрывает основного положения Вебера о том, что капиталистический предприниматель — весьма своеобразная фигура, и не все культуры в одинаковой степени благоприятствуют ее появлению. Существенными чертами этой фигуры являются такие качества, как рациональность, индивидуализм, религиозно-этическое представление о долге. Культуры, способные произвести человека этого типа, обладают преимуществом в хозяйственном развитии. В этом отношении даже критики Вебера соглашались с тем, что протестантизм обеспечил его приверженцам сравнительные преимущества перед представителями других религиозных течений и что это было связано с его строгим и своеобразным хозяйственным этосом.

Рассмотренные антропологические черты характерны для раннего капитализма. Многие исследователи современных стилей жизни отмечают, что с исторической сцены в наши дни исчезает homo oeconomicus как человек труда и производства, следующий принципам аскетической этики и формальной рациональности. В наше время эти принципы уже не работают. "Мирская аскеза" уходит в прошлое, современный человек подвержен постоянному соблазну желаний. Ключевой деятельностью нового, уже неэкономического человека становится потребление. Он оказывается вовлеченным в ситуацию мультипликации желаний.

В этой ситуации прежняя веберовская экономическая этика выглядит старомодной. Как отмечает французский философ Ж. Бодрийар, "XX век преподал исторический урок никчемности традиционной морали и экономического расчета. Целые поколения людей, стараясь жить по средствам, в результате оказались на более низком уровне жизни, чем позволяли их средства. Об этой эре труда, личной заслуги и накопления — добродетелей, находящих высшее выражение в понятии собственности, еще напоминают нам сохранившиеся от нее вещи, словно призраки потерянных поколений прошлого в мелкобуржуазных интерьерах"^[138].

Современный рынок не только удовлетворяет наличные желания, но еще и постоянно пробуждает все новые и новые потребности. Экономическая система склонна порождать желания, разжигать их, что превращает человека в своеобразную "машину желания". Если ранее ключевые процессы происходили в сфере производства, то в XX в. они переместились в сферу потребления. Потребителям прежних времен, свободным покупать или не покупать, уже не находится места в системе. Ныне принцип удовольствия возобладавал. Происшедший антропологический сдвиг отделяет героическую эру производства от эры потребления, отдающей должное человеку и его желаниям — сознательным и подсознательным. Идеалы траты и удовольствия заменили протестантские нормы накопления, методичного труда и наследования собственности.

Свобода индивида и экономическая свобода

Свобода является одной из центральных философских категорий. Обычно о ней рассуждают в политическом или этическом аспектах. Реже вспоминают о экономической свободе, полагая, что свобода личности может быть совмещена практически с любым экономическим строем. Но такое мнение является заблуждением. Возможны лишь определенные сочетания политического и экономического строя общества, при которых люди могут чувствовать себя достаточно свободно.

Свобода экономической деятельности важна для общего понимания свободы в двух смыслах. Во-первых, экономическая свобода сама по себе есть часть свободы в широком смысле. Поэтому ее нужно рассматривать как самоцель, как ценность саму по себе. Часто это значение экономической свободы не учитывается. Мол, это всего лишь материальная сторона жизни, а свобода относится к ее высшей стороне. Однако для большинства людей экономическая свобода не менее важна, чем политическая свобода. Например, свобода выбора места жительства может быть ограничена двумя способами: административно-политическим (институт прописки) и экономическим (запрещением купли-продажи земли, домов, квартир).

Результат в этих случаях будет мало чем отличаться для большинства людей.

Во-вторых, экономическая свобода является необходимым условием политической свободы. В этом отношении экономическая свобода важна прежде всего из-за своего влияния на концентрацию и рассредоточение власти. Исторический опыт свидетельствует о прямой связи между свободным рынком и политическими свободами. Трудно найти пример хоть одного свободного в политическом отношении общества, в котором в экономической сфере не было бы заметных проявлений рыночных отношений. Каковы же связь между этими видами свободы? Дело в том, что только рынок позволяет осуществлять без принуждения координацию экономической деятельности большого числа людей. Если же он отсутствует, то для координации хозяйственной жизни множества индивидов необходима та или иная форма централизованного руководства или принуждения, древней схемой для которого служит идеальное государство Платона. А это неизбежно ведет к ограничению индивидуальных свобод, администрированию и, в конечном счете, к жесткому контролю всех сфер жизни.

Один из крупнейших экономистов XX в. М. Фридмен в своей книге "Капитализм и свобода" (1982) так описывает связь между свободой и рынком: "Пока существует реальная свобода обмена, особенность рыночной организации экономической деятельности состоит в том, что в большинстве случаев она не позволяет одному лицу вмешиваться в деятельность другого. Потребителя ограждает от принуждения со стороны продавца наличие других продавцов, с которыми он может вступить в сделку. Продавца ограждает от принуждения со стороны потребителя наличие других потребителей, которым он может продать свой товар. Работающий по найму огражден от принуждения со стороны работодателя наличием других работодателей, к которым он может наняться, и так далее. И рынок делает все это беспристрастно, безо всякой центральной власти". Поэтому те, кто критикуют рынок или призывают к его жесткому контролю, по сути критикуют его за то, что рынок дает людям, что они хотят, а не чего они должны хотеть по разумению некоего мудрого "начальства". За большинством доводов против свободного рынка лежит патернализм — стремление власть

предержащих опекать и контролировать людей и их неверие в саму свободу.

План или рынок?

Одной из самых устойчивых иллюзий в истории мысли было представление о том, что хозяйственную жизнь можно перестроить по единому и рациональному плану. Для идеологов коммунистической и социалистической ориентации это было аксиомой, но и многие теоретики иных взглядов считали это вполне самоочевидным. Однако когда социализм из проекта превратился в реальность, эта аксиома стала подвергаться серьезной проверке.

"Запланированный хаос". Одним из первых на сомнительность этой аксиомы с экономической точки зрения указал Л. Мизес.

Людвиг фон Мизес (1881–1973) австро-американский экономист и политический философ. Родился в Львове в состоятельной семье. После учебы в Венском университете Мизес всю свою долгую жизнь был верен принципам австрийской экономической школы. В 1940 г. эмигрировал в США, работал там в экономических учреждениях и преподавал в Нью-Йоркском университете до 87-летнего возраста. Проблемам свободы, рынка и плана посвящены его книги "Социализм" (1922, рус. пер. 1995), "Либерализм" (1929), "Запланированный хаос" (1949, рус. пер. 1993).

Под впечатлением от революций 1917–1918 гг. в России, Баварии и Венгрии и роста социалистических настроений в своей стране Мизес стал непримиримым защитником идей либерализма и свободного рынка, критиком социализма, а затем национал-социализма и противником вмешательства государства в экономическую жизнь.

В основе его критики плановой социалистической системы хозяйства лежит идея о том, что в отсутствии рынка и рыночного механизма образования цен становится невозможным экономический расчет^[139].

Неизбежным следствием отсутствия объективного рыночного механизма ценообразования и внедрения плана в сферах производства и распределения является дезорганизация хозяйственной жизни. Мизес обозначил это ярким понятием — "запланированный хаос".

Таким образом, рациональность и эффективность планового хозяйства на поверку оказываются вымыслом. Реально план ведет к упадку экономики, к исчезновению рациональных критериев оценки эффективности экономических действий. От полного краха плановую систему, доказывал Мизес, спасает лишь то, что она существует в окружении рыночных экономик. В результате она может заимствовать из них ценовые показатели.

Попытки осуществить планирование, помимо ограничения свободы людей, не ведут и к той цели, ради которых они осуществлялись — достижению всеобщего благополучия и достатка. Экономическая несвобода оборачивается крайне нерациональной экономикой и распространением бедности народа.

Экономика нуждается в регулировании. Итак, сторонники экономического либерализма утверждают, что планирование или другие крупные вмешательства в механизмы свободного рынка и конкуренции приводит к негативным результатам. Предоставленная действию собственных законов рыночная экономика без всякого регулирования извне способна достичь наиболее оптимального, эффективного состояния и обеспечить материальное благополучие общества. Помимо этого, экономическая свобода способствует развитию других свобод индивида, его активности и предприимчивости, уменьшает социальное иждивенчество.

Однако в периоды экономических спадов и потрясений эти аргументы не выглядят бесспорными. Особенно сильно доверие к "невидимой руке" свободного рынка подорвала Великая экономическая депрессия, которая охватила западные страны, начиная с 1929 г. Огромная безработица, лавина банкротств, свертывание производства, распространение нищеты настоятельно требовали вмешательства в стихийные законы рынка.

Пути мобилизации экономической системы для выхода из кризиса пытались найти в то время многие экономисты, и наиболее интересное решение этой задачи предложил Дж. М. Кейнс.

Джон Мейнард Кейнс (1883–1946) — знаменитый английский экономист. Учился в Кембриджском университете, после чего преподавал там же экономическую теорию. Однако академическая карьера не привлекала его. Кейнс стал дипломатом, в 1919 г. участвовал в Парижской мирной конференции, посвященной вопросам

послевоенных репараций, стоял у истоков создания современных международных финансовых организаций. В 1936 г. вышло его главное произведение "Общая теория занятости, процента и денег", которое вызвало большой резонанс в экономической науке и политике.

В своем трактате Кейнс доказывал, что степень занятости, уровень потребления, объемы произведенных товаров и инвестиций в производство связаны жесткими зависимостями. Если потребление падает и растет число безработных, то неизбежно снижаются объемы производства и инвестиций. Экономическая система попадает в порочный круг. Люди начинают проявлять бережливость, товары не находят потребителей, это приостанавливает производство и делает бессмысленным вложение средств в новые промышленные мощности.

В такой ситуации, согласно Кейнсу, необходимо вмешательство государства в экономическую жизнь. Государство должно прервать замкнувшийся круг, стимулировав — даже искусственным путем — потребление и инвестиции. Люди должны покупать товары и тратить деньги; спрос приведет к увеличению рабочих мест и инвестиций, что, в свою очередь, будет способствовать дальнейшему росту потребления и производства.

Кейнс не был противником частной собственности и рынка. Его рекомендации по регулированию экономического порядка имели экономический характер. Вдохнуть жизнь в замирающую экономику могут кредиты и рассрочки для потребителей, государственные инвестиции в экономику, которые позволят поднять уровень занятости.

При этом, правда, возникают свои проблемы. Поскольку государство не является экономическим производителем и "добывает" необходимые для инвестиций средства или печатанием дополнительных денег или через займы, то запускается механизм инфляции, которая обычно рассматривается как экономическое зло. Однако Кейнс считал, что умеренная инфляция играет положительную роль: она "разогревает" экономику, поскольку заставляет людей тратить деньги и пускать их в экономический оборот, чтобы не допустить их обесценивания.

Кейнс стал одним из самых знаменитых экономистов XX в. Во многих странах его рекомендации использовались в экономической политике. Но к 1960 — 1970-м гг. обнаружилось, что в долгосрочной перспективе кейнсианская экономическая политика

приводит к негативным последствиям постоянному росту инфляции, снижению темпов развития, иждивенчеству значительных слоев общества. Это качнуло маятник в противоположную сторону и вызвало новый рост популярности экономического либерализма. На фоне углублявшегося кризиса плановых экономик социалистических стран идеи значительного государственного регулирования экономической жизни стали рассматриваться как ошибочные.

Экономические аспекты либерализма Ф. Хайека. К тому же и сторонники свободного рынка нашли дополнительные аргументы для защиты своей позиции. Среди них философской широтой взглядов отличался Ф. Хайек, который был основным оппонентом Дж. Кейнса и долгие годы отстаивал идеалы свободного открытого общества. Его взгляды интересны тем, что дают оригинальное дополнительное видение экономических аспектов свободы.

Фридрих фон Хайек (1899–1992) родился в Вене. В Венском университете он изучал юридические и экономические науки. Учеба Хайека пришлась на время расцвета австрийской экономической школы, среди своих учителей он выделял Ф. Визера и Л. Мизеса. После окончания университета Хайек работал в Австрийском институте экономических исследований. В 1931 г. его пригласили прочитать курс лекций в Лондонской школе экономики, где ему было суждено провести восемнадцать следующих лет. В Англии Хайек был одним из самых ярких критиков господствовавшей тогда в экономической науке теории Дж. Кейнса. Вместе с К. Поппером, М. Полани, Л. Мизесом и М. Фридменом Хайек был среди инициаторов основания общества Мон-Пелерин, которое пропагандировало принципы либерализма. В 1950–1962 гг. преподавал в США, затем в университетах Германии и Австрии. В 1974 г. ему была присуждена Нобелевская премия по экономике. Хайек до конца своей жизни вел активную научную работу, последнюю свою книгу "Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма" он написал в 1988 г., в возрасте 89 лет.

Хайек был последовательным сторонником индивидуализма, свободного рыночного хозяйства и политического либерализма. В годы войны он опубликовал "Дорогу к рабству" (1944), один из самых знаменитых манифестов XX в. в защиту свободного общества. В ней он показывал, как следование коллективистским, социалистическим

идеям, стремление планировать экономическую и социальную жизнь приводит к тоталитаризму.

Альтернативой этому Хайек считал восстановление и развитие идей классического либерализма британского типа. Он был активным противником плановой экономики, как в ее "сильных" (социалистических), так и в "слабых", например, кейнсианских вариантах. Взгляды Хайека на рынок отличаются широтой и своеобразием: он трактует рынок как наиболее адекватный механизм координации действий миллионов людей, вовлеченных в хозяйственную жизнь, и одновременно как инструмент обмена знаниями. Каждый участник хозяйственной деятельности в своих решениях и действиях использует разрозненные, фрагментарные, весьма индивидуальные и конкретные сведения экономического характера. Эту распыленную по множеству индивидов информацию Хайек называл "рассеянным знанием". Причем рассеянность этого знания представляет собой его очень существенную характеристику. Рассеянное знание невозможно собрать в одном месте, в некоем "планирующем центре", который будет затем создавать "продуманный порядок" хозяйственной жизни.

Можно сказать, что идею разделения труда Хайек дополняет идеей разделения знаний. Та часть рассеянного знания, которой обладает отдельный индивид, по большей части недоступна никому, кроме него самого: "практически каждый индивидуум обладает определенным преимуществом перед всеми остальными в том смысле, что он владеет уникальной информацией, которой можно найти выгодное применение, но которую можно использовать, только если решения, зависящие от этой информации, принимаются им самим или при его активном участии. Достаточно вспомнить, как долго должны мы осваивать любую профессию после завершения теоретической подготовки. Какую значительную часть своей трудовой жизни тратим на изучение конкретных работ, и каким ценным капиталом в любом деле является знание людей, местных условий и особых обстоятельств"^[140]. Проблема координации в масштабе всего общества имеющейся у индивидуальных агентов неявной информации о конкретных обстоятельствах времени и места приобретает поэтому решающее значение.

Наибольших успехов достигает то общество, которое наиболее эффективно использует эти рассеянные в обществе знания. Именно в использовании рассеянных знаний и состоит главное преимущество рыночной экономики перед другими способами согласования хозяйственной деятельности. Рынок координирует действия участников путем выработки соответствующих сигналов рыночных цен, которые и сообщают вовлеченным в экономическую жизнь людям нужную им для принятия решений информацию. Другим важным инструментом рынка является конкуренция, которая также является важным информационным механизмом: отбирая лучшие индивидуальные решения участников, она является для общества в целом процедурой открытия нового. Хайек столь высоко оценивал этот механизм, что проводил аналогию между рыночной конкуренцией и процессом научного открытия.

Рынок способен интегрировать и перерабатывать объем информации, непосильный для системы централизованного планирования. И дело тут не просто в отсутствии технических возможностей, например, недостаточной мощности компьютеров, перерабатывающих экономическую информацию. Идея социализации экономики исходит из представления, что все имеющиеся в обществе знания можно собрать воедино, так что компетентным органам останется только выработать на этой основе оптимальные решения и спустить указания на места. Это, однако, иллюзия. Основную долю экономически значимой информации составляют неявные, личностные знания, в принципе не поддающиеся четкой фиксации. Их не выразишь на языке формул и цифр, а значит, не передашь в центр. Больше того, определенную часть своих знаний и способностей человек вообще не осознает. Поэтому речь идет о проблеме использования знания, которым в полной мере никто не владеет. Попытки перевода такого знания в некоторую отделенную от индивидов и систематизированную информацию по своей сути обречены на провал, ибо в результате получаются банальности или никому не нужные горы сведений. Обладающие таким личностным знанием люди должны действовать и принимать хозяйственные решения самостоятельно.

Такую возможность дает только свободная рыночная экономика. В условиях рынка индивид располагает защищаемой законом частной

сферой, в пределах которой он вправе сам принимать любые решения на свой собственный страх и риск. При этом и положительные, и отрицательные последствия его действий будут сказываться непосредственно на нем самом. Поэтому он заинтересован в учете всей доступной ему информации и может использовать свои знания, способности и возможности свободного действия в полной мере. Сторонники плана и центрального контроля также говорят о свободе, но они "освобождают" людей от личной ответственности, риска, необходимости сбережений, исполнения обещаний, дисциплины труда.

В своих работах Хайек очерчивал историческое развитие свободного общества, которое он называл также "расширенным порядком человеческого сотрудничества". Его основы были заложены в античном Средиземноморье. Именно тогда отдельная личность впервые получила право самостоятельно распоряжаться в узаконенной сфере частной жизни. Частная собственность составляет ядро моральных норм любой развитой цивилизации, она неотделима от свободы индивида. Формы свободного сотрудничества людей расширялись, что явило миру Рим, с его правом, основанном на понятии частной собственности в её наиболее развитой форме. Упадок римского общества произошел тогда, когда центральная власть стала настойчиво вытеснять свободную инициативу. Такая последовательность событий затем повторялась в истории неоднократно. Однако, считал Хайек, цивилизация не может продвигаться вперед при правлении, которое отбирает свободу у граждан и само руководит их повседневными делами.

Богатство и бедность

Экономику иногда называют "печальной наукой", поскольку она исследует всегда недостаточные блага, их производство и распределение и показывает, что при неизбежной ограниченности ресурсов и тяготах труда и при безграничности человеческих желаний невозможно такое общество, в котором никто не будет чувствовать себя обездоленным и нуждающимся. Этим экономическая наука отличается от многочисленных в истории мысли утопий, рисующих разумно управляемое и рационально устроенное общество, в котором

все благоденствуют, не прилагая к этому особых усилий. Главная идея таких утопий — жизнь по единому рациональному плану, без рынка — оказалась обманом. Реальный опыт показал, что чем более всесторонне и жестко вводится плановое производство и распределение, тем в большей нищете живет население страны.

Но как дело обстоит с богатством и бедностью в обществах с рыночной экономикой? На этот счет у разных экономистов были разные мнения. А. Смит считал, что богатство и бедность — понятия относительные. То, что в одном обществе считается бедностью, в глазах жителей другого может выглядеть как богатство. В заключительном пассаже первой главы "Богатства народов" он рассуждал о том, что глубокое разделение труда, использование машин и знаний приводит к тому, что рынок способен обеспечить даже низшим слоям общества приличный уровень благосостояния. Если мы учтем всю сложную механику рыночной координации, отмечал Смит, "мы поймем, что без содействия и сотрудничества многих тысяч людей самый бедный обитатель цивилизованной страны не мог бы вести тот образ жизни, который он обычно ведет теперь и который мы весьма неправильно считаем весьма простым и обыкновенным. Конечно, в сравнении с чрезвычайной роскошью богача его обстановка должна казаться крайне простой и обыкновенной, и, тем не менее, может оказаться, что обстановка европейского государя не всегда настолько превосходит обстановку трудолюбивого и бережного крестьянина, насколько обстановка последнего превосходит обстановку многих африканских царьков, абсолютных владык жизни и свободы десятков тысяч нагих дикарей"[\[141\]](#).

Маркс в отличие от Смита был убежден (и даже попытался обосновать это убеждение в виде закона), что по мере развития индустриального капитализма будет расти богатство немногих и распространяться бедность большинства остальных. Верно ли это убеждение? Даже простой взгляд на историю западных обществ в течение ста лет после смерти Маркса показывает, что он ошибался. Развитый индустриальный капитализм создал и продолжает создавать для больших масс людей наивысший за всю историю человечества материальный жизненный уровень. Но для нас этот вопрос сохраняет актуальность. В современном российском обществе, меняющем

экономическую форму, явно видно возросшее расслоение между богатством и бедностью.

К тому же улучшение материальных условий жизни само по себе не решает проблемы сравнительного распределения богатства и доходов. Вполне возможно, что когда бедный начинает жить лучше, богатый становится еще богаче, и относительный разрыв между ними сохраняется или даже увеличивается. Помочь разобраться с этими вопросами позволяет дискуссия теоретиков и историков экономики вокруг так называемой "кривой Кузнеца".

Саймон Кузнец (1901–1985) — лауреат Нобелевской премии по экономике за 1971 г. Родился в России, начал изучать экономику в Харьковском университете. В 1922 г. эмигрировал в США, где завершил образование в Колумбийском университете. В Национальном бюро экономических исследований США возглавлял программу по исследованию национального дохода. Кузнец изучал также статистические данные, характеризующие отношение между экономическим ростом и распределением доходов. Общая тенденция здесь такова, что распределение доходов по мере экономического роста имеет тенденцию к выравниванию с течением времени. На материалах многих стран, стоящих на разных ступенях индустриализации и развития рыночной экономики, Кузнец установил статистическую закономерность — "кривую Кузнеца". Согласно ей при переходе к рыночной экономике неравенство в распределении доходов сначала резко возрастает, но затем имеет тенденцию плавно снижаться.

Ныне преобладает мнение, что эта закономерность справедлива не только для развитых западных стран, но и тех обществ, которые осуществляли модернизацию экономики позднее. Во всех обществах этот переход сопровождался резким и довольно продолжительным усилением неравенства. Отдельные страны различались по степени интенсивности и долговременности данного процесса, но общая тенденция наблюдалась повсюду. Если обратиться к истории, то можно обнаружить, что к концу XIX столетия значительное неравенство существовало во всех индустриальных и переживающих индустриализацию государствах. Самым заметным оно было в Англии, причем превосходило даже то, что имеет место сегодня во многих странах "третьего мира". Своей наивысшей точки неравенство достигло перед первой мировой войной. Но в период с 1920-х по 1950-

е годы в западных странах произошло заметное выравнивание доходов населения, после чего положение стабилизировалось и с тех пор остается без заметных изменений.

Обнаружилось также, что на закономерность выравнивания доходов между верхними и нижними слоями общества не столь уж влияет и социальная (перераспределительная) политика, проводимая государством. Разумные перераспределительные меры правительства, возможно, ускоряют фазу выравнивания "кривой Кузнеца", однако такое выравнивание происходит и без такого вмешательства. Либеральные экономисты даже считают, что слишком активное перераспределение, осуществляемое через налоги и программы помощи малоимущим, может дать противоположный эффект, поскольку гасит личную предприимчивость. Можно сказать, что существует выбор между равенством и экономической эффективностью: чрезмерное равенство способно привести к снижению среднего жизненного уровня общества. Инициативные и талантливые люди ставятся в такое положение, при котором им не имеет смысла использовать свои предприимчивость и способности.

Если подвести некоторый итог, то нужно признать, что оценки рыночной экономики различаются в зависимости от того, смотрят ли на них с абстрактно-гуманистических позиций и идеала равенства, как это делал Маркс, или же с точки зрения эффективности для удовлетворения материальных потребностей. С этой последней позиции, за исключением начального периода, рыночное капиталистическое хозяйство предстает скорее в виде гигантской машины товаров, несущей блага почти всем слоям населения. При этом в нем действуют внутренние силы, связанные с процессом модернизации, которые оказывают сглаживающий эффект на "несправедливое" распределение доходов и богатства.

Современные экономические теории часто имеют более абстрактную форму и труднее для понимания, чем учения политической экономии XIX в. Однако это не должно приводить к такому разделению труда, когда экономисты изучают материальные аспекты жизнедеятельности людей, а философов интересуют лишь мировоззренческие и этические вопросы общественной жизни. Нужен целостный, интегрирующий взгляд, поскольку его отсутствие ведет к существенным недостаткам в теории общества и его развития.

Для дополнительного чтения

Автономов В.С. Модель человека в экономической науке. СПб., 1998.

Бродель Ф. Динамика капитализма. Смоленск, 1993.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990.

Мизес Л. Индивид, рынок и правовое государство. СПб., 1999.

Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992.

Глава 5. Философия техники

Техника как область человеческой деятельности с давних пор привлекает к себе внимание философов. Мыслители Древней Греции и Рима, эпохи Возрождения, нового времени обращались к рассмотрению теоретических и философских проблем техники.

В XX в. проблемами философского анализа техники занимались Фр. Дессауэр, Э. Чиммер, А. Дюбуа-Реймон и др. Большой вклад в развитие философии техники внесли М. Хайдеггер, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, Н.А. Бердяев, Х. Йонас, Л. Мэмфорд, Ж. Эллюль и другие философы. Русский инженер П.К. Энгельмейер, один из родоначальников философии техники в России, еще в начале XX в. написал работы "Теория творчества" и "Философия техники"^[142].

Петр Константинович Энгельмейер (1855–1942) — русский инженер, занимавшийся техническими проблемами газовой и нефтяной промышленности, выдвинувший первую программу "философии техники" и психологии технического творчества. Согласно концепции Энгельмейера, техника как система машин обладает собственным существованием и специфическими законами существования и развития. Основываясь на идеях техницизма, Энгельмейер называет человека существом техническим и предлагает программу перестройки технического образования.

После революции 1917 г. в России Энгельмейер принимал участие в разработке и пропаганде плана ГОЭЛРО, в создании и работе Всероссийской Ассоциации Инженеров, в работе Политехнического музея в Москве.

С 1960-х годов философские исследования техники приобретают статус самостоятельной философской дисциплины. В 1970-е годы была сформулирована программа этого направления, предполагавшая всестороннее исследование техники как одного из важнейших факторов развития человеческого общества. Почему это происходит именно во второй половине XX в.? Почему только сейчас вопросы, связанные с феноменом техники, его специфической ролью в жизни общества, перспективами развития, становятся философскими, смысложизненными?

Обычно это связывают с тем, что влияние техники в современном мире становится всеобъемлющим. Определяющее воздействие техники испытывают такие социальные сферы и институты, как экономика, экология, наука, политика и т. д. В XX в. это принципиальным образом изменяет социальный статус техники, превращая ее в фактор, определяющий будущее человечества. Сегодня "техника не должна быть истолкована в терминах орудий. Важно не то, как сделана вещь, но то, что можно сделать с нею..." (О. Шпенглер).

Научно-техническая революция поставила человечество перед лицом глобальных проблем. Было бы трагедией для мировой цивилизации продолжать дальнейшее спонтанное, непродуманное развитие техники. Поэтому столь важно создать новую область знания, обращенную к исследованию феномена техники. Необходим критический философский анализ сложившейся ситуации, оценка результатов технической деятельности, возможных перспектив ее развития.

По мнению американского философа Х. Сколимовски, "философия техники является философией нашей культуры. Это философия человека в цивилизации, увидевшей себя в тупике, которой угрожает специализация, раздробленность и распыленность и которая осознает, что избрала ложный язык для своего общения с природой" [\[143\]](#).

Что же такое техника? Что она может дать человеку, и чего она лишает его? Это — главные вопросы современной философии техники. Их анализ осуществляется сегодня под влиянием двух философских традиций: философии и методологии науки (анализ технического знания) и философской антропологии (нравственно-этическая и культурологическая проблематика техники, гуманистические и ценностные аспекты техники). Вследствие этого проблемное поле философии техники необычайно широко: уточнение самого понятия техники, изучение ее исторического развития, рассмотрение специфики технического знания, его взаимосвязей с фундаментальными науками, искусством, политикой, экономикой, поиски новой концепции взаимодействия человека и природы, нового "технического поведения" в современном мире, вопросы этики в сложном индустриальном мире. Соответственно так называемая антропология техники [\[144\]](#) изучает вопросы технического образования

и воспитания, формирования системы ценностей, сочетания интеллектуальных и нравственных начал в человеке, роли человека в развитии техники, ее использовании, распространении технических знаний и рациональном осмыслении пределов технического роста.

"Техника": истоки и эволюция понятия, современная трактовка

Истоки понятия "техника" уходят в глубь веков. Древнегреческое слово "techne" понималось достаточно широко: от умения ремесленника до мастерства в области высокого искусства. К области techne относили земледелие и охоту, мореходство и врачевание, ткацкое и оружейное дело, театральное искусство и пр. Греческие мыслители пытались определить место techne среди других видов познания и человеческой деятельности. Аристотель рассматривал это понятие в трактате "Никомахова этика", обращая внимание на различие techne и других видов знания: *empeiria* (опытное знание) и *episteme* (знание теоретическое).

Знание в широком смысле слова означает обращение к неведомому, ранее неизвестному. Techne представляет собой область знания, непосредственно связанную с человеческой деятельностью. Знание о том, что ранее не существовало и не может существовать само по себе, что возникает в результате человеческой деятельности, рождается сознанием человека, его трудом и служит его целям относится к области технического знания.

Предмет технического знания — это область создаваемого, находящегося в процессе становления, обретающего свое существование. Техническое знание представляет собой как бы связующее звено между опытным знанием и знанием теоретическим. В техническом знании органически соединяются экспериментальные данные, четко сформулированные задачи, достаточно обоснованные рассуждения. Особенность технического знания — в его направленности на производство и конструирование. Процесс производства в техническом знании включает в себя такие этапы, как мысленное конструирование объекта, создание проекта, разработка конструкции. Эта важная особенность позволяет видеть в техническом знании средство для осуществления целей.

Сравнивая процессы производства в техническом знании и возникновения, порождения в природе, греческие мыслители считали, что, несмотря на то что в техническом знании процесс производства является более сложным, нежели процесс порождения и становления в природе, по своей сути они аналогичны. Однако в отличие от природы техника способна моделировать и совершенствовать то, что ею создается, причем совершенствовать, исходя из потребностей человека. Во власти техники — изменить направление развития природы. Таким образом, техника, с одной стороны, действует аналогично природе, а с другой — изменяет ее в соответствии с нуждами человечества.

В XVII в. в эпоху научных революций и перемен в производстве в странах Западной Европы латинское *technica ars* (искусство умелого производства) переходит во французский язык как термин *technique*, а затем и в немецкий как *technic*. Термин становится все более специальным. В новое время он означает совокупность всех тех средств, процедур и действий, которые относятся к искусному производству всякого рода, но прежде всего производству орудий труда и машин. Таким образом, с развитием техники значительно изменяется и само содержание этого понятия.

Выдающийся немецкий философ К. Ясперс представляет картину развития техники и изменение содержания этого понятия следующим образом: "Техника как умение применять орудия труда существует с тех пор, как существуют люди. Техника на основе знания простых физических законов издавна действовала в области ремесла, применения оружия, при использовании колеса, лопаты, плуга, лодки, силы животных, паруса и огня — мы обнаруживаем эту технику во все времена, доступные нашей исторической памяти. В великих культурах древности, особенно в западном мире, высокоразвитая механика позволяла перевозить огромные тяжести, воздвигать здания, строить дороги и корабли, конструировать осадные и оборонительные машины.

Однако эта техника оставалась в рамках того, что было сравнительно соразмерно человеку, доступно его образованию. То, что делалось, производилось мускульной силой человека с привлечением силы животных, силы натяжения, огня, ветра и воды и не выходило за пределы естественной среды человека. Все изменилось с конца

XVIII в. Неверно, что в развитии техники никогда не было скачка. Именно тогда произошел скачок, охватив всю техническую сторону человеческой жизни в целом. После того, как веками делались попытки в этом направлении и в мечтах людей формировалось техницистское, технократическое мировоззрение, для которого — сначала медленно и фрагментарно — создавались научные предпосылки, в XIX в. была осуществлена их реализация, превзошедшая все самые пылкие мечты. Мы спрашиваем, в чем же состояло это новое? Его нельзя свести к какому-либо одному принципиальному положению.

Самый убедительный ответ гласит: были открыты машины — машины, автоматически производящие продукты потребления. То, что раньше делал ремесленник, теперь делает машина. Она прядет, ткёт, пилит, стругает, отжимает, отливает; она производит весь предмет целиком. Если раньше сто рабочих, затрачивая большие усилия, выдували несколько тысяч бутылок в день, то теперь машина, обслуживаемая несколькими рабочими, изготавливает в день 20 тысяч бутылок.

Возникла необходимость изобрести такие механизмы, силою которых работали бы машины, производящие продукты. Поворотным пунктом стало открытие первого двигателя (1776 г.); вслед за этим появился универсальный двигатель — электромотор (динамомашин в 1867 г.). Полученная из угля и силы воды энергия направлялась повсюду, где в ней нуждались. Древней технике, единственно определяющей в течение тысячелетий состояние техники, противостоит теперь современная энергетика. Прежняя механика располагала лишь ограниченной мощностью в виде мускульной силы человека или животного, силы ветра или воды, приводящей в движение мельницы. Новым было теперь то, что в распоряжении человека оказалась в тысячу раз большая сила, которую, как сначала казалось, можно увеличивать до бесконечности.

Подобное развитие техники стало возможным только на основе естественных наук на их современном уровне. Они дали нужное знание и открыли возможности, немислимые в рамках прежней техники. Необходимой предпосылкой новой технической реальности стали в первую очередь электричество и химия. То, что скрыто от человеческого взора и открывается только исследователю, дало в

распоряжение человека едва ли не безграничную энергию, посредством которой он теперь оперирует на нашей планете"^[145].

Современное восприятие термина "техника" во многом связано с его классическим пониманием, однако научно-технический прогресс внес серьезные дополнения и расширил предметное поле этого понятия. Сегодня влияние техники распространяется на органическую и неорганическую природу. В области органической природы — это техника сельского хозяйства, а также и биотехнология, позволяющая включать в предметное поле техники всю биологию. В области неорганической материи — это строительная техника, электротехника, теплотехника, физико-химическая техника, энергетическая техника и т. д.

В то же время существует "техника" мышления, дискутирования, изучения, памяти (мнемотехника), техника живописи, рисунка, игры на музыкальных инструментах, равно как и техника руководства людьми, производством, государством и пр.

Поэтому в современном понимании "техника" в широком смысле слова представляет собой:

- область знания, выступающего в качестве связующего звена между эмпирией и теоретическим знанием;

- область человеческой деятельности (включая все возможные средства и процедуры), цель которой — изменение природы и господство над ней в соответствии с потребностями человека;

- совокупность умений и навыков, составляющих профессиональные особенности того или иного рода человеческой деятельности (совершенное владение навыками); искусство и мастерство человека, занимающегося этой деятельностью.

Природа технического знания

Одна из центральных проблем методологии техники — анализ специфики технического знания. Какова природа технического знания? Какие объекты исследует техника? Какие цели ставит она перед собой? Решение подобных вопросов предполагает обращение к проблеме соотношения разных форм человеческого знания, и в первую очередь научного и технического знания.

Обратимся к эволюции взаимоотношений техники и науки. Здесь можно выделить ряд этапов. Первый из них (ок. 1660–1750 гг.) начинается в эпоху Реставрации в Англии и распространения абсолютизма в Европе. Это эпоха научной революции. Наука и техника в этот период находятся в тесной связи. Технический принцип познания в виде механической картины мира выступает в качестве универсальной модели (образца) объяснения. Ориентация науки на технику проявляется также в значительном развитии техники научного инструментария.

Следующая фаза, с середины XVIII в. до начала XX в., — это период институциональной дифференциации науки и техники, их независимого, самостоятельного развития. Здесь наука достигает своей автономии, возрастает значение теоретического рассмотрения и обоснования научных положений. В технической сфере преобладает творчество гениальных изобретателей-самоучек от Уайта до Эдисона.

Между тем нарастающая индустриализация делает технические изобретения определяющим элементом экономического воспроизводства. Динамический характер технологии вызывает спрос на науку, порождая процесс так называемой сциентификации техники, которая представляет следующую, третью, фазу развития взаимоотношений науки и техники. В XX в. наука достигает стадии, когда она может быть ориентирована на практические цели, может создавать новые технологии, которые не в состоянии разработать отдельные изобретатели. В свою очередь технические нововведения являются следствием применения научного метода к решению технических проблем. Тем самым в XX в. осуществляется интеграция, взаимопроникновение научного и технического знания.

Однако современные философы техники выделяют специфические черты, свойственные этим видам знания. Так, по мнению немецкого философа Ф. Раппа, техническое знание отличается более сложной системной организацией. Объекты этого знания, в отличие от "естественных" объектов науки, имеют искусственную природу. Есть существенное различие как в результатах, получаемых соответственно в науке и в технике, так и в их оценке. Например, "от естественнонаучных (математически сформулированных) теорий, — пишет Рапп, — требуется, чтобы они были возможно более универсальными, хорошо эмпирически подтвержденными, простыми в

использовании и плодотворными. От технических систем, напротив, требуется, чтобы они легко обслуживались и контролировались, имели возможно более длительный цикл и были бы экономичными в изготовлении и употреблении"^[146]. В отличие от науки (лишь косвенно связанной с социальными событиями) технические достижения способны оказывать непосредственное влияние на развитие общества.

Но перечисленные отличия не абсолютны, что затрудняет анализ отношения науки и техники. Процессы "сциентификации" техники и технизации науки взаимообуславливают друг друга, стирая границы, разделяющие науку и технику. Вместе с тем как научное, так и техническое знание выражают общую черту человеческого знания: стремление к постижению истины, проникновению в глубины непознанного, овладению тайнами природы. Поэтому сегодня вряд ли можно говорить о строгом разграничении этих областей человеческой деятельности и знания.

Техника и искусство

Вернемся к этимологии понятия "техника". Первоначально (античность и средневековье) греческому "techne" соответствовало латинское "arts". Вплоть до начала нового времени различали семь "artes mechanical" (механические искусства) и семь "artes liberalis" (свободные искусства). Современное понимание термина "техника" имеет определенную преемственную связь с классическим его пониманием. Как же соотносятся техника и искусство? В чем их сходство и в чем отличие? Немецкий философ Х. Бек полагает, что сравнение с искусством позволяет точнее раскрыть сущность техники. "На современном уровне знания, как известно, — пишет Х. Бек, — отличают строительную технику от строительного искусства, технику живописи от искусства живописи, технику любви от искусства любви, различают технику и искусство руководства людьми, технику ведения войны, игры на фортепиано, ведения бесед и т. д. Если общее в них заключается в том, что постоянно существующее естественно заданное изменяется или же формируется согласно определенной цели, то отличающее их друг от друга относится к принципиальному смыслу поставленных целей. Если мы имеем в виду искусство, то цель

здесь явно заключается в выражении или образном отражении определенного идейного содержания; в технике же речь идет главным образом о пользовании природой"^[147].

Искусство, таким образом, является как бы раскрытием глубинной сущности действительности (что является общим для всех видов знания), при этом одна из задач искусства — выразить эту сущность в наглядной форме. Причем результаты художественной деятельности заведомо субъективны: выражая в произведении искусства скрытую сущность действительности, художник делает это опосредованно, преломляя через призму собственного мироощущения, осуществляя тем самым не только процесс познания, но и самопознания.

Техническая деятельность направлена не только на постижение действительности, но и на ее преобразование в соответствии с нуждами человечества. Техника стремится господствовать над природой, сделать ее свободно доступной для осуществления человеческих целей, а это требует знания и понимания процессов, происходящих в природе. Поэтому в отличие от искусства, "мерой техники, — как отмечает Х. Бек, — является полезность..., предполагающая самопознание человека в его свободе и могуществе над природой, над материей, над жизнью, душой и духом, т. е. самопознание человека во всем величии его господства"^[148].

Техника в контексте глобальных проблем

Развитие техники в современном мире все более остро проявляет двойственный характер ее достижений. С одной стороны, без техники невозможно представить развитие человечества, а с другой — техника — мощная сила, способная вызвать самые негативные, даже трагические, последствия. Непродуманное развитие техники приводит к тому, что успехи технического прогресса оборачиваются сложными социальными проблемами. Заменяя рабочую силу человека на производстве, приводя тем самым к повышению производительности, техника обостряет проблемы занятости и безработицы; жилищный комфорт приводит в наши дни к нежелательной разобщенности людей; достигнутая с помощью личного транспорта мобильность покупается

ценой шумовой нагрузки, неуютных, обезличенных городов, загубленной природы и т. д.

На пороге XXI в. человечество оказалось перед необходимостью решения проблем мирового порядка: загрязнение окружающей среды отходами промышленного производства; невозстановимое истощение природных ресурсов; нарушение баланса в демографических процессах; опасность радиоактивной катастрофы и т. д. Все это заставляет задуматься о целях и перспективах технического развития, о мерах его возможного ограничения.

Неуправляемая технологическая экспансия вызвала широкую полемику на Западе. 1960-е годы стали вехой в нарастании кризисного сознания эпохи. Это время пришло на смену повальному увлечению техникой, преклонению перед успехами НТР и отмечено изменением соотношений в системе "общество техника — природа", возрастанием общественного беспокойства, массовыми выступлениями молодежи, движением "зеленых" в защиту окружающей среды.

В 1972 г. стало сенсационным опубликование "Пределов роста" — первого доклада Римскому клубу, ныне всемирно известной международной общественной организации. Этот доклад был подготовлен на основании результатов исследования, проведенного группой ученых Массачусетского технологического института (МТИ) под руководством Д. Медоуза в рамках проекта "Сложное положение человечества". Выводы, к которым пришли американские ученые, опрокидывали все привычные представления о тенденциях мирового развития, стабильности и благоденствии, целях и перспективах человеческого существования. Содержащиеся в докладе оценки и предложения произвели сенсацию не только в научном мире, но и среди тех, кто размышляет и беспокоится о судьбах мира: они заставили задуматься о недалеком будущем нашей планеты, о реальной угрозе, которая нависла над ней... Могут ли быть темпы роста численности населения и запасов капитала, говорилось в этом исследовании, физически реализованы в нашем мире? Какое число людей в состоянии обеспечить всем необходимым наша планета, на каком уровне и на какой срок?

По прогнозу Медоуза и его коллег, сделанному более четверти века назад, человечество уверенно идет навстречу глобальной катастрофе, избежать которую можно, только приняв

соответствующие меры, направленные прежде всего на ограничение, регулирование роста производства, добычу и производство природных ресурсов. Но дело не только в этом. Особую ценность представляет принципиально новый подход ученых к понятию самих критериев социального прогресса, которые до сих пор традиционно усматривались в непрерывном наращивании производительных мощностей, направленных на постоянное увеличение продуцируемых с их помощью материальных благ. "Пределы роста" показали, что рост не может продолжаться до бесконечности. Настало время, когда человечество должно отказаться от количества в пользу качества.

Выводы, к которым пришли исследователи, вызвали множество критических замечаний, споров, дискуссий. Книга, встреченная с огромным интересом, была переведена более чем на 35 языков. В предисловии к русскому изданию книги Д. Медоуз писал: "Часто задается вопрос, продолжаем ли мы и сейчас считать, что полученные в ходе нашего исследования результаты являются точными... я могу утверждать без всяких оговорок, что все главные варианты будущего мирового развития, которые мы выявили и исследовали в своей книге, подтвердились развитием мировых событий и новыми мировыми открытиями 70 — 80-х гг."^[149].

За четверть века ученые разных стран по инициативе Римского клуба подготовили около 20 докладов. В их основе лежат широкомасштабные исследования глобальных проблем современности. При создании Римского клуба был определен круг задач этой организации: помочь людям планеты осознать значимость и сложность проблем, стоящих перед человечеством на рубеже XXI в.; способствовать установлению новых отношений, которые необходимы для предотвращения глобальной катастрофы, для выживания человечества.

Одно из направлений деятельности Римского клуба — информирование широкой общественности о проблемах, стоящих перед человечеством, о результатах исследований, проводимых по инициативе Римского клуба, о перспективах и социальных последствиях научно-технического, промышленного, экономического развития в мире.

В 1991 г. Римский клуб обратился к человечеству с призывом о солидарности. Доклад "Первая глобальная революция" —

ретроспективное рассмотрение комплекса существующих глобальных проблем и предложение новой программы спасения человечества. Судьба мирового сообщества зависит от понимания серьезности глобальных проблем и сопричастности каждого человека к их решению. "Только объединившись перед лицом близкой и всеобщей опасности, человечество способно проявить политическую волю для осуществления совместных действий, направленных на обеспечение своего выживания. Поэтому мы призываем к всемирной солидарности"^[150].

"Антропология техники"

Многие исследователи в области философии техники всерьез заинтересованы такими проблемами, как социальные последствия технического развития, этические проблемы и особенности современной "технотронной эры", формирование системы ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе, техническое образование и воспитание.

Эти проблемы затрагивают интересы всего человечества. Причем опасность заключается не только в необратимых изменениях природной среды: прямое следствие этих процессов — изменение самого человека, его сознания, восприятия мира, его ценностных ориентаций и т. д.

Гуманитарная составляющая в современной философии техники представлена такими именами, как Л. Мэмфорд, Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер, Ж. Эллюль.

Люис Мэмфорд (р. 1895) — американский философ и социолог, многочисленные работы которого посвящены социальным проблемам техники, истории городов и процессам урбанизации, утопической традиции в общественной мысли. В работах "Техника и цивилизация" (1934), "Искусство и техника" (1952), "Миф о машине" (1967–1970) Мэмфорд выступает как один из крайних представителей негативного технологического детерминизма.

Основную причину всех социальных зол и потрясений современной эпохи Мэмфорд видит в возрастающем разрыве между уровнями технологии и нравственности, который, по его мнению, уже

в недалеком будущем угрожает человечеству порабощением со стороны безличной Мегамашины, т. е. предельно рационализированной, технократической организации общества. Научный прогресс со времен Ф. Бекона и Г. Галилея Мэмфорд называет "интеллектуальный империализм", жертвой которого пали гуманизм и социальная справедливость. Наука трактуется Мэмфордом как суррогат религии, а ученые — как сословие новых жрецов. Поэтому Мэмфорд призывает остановить научно-технический прогресс и возродить социальные ценности Средневековья, которое он ныне изображает "золотым веком" человечества.

В 1930 г. Мэмфорд опубликовал статью, в которой доказывал, что техника должна рассматриваться комплексно, в аспектах "ее психологического, как и практического, происхождения" и оценивать технику следует в эстетических терминах в такой же мере, как и технических^[151]. В 1934 г. выходит книга "Technics and Civilization" ("Техника и цивилизация"), в которой Мэмфорд дает развернутый анализ широкого круга проблем "механической цивилизации".

Рассматривая современное восприятие техники, Мэмфорд не склонен переоценивать роль технического развития, внедрения технических средств в жизнь общества. Через три десятилетия после "Техники и цивилизации" вышла книга "The Myth of the Machine" ("Миф о машине"). В этой работе Мэмфорд утверждает, что человек не "делающее", а "мыслящее" существо, его отличает не делание, а мышление, не орудие, а дух, являющийся основой самой "человечности" человека.

По Мэмфорду, сущность человека не материальное производство, а открытие и интерпретация, значимость которых вряд ли можно переоценить. "Если бы внезапно исчезли все механические (технические) изобретения последних пяти тысячелетий, — пишет Мэмфорд — это было бы катастрофической потерей для жизни. И все же человек остался бы человеческим существом. Но если бы у человека была отнята способность интерпретации... то все, что мы имеем на белом свете, угасло бы и исчезло быстрее, чем в фантазии Просперо, и человек очутился бы в более беспомощном и диком состоянии, чем любое другое животное: он был бы близок к параличу"^[152]. Для Мэмфорда человек есть "прежде всего само себя

созидающее, само себя преодолевающее, само себя проектирующее животное существо"^[153].

Мэмфорд типологически подходит к анализу феномена техники. Так, современная техника, это "образец монотехники или авторитарной техники, которая, базируясь на научной интеллигенции и квалифицированном производстве, ориентирована главным образом на экономическую экспансию, материальное насыщение и военное превосходство"^[154]. Корни монотехники восходят к пятитысячелетней древности, к тому времени, когда человек открыл то, что Мэмфорд называет "мегамашина", т. е. строгую иерархическую социальную организацию.

Стандартными примерами мегамашин являются крупные армии, объединения работников в группы, такие, как, например, те, которые строили египетские пирамиды или Великую Китайскую стену. Мегамашины часто приводят к поразительному увеличению количества материальных благ, однако ценою ограничения возможностей и сфер человеческой деятельности и стремлений, что ведет к дегуманизации.

Примерно в то же время, что и Мэмфорд, проблемами техники в контексте философской антропологии занимался Х. Ортега-и-Гассет.

Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955) — испанский философ, публицист и общественный деятель. Учился в Мадридском университете, затем в Германии. С 1910 по 1936 г. Ортега-и-Гассет вел курс метафизики в Мадридском университете. В 1923 г. он основал журнал и издательство "Revista de Occidente", оказавшие большое влияние на развитие испанской философской мысли и культуры в целом. С началом гражданской войны в Испании (1936) Ортега-и-Гассет эмигрировал в Латинскую Америку. В 1945 г. он вернулся в Европу, в 1948 г. — в Испанию, где под его руководством был основан Институт гуманитарных наук. До конца жизни Ортега-и-Гассет оставался открытым противником франкизма.

Философские взгляды Ортеги-и-Гассета складывались под влиянием Марбургской школы неокантианства. Неокантианский тезис о самополагании познающего субъекта в процессе раскрытия культуры он стремился раскрыть в дальнейшем как жизненное выражение субъекта в историческом бытии, которое он сначала в духе философии жизни трактовал антропологически, затем под влиянием немецкого

экзистенциализма (Хайдеггер) — как духовный опыт непосредственного переживания, как "вслушивание" в жизнь с помощью "жизненного разума". Широко известно сочинение Ортеги-и-Гассета "Восстание масс" (1930). Эта работа стала своего рода знаком эпохи, получила огромную популярность и была переведена на много языков. В ней философ фиксирует, что Европа переживает самый тяжелый кризис, который когда-либо выпадал на долю народов и культур.

В 1935 г. вышла работа Ортеги-и-Гассета "Рассуждения о технике". В ней он дал обобщенную картину эволюции техники, разделяя ее историю на три главных периода: техника отдельного случая; техника ремесленника; техника, создаваемая техниками и инженерами. Различие между этими тремя видами техники состоит в способе, открываемом и выбираемом человеком для реализации созданного им проекта того, кем бы он хотел стать, "делать себя".

В первый период техника изобретается благодаря случаю, в силу обстоятельств. Во второй период некоторые достижения техники осознаются как таковые, сохраняются и передаются от поколения к поколению ремесленниками. Но и в этот период еще отсутствует сознательное изучение техники, того, что сегодня называют технологией. Техника является лишь мастерством и умением, но не наукой. И только в третий период, с развитием аналитического способа мышления, исторически связанного с возникновением науки нового времени, появляется техника техников и инженеров, научная техника, "технология" в буквальном ее понимании.

Техницизм современной техники радикально отличается от всего того, что давали все предыдущие виды техники. Согласно Ортеге, "современная техника предоставляет человеку возможность независимой деятельности, что проявляется как в самой технике, так еще в большей мере в чистой (или научной) теории"^[155].

В наше время, считает Ортега, человечество прежде всего обладает *la technica*, техникой в существенном смысле этого термина, т. е. технологией, а лишь затем техникой в смысле технических устройств. Люди теперь хорошо знают, как реализовать любой проект, который они могли бы выбрать, — даже до того, как они выберут тот или иной конкретный проект. Усовершенствование научной техники ведет, по мнению Ортеги, к возникновению уникальной современной

проблемы: отмиранию и иссяканию способности человека воображать и желать этого первичного и врожденного качества, ставящего на первое место объяснение того, как создаются человеческие идеалы.

В прошлом в большинстве случаев люди осознавали, что есть вещи, которые они не в состоянии делать, т. е. они сознавали пределы своих умений. После того, как человек желал и выбирал себе определенный проект, он должен был в течение многих лет тратить свою энергию на решение технических проблем, нужных для реализации этого проекта. В наши дни, имея в своем распоряжении общий метод создания технических средств для реализации любого запроса, люди, кажется, утратили всякую способность желать ту или иную цель и стремиться к ней. В руках одних лишь техников, т. е. личностей, лишенных способности воображения, техника "есть лишь пустая форма — подобно всем формализованным логикам: такая техника неспособна определять содержание и смысл жизни"[\[156\]](#).

Проблемы технического развития рассматривает М. Хайдеггер в книге "Вопрос о технике" (1954). Он отвергает традиционное мнение, которое сводится к тому, что техника является нейтральным средством в руках человека. Размышляя о сущности техники, философ полагает, что она не ограничена рамками узкотехнического, и пытается включить современную технику в более широкий контекст. Техника не только средство для достижения целей. "В самом злом плену у техники, — пишет Хайдеггер, — мы оказываемся тогда, когда видим в ней что-то нейтральное..."[\[157\]](#).

Инструментальное понимание техники вошло в привычку. Согласно Хайдеггеру, понятие техники предполагает значительно более глубокое понимание: "Техника — не простое средство. Техника — вид раскрытия потаенного. Это область выведения из потаенного, осуществления истины"[\[158\]](#).

Технику наших дней отличает особый характер процесса "раскрывания". Раскрывая ранее неведомое — извлекая, перерабатывая, накапливая, распределяя, преобразовывая, техника изменяет облик окружающей природы. Вместе с тем как способ раскрытия истины, способ понимания техника изменяет и само восприятие природы человеком, изменяет картину мира в целом.

Хайдеггер иллюстрирует свое рассуждение: "На Рейне поставлена гидроэлектростанция. Она ставит реку на производство

гидравлического напора, заставляющего вращаться турбины, где вращение приводит в действие машины, поставляющие электрический ток, для передачи которого установлены электростанции со своей электросетью. В системе взаимосвязанных последствий поставки электрической энергии сам рейнский поток предстает чем-то предназначенным как раз для этого. Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроен старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в электростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставщик гидравлического напора, благодаря существованию электростанции. Чтобы хоть отдаленно измерить чудовищность этого обстоятельства, на секунду задумаемся о контрасте, звучащем в этих двух названиях: "Рейн, встроенный в электростанцию для производства энергии", и "Рейн, о котором говорит произведение искусства, одноименный гимн Ф. Гельдерлина". Нам возразят, что Рейн все-таки еще остается рекой среди своего ландшафта. Может быть, но как? Только как объект, предоставляемый для осмотра экскурсионной компанией, развернувшей там индустрию туризма"^[159].

Таким образом, технический прогресс оказывает губительное воздействие не только на окружающую среду, но и на восприятие человеком мира. Более того, техника сама становится средой обитания человека.

Проблему влияния техники на жизнь человека исследует Ж. Эллюль в работе "Другая революция" (1969): "Мы живем в техническом и рационалистическом мире... Природа уже не есть наше живописное окружение. По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть прежде всего вселенная Машины. Техника сама становится средой в прямом смысле этого слова. Техника окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. Что имеет значение — так это техника. Природа оказалась демонтированной науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт. Все глубокие впечатления, получаемые им, приходят от техники"^[160].

Жак Эллюль (р. 1912) — французский философ, социолог и юрист, участник движения Сопротивления. Эллюль считал, что

социальный прогресс в новое время представляет собой неумолимое порабощение человека технологией и поглощение личности массовым потребительским, все более регламентированным обществом; ради материальных благ, приносимых наукой и техникой, люди жертвуют индивидуальной свободой и духовными ценностями. При этом развитие техники сопровождается вытеснением гуманистических целей техническими средствами достижения эфемерного господства над окружающей природой самого человека. В конечном счете технические средства в возрастающей мере становятся самоцелью безличного "технологического общества", в котором люди низводятся до роли придатка к машине.

Определяя технику как совокупность методов, рационально обработанных и эффективных в любой области человеческой деятельности, Эллюль связывает технику со всеобщей рационализацией мира и выдвигает требование контроля над техническим развитием. Техника способна превращать средства в цель, стандартизировать человеческое поведение и, как следствие, делает человека объектом "калькуляций и манипуляций".

В своей работе "La Technique"(1954) ("Техника") Эллюль пишет о вызове, который бросает феномен техники человечеству. Смысл этого вызова состоит в систематическом сопротивлении тому, чтобы его интерпретировали с заведомой целью включить в систему нетехнических принципов и форм общественной мысли или подчинить этим последним. Феномен техники сам объясняет другие формы деятельности как свои собственные и тем пытается преобразовать их по своим меркам и включать их в себя.

Превращаясь в самостоятельную, целостную среду обитания, преобразуя восприятие мира, техника, по мнению Эллюля, вторгается даже в область искусства: "Искусство по-настоящему укоренено в этой новой среде, которая со своей стороны вполне реальна и требовательна. И совершившегося перехода от старой, традиционной среды к этой технической среде достаточно для объяснения всех особенностей современного искусства. Все творчество сосредоточивается в области техники, и миллионы технических средств выступают свидетельством этого творческого размаха, намного более поразительного, чем все то, что смог произвести художник. Художник уже не может оставаться творцом перед

реальностью этого колоссального продуцирования вещей, материалов, товаров, потребностей, символов, выбрасываемых ежедневно техническим производством. Теперешнее искусство отражение технической реальности"[161].

Возможно, французский ученый чрезмерно сгущает краски; искусство продолжает существовать и развиваться в XX в. Появляются новые творческие имена, создаются прекрасные произведения, однако то чистое, поэтизированное восприятие мира, природы, человеческого существования, которое было свойственно, например, романтическому искусству, действительно утрачивается.

Русская философия: "технический" Апокалипсис

Не менее остро вторжение техники в жизнь человечества в XX в. воспринимали русские мыслители. Трагическое видение будущего они связывали с достижениями научно-технического прогресса, во многом определившими стандартизацию общественной и личной жизни человека, ограничение его свободы, превращение личности в бездушный автомат, утрату духовности.

Глубокий анализ этой проблематики представлен в сочинениях Н.А. Бердяева. Тема технологической агрессии, особенности феномена "техники", влияние техники на жизнь современного общества занимает большое место в таких работах, как "Смысл истории", "Царство духа и царство кесаря" и др.

Вхождение техники в жизнь человеческих обществ Бердяев сравнивает с революционным переворотом. При этом революция техническая представляется мыслителю значительно более радикальной, нежели, например, даже Французская революция. "Я думаю, — пишет Бердяев, — что победоносное появление машины есть одна из самых больших революций в человеческой судьбе... Переворот во всех сферах жизни начинается с появления машины. Происходит как бы вырывание человека из недр природы, замечаемое изменение всего ритма жизни. Раньше человек был органически связан с природой и его общественная жизнь складывалась соответственно с жизнью природы. Машина радикально меняет это отношение между человеком и природой, она не только по видимости

покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека.

Какая-то таинственная сила, как бы чуждая человеку и самой природе, входит в человеческую жизнь, какой-то третий элемент, не природный и не человеческий, получает страшную власть и над человеком, и над природой. Эта новая страшная сила разлагает природные формы человека"[\[162\]](#).

Но кроме того, что человек отдаляется от природы и между ними выстраивается искусственная среда орудий, "машина, — считает Бердяев, налагает печать своего образца на дух человека, на все стороны его деятельности"[\[163\]](#). Как и западные мыслители, Бердяев приходит к выводу, что цивилизация, ее техническое воплощение, обезличивает человека, уничтожает его как личность: "Культура обездушивается... Развитие техники ведет к истреблению духовности"[\[164\]](#).

С развитием техники, с ее победным шествием связывает Бердяев многие трагические тенденции в истории XX в.: "Происходит головокружительное ускорение, бешеная быстрота всех процессов. Человек не имеет времени опомниться. Происходит острый процесс дегуманизации, и он происходит именно от роста человеческого могущества. В этом парадокс. В мещанский век технической цивилизации происходит непомерный рост богатств, и богатства эти периодически разрушаются страшными волнами. В известном смысле, разрушительные волны, вызванные волей к могуществу, являются роком обществ, основанных на господстве технической цивилизации и погруженных в мещанское довольство".

Бердяев полагает, что техника может дать человеку лишь материальные ценности. Но на рубеже веков, в эпоху острейшего социокультурного кризиса, обездушенное, обезличенное, мещанское общество, как пишет мыслитель, не могло быть спасено таким образом: "Техника дает в руки людей страшные орудия истребления и насилия. Группа людей, захватившая власть при помощи техники, может тиранически управлять миром. И поэтому вопрос о духовном состоянии людей делается вопросом жизни и смерти. Мир может быть взорван при низком состоянии людей, овладевших орудиями истребления. Прежние элементарные орудия не давали таких возможностей. Власть техники достигает пределов объективации

человеческого существования, превращая человека в вещь объект, аноним. Победа общества, как духа, означала бы преодоление объективации человеческого существования, победу персонализма. Машина ставит эсхатологическую тему, она подводит к срыву истории".

Для Бердяева машина и техника имеют космогоническое значение, с техникой он связывает возможность конца истории: "Это новый день творения или новая ночь его. Вернее говоря, ночь, потому что солнечный свет может померкнуть"^[165].

Следствием технического развития, стремительного вхождения техники во все сферы человеческой жизни Бердяев считает возрастание отчуждения в обществе. По его оценке, "государство становится все более тоталитарным, оно не хочет признавать никаких границ своей власти... Человек становится средством внечеловеческого процесса, он лишь функция производственного процесса. Человек оценивается утилитарно, по его производительности. Это есть отчуждение человеческой природы и разрушение человека"^[166].

Согласно Бердяеву, существование человека в мире техники становится все более абсурдным. Человек должен преодолеть дегуманизирующее воздействие технизации. Однако стремление к прямому отрицанию техники бессмысленно. "Нужно не отрицать технику, — пишет Бердяев, — а подчинить ее духу... Только соединение социального движения с духовным движением может вывести человека из состояния раздвоенности и потерянности. Только через духовное начало, которое есть связь человека с Богом, человек делается независимым и от природной необходимости, и от власти техники. Но развитие духовности в человеке означает не отвращение от природы и техники, а овладение ими"^[167].

"Технократическая концепция" и ее критика

Все больше внимания современная философия техники уделяет роли технической интеллигенции в современном мире. В середине XX в. широкое распространение получила технократическая

концепция, ставшая следствием прогрессивного и всеохватывающего развития науки и техники.

Первоначально идея "технократии" как власти инженеров была развита в произведениях Т. Веблена, в том числе в его социальной утопии "Инженеры и система цен" (1921), в которой технические специалисты представлены служителями промышленного и социального прогресса, способными во имя общей пользы в сфере социального управления сменить буржуазию и финансистов. По концепции Веблена, в XX в. техническим специалистам надлежит объединиться и занять ключевые позиции в промышленности, осуществляя рациональное управление обществом. Концепция технократии была встречена с энтузиазмом. Идеи Веблена развивали А. Берл, А. Фриш и другие.

В 1930-е годы в США в обстановке экономического кризиса возникает общественное движение технократии, организационные принципы и программа которого были направлены на построение "совершенного социального механизма", что в полной мере согласовывалось с концепцией Т. Веблена. Движение провозгласило приближение новой социальной эры, общества всеобщего благоденствия, когда роль инженерно-технической интеллигенции станет главенствующей, функции собственников перейдут к управляющим корпорациями и будет осуществляться бескризисное регулирование экономики, распределение энергетических ресурсов в масштабах страны и т. п. Технократическое движение в США было достаточно широким, количество его низовых организаций доходило до 300. Всех их объединяло стремление совершить индустриальный переворот, используя научное планирование производства в широких масштабах.

В 1941 г. американский социолог Дж. Бернхейм в книге "Революция менеджеров", развивая идею "власти специалистов", обратил внимание на то, что технократия в лице менеджеров (управляющих) стала политической реальностью в ряде стран мира и что под воздействием "технологической революции" капитализм сменяется не социализмом, а "обществом управляющих". Собственность означает контроль, считал Бернхейм: если нет контроля, то нет и собственности. Поскольку собственность и контроль в корпорациях и государстве отделены друг от друга, то

собственность должна перейти в руки осуществляющих контроль, в данном случае менеджеров.

В 60 — 70-х годах идею технократии развивал Дж. К. Гэлбрейт ("Новое индустриальное общество" и "Экономические теории и цели общества"). Основное понятие концепции Гэлбрейта — "техноструктура" — обозначает складывающуюся в обществе иерархию технических специалистов, людей, владеющих техническим знанием (от рядового техника, инженера до руководителя сложного технического комплекса и т. д.). "Техноструктура", согласно Гэлбрейту, — обширная, иерархическая организация, "носитель коллективного разума и коллективных решений"^[168].

По мере развития индустриального общества "техноструктура", считает Гэлбрейт, играет все более важную роль как в экономике, так и в управлении обществом в целом. Поэтому политическая власть должна быть сосредоточена в руках технических специалистов, управляющих обществом на базе научно-технических знаний.

Идеи технократии стали также основой концепций "технотронного общества" (З. Бжезинский), "постиндустриального общества" (Д. Белл), в которых нашли отражение важные перемены в организации и управлении современным обществом и производством.

Даниел Белл (р. 1919) — американский социолог, профессор Гарвардского университета. Представитель сциентистско-технократического направления социальной философии. В 60-е годы предложил концепцию постиндустриального общества, в которой обосновывал прогноз трансформации капитализма в результате прогресса науки и техники в новую социальную систему, отличную от индустриального общества и свободную от его противоречий^[169].

Долгое время техницистские прогнозы развития общества казались достаточно реальными. Вторая половина XX в. отмечена невиданными научно-техническими достижениями, повышением производительности труда и уровня жизни в ряде стран мира. В то же время неограничиваемое развитие техники привело к необычайному обострению многих проблем, грозящих человечеству мировой катастрофой. Это значительно умерило оптимистическое восприятие результатов научно-технического прогресса. Критическая оценка техницистского оптимизма, радужных перспектив теории технократического благоденствия отразилась в ряде современных

художественных произведений, в том числе антиутопиях ("Утопия 14" К. Воннегута, "451 по Фаренгейту" Р. Брэдбери, "О, дивный новый мир" О. Хаксли, "1984" Дж. Оруэла и др.). Эти произведения можно рассматривать как предостережение человечеству, критику технократического тоталитарного государства, в котором доведенные до совершенства наука и техника подавляют индивидуальность и свободу человека.

Сегодня в рамках философии техники проблема технократии стоит очень остро. Критики технократии убеждены, что философия с помощью своих фундаментальных, социологических, этических, философско-правовых установок и интерпретаций может убедить общество в неприемлемости технократической перспективы прогресса. В обществе "технической цивилизации" (О. Шельски) человек является не только "конструктором мира", но и сам становится объектом конструирования. С этих позиций философия техники подходит к оценке роли технической интеллигенции в развитии техники в современном мире и управлении ею.

Этика в техническом обществе

На протяжении веков научная и техническая деятельность считались морально нейтральными (в силу непредсказуемости последствий того или иного открытия, изобретения). Соответственно вопрос об ответственности ученого или инженера вообще не ставился. В конце XX в. и, особенно, в будущем мы не можем себе позволить пренебрегать этическим контекстом деятельности ученого и инженера.

Выдающийся физик XX в. А. Эйнштейн писал в 30-е годы своему другу М. фон Лауэ: "Я не разделяю твоей точки зрения, что человек науки в политических, т. е. в человеческих делах в широком смысле должен хранить молчание. Как раз в условиях Германии ты видишь, куда ведет такое самоограничение. Это значит предоставить управление слепым и безответственным. Не содержится ли в этом недостаток чувства вины и ответственности? Где были бы мы сейчас, если таким образом мыслили и поступали такие люди, как Джордано Бруно, Спиноза, Вольтер, Гумбольдт?"^[170].

Ученые и инженеры должны осознавать свою ответственность перед человеческой цивилизацией. Человечество все больше оказывается зависимым от последствий технического развития. В этой связи управление техническим прогрессом, его сдерживание, регулирование, осуществление его целей, оценка результатов оказываются не только инженерной, управленческой, государственной, но и этико-философской проблемой. "Никогда еще прежде в истории, — пишет немецкий философ А. Хунинг, — на человека не возлагалась столь большая ответственность, как сегодня, ибо еще никогда он не обладал столь большой — многократно возросшей благодаря технике, властью над другими природными существами и видами, над своей окружающей средой и даже над всем живым на Земле. Сегодня человек в региональном или даже в глобальном масштабе может уничтожить свой собственный вид и все высшие формы жизни или, по меньшей мере, причинить огромный ущерб"^[171]. Техника нашего времени больше не техника прошлых веков. Техническое развитие достигло такого уровня, что, в принципе, человек может осуществить любое свое намерение; все меньше и меньше невозможного остается для человека, оснащенного техникой. Это существенно обостряет проблему последствий технического развития. Человек так глубоко проникает в недра природы, что по сути своей техническая деятельность в современном мире становится частью эволюционного процесса, а человек — "соучастником" эволюции. По мнению А. Хунинга, мы не можем "больше перекладывать ответственность за будущий мир на трансцендентного Бога или на внутреннюю эволюционную закономерность природы. Как соучастники, мы несем ответственность, и наша ответственность неизмеримо возросла"^[172].

Становясь соучастником эволюции, человек должен помогать ей. Нужно задуматься о том, должен ли человек делать все, что он может? Современная техника достигла такого уровня развития, обрела столь мощное влияние в мире, что можно говорить об определенной самостоятельности техники, о способности действовать, направлять развитие общества, формировать мировоззрение. Один из распространенных сюжетов научной фантастики связан с победой техники над человеческой цивилизацией, установлением власти компьютеров и т. п. И действительно, для такой фантазии есть

основание. Сейчас уже трудно понять, техника ли служит человеку или человек технике. Усовершенствуя технику, человек попадает под ее власть. И чем совершеннее технические средства, тем больше нуждается в них человек и подчиняет им свое существование, что, в свою очередь, ограничивает свободу и достоинство человека. Подобное широкомасштабное развитие техники, охватившее почти все сферы человеческой жизнедеятельности, сродни экспансии. Стоит задуматься, нужно ли человеку делать все, что он может, на что способен его технический гений, нужно ли осуществлять все технические потенции?

Общество стоит перед проблемой выработки ясных ценностных и целевых представлений о достойной жизни в будущем. Поэтому дальнейшее развитие техники немыслимо без осознания социальной ответственности. Недостаточно говорить об ответственности какого-либо отдельного человека или оценивать возможные последствия какого-либо отдельного действия. В рамках философии техники этика должна быть ориентирована на все человечество.

Во многих университетах Германии, США, Испании и других стран мира создаются исследовательские группы и специальные кафедры, читаются курсы, посвященные проблемам философии техники, проводятся исследования, выходят книги. Этой проблематике посвящены работы последних лет таких известных западных философов, как К. Митчем, Х. Ленк и др.

Один из вопросов, порождающих общую тревогу и критику по поводу неограничиваемого технологического развития, сводится к тому, что применение некоторых технологий может исказить само понятие ответственности и даже деморализовать человека.

Так, Х. Сколимовски выдвинул следующее обвинение в адрес компьютеров: "В этот исторический период проблема ответственности должна рассматриваться нами в неразрывной связи с проблемой техники. Техника, постоянно отстраняя нас от ответственности, перепоручая все экспертам, воплощает в себе торжество зла, ибо если все делается за нас, если мы более ни за что не несем ответственности, то нас уже нельзя считать людьми"^[173]. Таким образом, компьютерная техника, завладевая нашими полномочиями, тем самым трансформирует сам статус человека, лишая его ответственности.

Отвечая Сколимовски, американский философ К. Митчем обращает внимание на то, что при всей своей определенности суждение Сколимовски не бесспорно. "Совсем не очевидно, — пишет Митчем, — что компьютеры каким бы то ни было образом лишают людей ответственности, которую раньше те несли сами. Скорее, они сделали возможным осуществление некоторых особых видов ответственности... внедрение современных технологий привело к расширению и трансформации всего поля ответственности. Проявлением этого было как отрицательное (реактивное), так и положительное (креативное) отношение к технике там, где ответственность уже была установлена и внимание заострилось на проблематике особых видов ответственности. Различные аспекты произошедших изменений нашли отражение в таких областях, как правовая ответственность, социальное сознание ученых, профессиональная этика инженеров, а также в теологических дискуссиях и философских исследованиях"^[174].

Согласно Митчелю, мощь техники не только не уменьшила персональной ответственности человека, но и привела к расширению самого поля ответственности. Появляются такие составляющие этой нравственной сферы, как юридическая, социальная, профессиональная, религиозная ответственность, связанные с различными областями технической деятельности.

Отмечая существенные изменения, происходящие в современных технологиях, политике государств по отношению к техническому развитию, выражающейся в создании специальных отраслей экономики по защите от последствий промышленного развития, следует увязать все это с осознанием человеком меры ответственности за последствия неограниченной технической экспансии и решением вопроса о лидерстве в тандеме "человек — техника".

Современная философия техники, обращаясь к проблеме "выживание с техникой", ищет выход в осознании ответственности ученых, инженеров, техников. Отмечается, что сегодня, как никогда прежде, необходимо больше ответственности, разумной меры в обращении с техникой, окружающей средой и т. д. Современная философия техники видит в качестве своих первоочередных задач обращение человека к пониманию меры ответственности в техническом и индустриальном мире в преддверии XXI столетия.

Понимание ответственности за последствия технического развития, выработка защитных мер, предупреждающих технические катастрофы — все это, как и многое другое, открывает человечеству путь к выживанию, спасению перед лицом глобального технологического кризиса.

Перспективы философии техники

Сегодня можно говорить лишь о периоде становления философии техники как специальной области философских исследований. Еще недавно считалось, что техника в теоретическом и философском отношениях не заслуживает специального рассмотрения. Немецкий философ Ф. Рапп видит причину этого в традиционном для западноевропейской философии подходе к проблеме познания. Со времен античности решение теоретических вопросов оценивалось как более высокая форма деятельности, превосходящая по своей значимости чисто практические занятия, к которым относили и технику.

Поэтому вплоть до наших дней еще не создана детально разработанная теоретическая концепция техники, не разработана система основных понятий, моделей аргументации, как это исторически сложилось в других областях философии, таких, как философия истории, социальная философия, философия науки и др. Для философии техники создание подобной области детализированной теоретической системы отношений — дело будущего. Эта задача стоит перед современными учеными, создающими новую философскую дисциплину.

Развитие философии техники определяется достижениями самой техники, расширением технических возможностей человечества. Научно-технический прогресс рождает новые и новые проблемы, решение которых требует согласованного взаимодействия представителей науки, общественных деятелей, философов и даже определенного прогнозирования.

Технические науки должны прежде всего обратиться к прогнозированию результатов своего развития. Однако широкие экономические, социальные и культурные последствия достижений

научно-технического прогресса далеко не всегда можно предсказать достаточно однозначно. Ученые сталкиваются со множеством альтернатив. Здесь раскрываются широкие перспективы для философии техники: методологические, теоретические, культурологические, этические и пр.

Философия техники — это молодая философская дисциплина, обращенная к исследованию технического знания, анализу и оценке результатов технической деятельности, а также прогнозированию возможных социальных перспектив технического развития. "Необходимо прежде всего помнить, что философия техники возникла как результат критической оценки нашей цивилизации... Наш долг — философов, мыслителей, инженеров и просвещенных граждан — ответить на те проблемы, которые мы, как цивилизация, породили" [\[175\]](#).

Для дополнительного чтения

- Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1992.
Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция. М., 1991.
Ленк Х. Размышления о современной технике. М., 1996.
Митчем К. Что такое философия техники? М., 1995.
Новая технократическая волна на Западе. М., 1986.
Порус В. Философия техники // Современная западная философия: Словарь / Под ред. В. Малахова, В. Филатова. М., 1998.
Философия техники в ФРГ. М., 1989.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

Часть IV. Философия человека

Глава 1. Философская антропология

Философская антропология — наука о сущности и сущностной структуре человека; его отношении к царству природы (неорганический мир, растения, животные) и к основе всех вещей; его метафизическом сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном появлении в мире; силах и властях, которые движут им и которыми движет он; основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития. Антропология должна служить основой для всех наук, которые имеют дело с человеком — медицины, археологии, этнологии, истории и др.

И. Кант считал, что философия всегда стремится ответить на четыре вопроса: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? что такое человек? В сущности, полагал он, три первых вопроса можно свести к четвертому, а все науки — к антропологии. Антропология — это фундаментальная философская наука.

Философское познание человека есть по своей сути самосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при том условии, что познающая личность, т. е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность. Эта индивидуализация — основополагающий факт, ядро и основа антропологии. Но тот факт, что мыслитель осознает в себе, вовсе не делает его выводы субъективными. Антрополог должен уловить живую целостность своей личности, конкретное "я", а для этого недостаточно знать только себя. "Вокруг всего того, что обнаружит в себе осознающий себя философ, должно строиться и кристаллизоваться, дабы стать подлинной антропологией, и все то, что он найдет у людей настоящего и прошлого — у мужчин и женщин, у индейцев и жителей Китая, у бродяг и императоров, у слабоумных и гениев"^[176].

Философская антропология становится фундаментальной и центральной философской наукой тогда, когда человек становится проблемой, когда начинают задумываться над вопросами: что такое человек, откуда он пришел в этот мир и чем он отличается от других живых существ. М. Бубер различал эпохи обустроенности и

бездомности. В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной, как дома, в эпоху бездомности — как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В античности человек мыслился находящимся в мире, мир же в человеке не находится. Человек — просто часть мира, вещь, наряду с другими вещами, вид наряду с другими видами. Человек — обладатель собственного угла в мироздании, правда, не в самых верхних его этажах, но и не в нижних, скорее, где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания.

Мартин Бубер (1878–1965) — известный еврейский философ, в творчестве которого соединились опыт религиозной жизни и современное философское мышление. Основная тема его произведений — человек в его взаимоотношениях с Богом и миром. Бубер — прекрасный писатель, и его серьезные философские работы читаются, как художественные произведения. Большой друг Льва Шестова. Главные труды Бубера: "Я и Ты", "Два образа веры", "Проблема человека".

После крушения античности, пришествия варварства появившаяся молодая христианская религия как бы констатировала распадение бывшей цельности мира. Теперь он — борьба двух противоположных сил, двух царств — Света и Тьмы, Бога и Дьявола. Человек больше не может быть вещью среди вещей, не может иметь твердого места во Вселенной. Составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно полем битвы и трофеем.

Одним из философов, почувствовавшим бездомность и свое одиночество среди высших и низших сил, был Августин. С его точки зрения, человек — это великая тайна. Он сам не знает, кто он, чего в нем больше — божественного или дьявольского. Августин упрекал людей, которые восхищаются высокими горами, морскими волнами и свечением звезд, но не удивляются самим себе. Удивляться надо не тому, что человек — вещь среди других вещей, а тому, что он ни на одну вещь не похож, он вообще не находится в ряду вещей.

Когда же христианская религия окрепла и широко распространилась — в странах и душах людей, она построила новый дом, новый христианский космос. Этот мир был совершенно реальным для средневекового человека. Реальными были круги ада, Чистилище,

горный мир триединого Божества. Снова появились замкнутый в себе мир, дом, в котором может жить человек.

Образ этого мира выражает крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня. Человек в таком мире перестает быть проблемой, он занимает положенное ему место, он обустроен, ему спокойно и тепло. Он больше не мучается вопросом, каким мучился Августин: кто я такой и откуда пришел?

Стены этого дома рухнули под ударами идей Н. Коперника. Беспредельность надвинулась вдруг со всех сторон, и человек оказался в мире, устрашающая реальность которого не позволяла видеть в нем прежний дом. В этом мире он снова стал беззащитным, хотя на первых порах разделял восторг Дж. Бруно перед его величием, а — И. Кеплера перед его гармонией. Но уже Б. Паскаль увидел не только величие звездного неба, но и его жуткую загадочность, говоря, что вечное молчание бесконечного пространства пугает его.

Человек снова стал проблемой. Распад прежнего образа Вселенной и кризис ее надежности повлекли за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека. Наука и философия последующих веков стала создавать новый образ Вселенной, но не новый дом. Стоит только всерьез принять идею бесконечности, считал Бубер, и нового дома уже не выстроить. Концепция замкнутого мирового пространства А. Эйнштейна никоим образом не годится для обратного перекраивания Вселенной в новый дом. Это совсем иная замкнутость, иная конечность, которая уже не рождает ощущения вселенского дома. Эта концепция ставит крест на самых заветных стремлениях души, она противоречит всем ее надеждам и представлениям — этот новый космос можно помыслить, но нельзя себе представить, а человек, который его помыслил, уже не жилец в нем. Постепенно человечество вообще стало отрекаться от идеи построения дома, оно все больше становится бездомным, заброшенным в этот мир, покинутым, и вновь у него возникают вопросы о собственной природе, своей истинной родине и путях ее поиска.

Человек, оставшийся один на один с миром, который сделался для него чужим, ищет то, что не включено в этот мир, ищет Бога, с которым он может общаться, в котором надеется встретить опору и поддержку. Но в каждую следующую эпоху, писал Бубер, одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. Человеку придется в себе самом найти силы и смысл своего существования, понять тайну своего существа^[177].

Кого мы имеем в виду, когда говорим о человеке? Александра Македонского или Ньютона, русского или француза, крестьянина или ремесленника, мужчину или женщину, взрослого или ребенка? Можно сказать, что человек — это все жившие когда-то и сейчас живущие люди. Но часто люди убивают других людей, т. е. отказывают им в праве быть людьми. Один человек может относиться к другому или к другим как к существам низшего рода, считая их винтиками для осуществления своих замыслов, пушечным мясом для ведения войны и т. д. Да и во многих людях иногда прорывается животное начало, такая беспощадная злоба и ненависть, что про них можно подумать: полноте, люди ли это? Часто сами условия существования заставляют человека подавлять в себе человеческие качества, прятать их, постоянно изменять своей природе. "Во всех стихиях человек — палач, предатель или узник", — писал Пушкин. Каждый из людей может назвать себя человеком, но признается это далеко не всеми. Да он и сам не во всех признает такого же человека. Далеко не всегда, следовательно, это название соответствует действительности. Человек — это существо, которое не всегда соответствует своему понятию.

Может быть, спрашивая или рассуждая о человеке, мы имеем в виду самих себя? Но если мы согласимся с этим, то может последовать вопрос: а что во мне такого, что дает мне право говорить о себе как о человеке? Что делает меня человеком? Нужно признаться, что у нас нет разумных оснований считать себя людьми. Говорят: я состоялся как физик или как изобретатель, но никто не говорит: я состоялся как человек. Древние считали, что состояться как человек — значит, построить дом, написать книгу, вырастить дерево. Но масса людей этого не делали. Можно ли отказать им в том, что они люди?

Когда мы знакомимся с другим человеком, то нас прежде всего интересуют не его человеческие качества, а та роль, то место, которое он занимает в обществе, т. е. социальные характеристики. Человек как

бы исчезает в современной цивилизации. И это исчезновение ставит проблему человека с новой силой. Ни в одну эпоху взгляды на происхождение и сущность человека не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как сейчас. За последние десять тысяч лет истории наша эпоха — первая, когда человек стал совершенно проблематичен. Он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает. "Что за химера человек? — восклицал Б. Паскаль в своих знаменитых "Мыслях", — Какая невидаль, какое чудовище, какой хаос, какое поле противоречий, какое чудо! Судья всех вещей, бессмысленный червь земляной, хранитель истины, сточная яма сомнений и ошибок, слава и сор вселенной? Кто распутает этот клубок?.. Узнай же гордый человек, что ты парадокс для самого себя. Смирись, бессильный разум! Умолкни, бессмысленная природа, узнай, что человек бесконечно выше человека..."^[178].

Блез Паскаль (1623–1662) — французский религиозный философ, писатель, математик, физик. После весьма плодотворной деятельности в области точных наук (любой школьник знает вклад Паскаля в физику и математику), он разочаровался в них и обратился к философии, к проблеме человека. Первым предложил нетрадиционные, нерационалистические формы познания человека, отличил "мысль сердца" от "мысли рассудка". Его учение о человеке оказало большое влияние на мыслителей XIX в., в частности, на Ф.М. Достоевского.

Никто другой, считал Паскаль, не постиг, что человек — превосходнейшее из созданий. И тем не менее люди себя оценивают то слишком высоко, то слишком низко. Поднимите ваши глаза к Богу, — говорят одни; смотрите на Того, с Кем вы так схожи и Кто вас создал, чтобы вы поклонялись Ему. Вы можете стать подобны Ему, мудрость вас с Ним уравнивает, если вы захотите ей следовать. Древнегреческий мыслитель Эпиктет говорил: "Выше голову, свободные люди!" А другие говорят: "Опусти свои глаза к земле, ты, жалкий червь, и смотри на животных, своих сотоварищей".

Кто же все-таки человек и с кем его можно сравнить — с Богом или животными? Какое страшное расстояние и какая страшная растерянность у человека, который явно сбился с пути, в большой тревоге ищет этот путь и не может найти. Человек окружен со всех сторон пугающей бесконечностью: с одной стороны — Вселенная, в

которой Земля — крохотная точка, а человек вообще исчезающе малая величина. С другой — бесконечность внутри мельчайшего атома, бесконечность ничтожнейшего продукта природы вглубь. Человек стоит между двумя безднами — бесконечностью и ничтожностью — и трепещет при виде этих чудес.

Он все-таки намного значительнее этих двух бесконечностей, ибо хоть он и песчинка в космосе, хрупкий тростник, но тростник мыслящий. Не нужно ополчаться против него всей Вселенной, писал Паскаль, чтобы его раздавить; облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть Вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что он умирает и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает^[179].

Происхождение и сущность человека

Возникновение человека является чудом, так же, как и возникновение жизни. Прежде чем возник человек, должна была возникнуть жизнь на Земле, а это возникновение не меньшее чудо, поскольку десятки факторов должны были совпасть, чтобы создались благоприятные условия: крайне редко встречаются системы с одной звездой, обычно существует две звезды — а значит большая радиация и избыток света; наша система находится на самом краю нашей Галактики, в относительно спокойном районе; Земля находится на оптимальном расстоянии от Солнца (на Венере слишком жарко, а на Марсе слишком холодно); у нее оптимальная масса (малые планеты не удерживают атмосферы, а на больших она находится в жидком состоянии) и т. д.

До сих пор неизвестно, была ли жизнь в виде спор занесена на Землю из космоса или возникла химическим путем. Но как бы то ни было, возникшая жизнь не обязательно должна была развиваться до человека, она вполне могла существовать в виде грибов или плесени. Во Вселенной, по-видимому, нет какого-то одностороннего развития в сторону усложнения, скорее, наоборот — Вселенная изменяется от космоса к хаосу.

То, что возник человек, было совершеннейшей случайностью, непредсказуемой мутацией. Природа наобум пробовала десятки вариантов: были питекантропы, неандертальцы, синантропы, зинджантропы, родезийские люди и, наверное, множество других, не известных нам видов. И вот возник вид человекообразных обезьян, кроманьонцы, у которых был чуть-чуть больше мозг, быстрее скорость реакции. Они начали с того, что перебили своих конкурентов и стали быстро распространяться по Земле. А могли бы и не возникнуть или не выжить, поскольку у них были мощные противники, например неандертальцы. Есть гипотеза, что "снежные люди" это последние выжившие неандертальцы. Это могучие люди (имеются кадры кинохроники), до сих пор не знающие огня и прекрасно приспособленные к природе.

Человек сегодняшний, *homo sapiens* (человек разумный), совершенно к природе не приспособлен и не должен был бы выжить. Ученые считают, что для того, чтобы человек рождался совершенно готовым к жизни (жеребенок или теленок через несколько часов после рождения могут самостоятельно передвигаться, питаться и т. д.), он должен проводить в утробе матери 21 месяц. Иначе говоря, мы все рождаемся как бы недоношенными. Ребенок много лет не может жить самостоятельно, ни одно животное не может позволить себе такой роскоши — до 10–15 лет кормить и обучать собственное дитя.

Но эта неприспособленность обернулась необычайным преимуществом для человека. Ребенок, в отличие от детеныша животного, рождается с совершенно открытой программой, в нем почти ничего не заложено наследственно кроме некоторых инстинктов и неявных предрасположенностей. Ребенок формируется не во чреве матери, а здесь, в мире, когда слышит человеческую речь, чувствует материнскую любовь, видит краски и звуки мира. Любое животное, любое неразумное существо не может чего-то не делать, в нем все или почти все жестко запрограммировано природой. Ласточка не может не летать и не кормить своих птенцов, она делает по 200 вылетов в день, и, даже если птенцы вдруг погибли, она все равно будет носить червяков и пытаться кормить ими птенцов, пока не распадется инстинктивная связь действий. А человек может вообще ничего не делать.

Поскольку человек рождается с такой открытой программой, то из него можно вылепить что угодно, в его наследственности ничего жестко не записано. Вырастет среди волков — будет волком, среди обезьян — обезьяной, а среди людей, если повезет, может стать человеком. Правда те, кто росли с первых дней своей жизни среди животных, вернувшись к людям, больше людьми не становятся. Человеческий мозг формируется под влиянием человеческого окружения с первых часов жизни.

Много лет в исторической науке, антропологии, философии господствовала точка зрения, согласно которой труд сделал человека человеком. Человек поднялся над животным состоянием только тогда, когда стал производить орудия труда, и в этом его главное отличие от животных. Однако подобное положение дел сейчас представляется неверным: примитивные каменные орудия — топоры, дубины просуществовали почти миллион лет, не подвергаясь значительным изменениям, за это время, согласно данным археологии, не произошло существенного усовершенствования техники обтесывания камней.

Животные в этом преуспели значительно больше, они оказались более искусными строителями и изобретателями. Плотины бобров, геометрически правильные ульи, термитники свидетельствуют о том, что животные значительнее прогрессировали в такого рода деятельности, чем человек. Если бы техническое умение могло быть достаточным основанием для определения интеллекта, то, по мнению известного американского философа Л. Мэмфорда, человек долгое время рассматривался бы как безнадежный неудачник.

Благодаря чрезмерно развитому и постоянно активному мозгу, человек с самого начала обладал большей умственной энергией, чем ему было необходимо для выживания на чисто животном уровне. И он давал выход этой энергии не только при добывании пищи и размножении, но и в производстве очень странных, с точки зрения насущных потребностей, вещей: наскальных рисунков, культовых предметов (тотемных столбов, которым поклонялись как духам рода, молитвенных дощечек и т. д.). "Культурная работа" заняла более важное положение, чем утилитарный ручной труд.

Далеко не всегда при раскопках древних стоянок человека археологи находят орудия труда, но почти всегда — предметы религиозного культа или образцы примитивного искусства. Человек

оказался не столько животным, производившим орудия труда, сколько животным, производившим символы, символическим животным. Например, первобытная семья, перед тем как идти на охоту, три раза обегала вокруг тотемного столба и пять раз приседала. Считалось, что после этого охота будет удачной. Если бы животное могло размышлять, то оно решило бы, что люди ведут себя подобно сумасшедшим. Но, с точки зрения человека, это было важнейшее символическое действие, в котором он вводил себя в особое состояние, творил себе невидимых, символических покровителей, т. е. совершал чисто человеческие действия, развивал свою специфическую человеческую природу.

Так, у некоторых народов сохранился древнейший обряд похорон, когда на них приглашаются плакальщицы. Эти женщины ведут себя артистически, рвут на себе волосы, бьются головой о гроб, жалобно кричат, хотя на самом деле никаких чувств к покойнику не испытывают, их наняли разыграть действо. Дело в том, что этот "спектакль" имеет огромный символический смысл: родственники после такой встряски уже никогда не забудут умерших, особенно дети родителей. Этот ритуал способствует образованию и закреплению памяти, потому что забывать естественно, а помнить — искусственно. Человек — существо искусственное, его не рождает природа, он сам себя рождает и творит. Человек должен был пройти через человекообразующую машину (миф, ритуал), чтобы стать человеком.

Особенно быстро человек стал развиваться с возникновением языка теперь уже производство "культурных" предметов намного обогнало создание орудий труда и, в свою очередь, способствовало быстрому развитию техники. Расширявшая границы жизни культурная "работа" заняла более важное положение, чем утилитарный ручной труд. До этого ничего уникального в технической деятельности человека не было, не было ничего специфически человеческого в орудиях труда. Главным орудием, потрясающим и великолепным, было его тело. Удивительно пластичное, приспособленное к любому виду деятельности, управляемое разумом, оно могло создавать гораздо более важные и сложные вещи, чем примитивные топоры и деревянные колья. "Даже рука, — полагал Л. Мэмфорд, — была не просто мозолистым рабочим орудием: она ласкала тело возлюбленного, прижимала ребенка к груди, делала важные жесты или

выражала в упорядоченном танце и в совместном ритуале некоторые иным образом невыразимые чувства жизни или смерти, о запомнившемся прошлом или желаемом будущем"^[180].

Любая культурная деятельность человека, любое производство орудий были направлены не столько на подчинение окружающей среды, на увеличение добычи пищи, сколько на укрощение самого себя. Ему нужно было реализовать громадную внутреннюю энергию, суперорганические потенциальные возможности. Когда человеку не угрожало враждебное окружение, его расточительная гиперактивная нервная организация, часто неразумная и неуправляемая, служила скорее препятствием, чем помощью в его выживании. Контроль над своей психикой с помощью создания символической культуры был более существенным, чем контроль над внешней средой.

Пока человек не сотворил самого себя в своем человеческом образе, он мало что мог сделать в окружающем его мире. К счастью, борьба за существование не завладела полностью энергией и жизнеспособностью первобытного человека и не отвлекла его от более насущной потребности внести порядок и значение в каждую часть своей жизни. В решении этой задачи ритуал, танец, песня, рисунок, резьба и более всего дискурсивный язык играли решающую роль.

Многие русские философы также пытались внести свою лепту в разрешение проблемы происхождения человека. Во Франкфурте-на-Майне, вспоминая в "Опавших листьях" В.В. Розанов, он впервые увидел в зоологическом саду шимпанзе и поразился ее способностям — она помогала сторожу собирать на стол, сметала крошки, стлала скатерть. Дарвину, подумал тогда Розанов, повезло, если он произошел от такой умной обезьяны. Он мог бы произойти и от более мелкой, более позитивной породы. По мнению Льва Шестова, есть две гипотезы происхождения человека: библейская и дарвиновская. Библейская выдумка, полагал он, более правдоподобна: об этом свидетельствует неутолимая тоска и вечная жажда человека, его вечное неумение найти на Земле то, что нужно. Если бы человек произошел от обезьяны, он по-обезьяньи умел бы найти то, что ему нужно. Но на свете очень много людей, сумевших по-обезьяньи приспособиться к жизни. Из этого следует только, что и Дарвин и Библия правы. Часть людей произошли от согрешившего Адама, чувствуют в своей крови

грех предков, мучаются им, а другие — от не согрешившей обезьяны, их совесть спокойна, они не терзаются и не мечтают об избыточном.

Современное "научное", "просвещенное" сознание с его принципами доказательства не хочет, согласно С.Л. Франку, ничего принимать на веру, для всего ищет объяснения. Только одно, самое главное, оно оставляет: спокойно примиряется с тем, что наше Я, наша личность, наша внутренняя жизнь со всеми ее потребностями, упованиями и мечтаниями совершенно случайно, неведомо откуда затесались в мир бытия и остаются в нем совершенно инородными, одинокими, бесприютными существами, обреченными на крушение и гибель.

Наука сводит бытие человека лишь к его природному существованию и дает беспомощные объяснения по поводу его происхождения. С точки зрения теории эволюции, человек с его душой, разумом постепенно развился из амебы или протоплазмы. Это все равно, как если бы мы сказали, что круг постепенно развился из треугольника или точки, а машина — из какой-нибудь гайки. Теория эволюции — это наивная мифология, полагал Франк. Человек не может развиться из того, что в принципе ему чуждо, он возникает совсем из другого источника. Можно даже сказать, что он не возникает, а в определенном смысле всегда есть. И если человек остается одиноким перед лицом холодного и равнодушного к нему космоса, если он в нем беззащитный скиталец, то это лишь значит, что он имеет родину совсем в иной сфере реальности.

Об этом, например, свидетельствует само рождение и первые младенческие годы существования человека. Удивительные строчки посвятил В. Розанов человеку, только что появившемуся на свет. Маленький человек, считал он, явственно обнаруживает бездонную тайну своего происхождения. Младенец — это не только сияние жизни, не только свежесть и чистота, которую мы утрачиваем с годами, но это еще явление той единственно бесспорной безгрешности, какую на Земле знает и испытывает человек. Мало сказать, что младенец невинен, (ни в чем не виновен и камень). Младенец обладает положительной невинностью, в нем есть не только отсутствие греха, но и присутствие святости. Понимающий человеческую природу не может смотреть на младенца без слез, без "переполненного сердца" (Гете).

Откуда же это странное волнение в нас? Глядя на дитя, считал Розанов, мы и в себе как будто пробуждаем видение "миров иных", только что оставленных этим человечком, свежесть, яркость и святость этих миров. Младенец — это "выявленная мысль Божия". Около младенца всякая взрослая добродетель является ограниченной, почти ничтожной, и человек, чем дальше отходит от момента рождения, тем больше "темнеет". В раннем детстве почти все дети обладают гениальными способностями: поражают их память, непосредственная яркость к свежести восприятия, удивительное чутье по отношению к окружающим людям. Это все как бы дано ребенку от рождения. Его изначальная одаренность действительно представляется даром свыше, а потом ее уже невозможно специально удержать никаким воспитанием и обучением. В сиянии младенца есть глубинная святость, словно влага, еще не сбегавшая с его ресниц. Став взрослыми, люди вспоминают свое гениальное детство, свою память, свои способности к языкам и спрашивают себя: было ли это? Ведь взрослому человеку так трудно выучить хотя бы один иностранный язык, так трудно "расшевелить" свое воображение, так быстро все забывается и совершенно не верится, что когда-то в детстве мы все были гениями, по крайней мере в наших задатках.

Ф. Ницше считал, что человек вообще еще не возник, в массе своей он еще остается супершимпанзе. Именно "супер", потому что в сравнении с обезьяной он более умный, более хитрый, более ловкий, но все равно — обезьяна. Как и русские мыслители, Ницше полагал, что теория Дарвина не подтверждается никакими серьезными фактами. Естественный отбор действительно способствует выживанию, но отнюдь не самых лучших и самых значительных особей. В результате естественного отбора никакого прогресса не происходит. Все яркое, красивое, талантливое вызывает зависть или даже ненависть и погибает — это особенно характерно для общества, но и в природе творится то же самое. Потомство дают лишь серые, невзрачные индивидуумы. У гениальных людей вообще редко бывают дети. Яркие люди, сильные и смелые, всегда идут вперед, не боятся рисковать жизнью и потому чаще всего рано сходят со сцены истории.

Единственными представителями истинной человечности являются, согласно Ницше, лишь философы, художники и святые. Только им удалось вырваться из животного мира и жить целиком

человеческими интересами. Расстояние между обычным человеком (супершимпанзе) и обезьяной гораздо меньше, чем между ним же и истинным человеком. Здесь наблюдаются уже качественные различия, тогда как в первом случае только количественные. Но Ницше говорил о философах или художниках, конечно, не в профессиональном плане. Философ у Ницше — это тот, кто живет философски, обдумывает свою жизнь, предвидит последствия всех своих поступков, сам выбирает свой жизненный путь, не оглядываясь на стандарты и стереотипы. Так же и художник — это не только артист или писатель, это человек, который все, что бы он ни делал, делает мастерски, все у него получается добротнo и красиво. Ну а святой — это по определению человек, ибо он совершенно избавился от страстей, жадности, эгоизма, полон любви и сострадания к любому человеку.

К сожалению, большинство людей — это слишком люди, слишком заземленные, слишком погруженные в свои мелочные дела и заботы, в то время как они должны, согласно Ницше, стремиться к сверхчеловеческому, к тем сверхчеловеческим (значит, не животным) качествам, которыми обладают философы или святые. Такие люди чаще всего похожи на обломки ценнейших художественных эскизов, где все взывает: придите, помогите, завершите, соедините! Они как бы еще не произошли и существуют как истинные люди только потенциально.

Но каким образом жизнь отдельного человека может иметь высшую ценность и глубочайшее значение? При каких условиях она менее всего растрачивается даром? Надо, считал Ницше, чтобы человек смотрел на себя как на неудавшееся произведение природы, но вместе с тем как на свидетельство величайших намерений этой художницы. Каждый должен сказать себе: на этот раз ей не удалось, но я буду стараться, чтобы когда-нибудь у нее это получилось. Я буду работать над воспитанием в себе философа, художника или святого.

Метафизика человеческого бытия

У человека, как свидетельствуют любая философия или религия, есть две жизни: одна, в которой мы живем, подобно заведенным автоматам, приспособляясь к окружающему миру и обществу; и

вторая, в которую мы впадаем в редкие минуты или дни своего бытия, когда творим, любим, делаем добро. С точки зрения философии, последняя и есть истинная жизнь: здесь мы радуемся, волнуемся, глубоко переживаем, здесь мы живем полностью в бодрствующем состоянии. Однако все эти вещи: добро, любовь, красота, ум, совесть, честь — являются сверхъестественными, потому что не имеют никаких естественных причин.

Нельзя спросить человека, почему он сделал добро (ибо если есть причина, то нет доброго поступка: "я спас человека, потому что он богатый и меня отблагодарит"), нельзя спросить о том, почему, по какой причине он любит другого человека (ибо если есть причина, то нет любви: "я люблю ее, потому что она красивая", но ведь есть тысячи более красивых).

Добро, как и любовь, не нуждается в объяснении, а зло нуждается в объяснении, любой наш нехороший поступок надо объяснять и оправдывать. Мы всегда ищем причины только для бесчестия, для измены, для зла. Но если злые поступки мы часто совершаем автоматически, (так же, как автоматически в голову приходит только глупость, а чтобы пришла умная мысль, надо сильно постараться), то добро, честь, любовь, ум сами по себе не случаются, не совершаются в автоматическом режиме.

Как писал философ М.К. Мамардашвили, все эти вещи живут в той мере, в какой возобновляются человеческим усилием, живут только на волне этого усилия. Вообще ничто человеческое не может само по себе пребывать, а должно постоянно возобновляться. Даже закон нельзя установить, а потом забыть и надеяться, что он может действовать. На самом деле его действие покоится целиком на существовании достаточно большого числа людей, которые его понимают, нуждаются в нем как неотъемлемом элементе своего существования и готовы идти на смерть для того, чтобы закон был. Никакой свободы не будет, если нет людей, которым она нужна и которые готовы за нее драться.

Мераб Константинович Мамардашвили (1930–1990) — российский Сократ. Очень не любил писать, при жизни вышло только три книги. Постоянно выступал с циклами лекций по актуальным проблемам философии в Московском государственном университете (МГУ), во ВГИКе, в Институте психологии. На них в 60–80 годах

сходилась вся интеллектуальная Москва. Лекции он читал спокойно и деловито, попыхивая трубкой, от самого его облика веяло подлинной философской мудростью.

Мамардашвили выступал с лекциями во многих университетах мира, причем всегда на языке страны, был знаком со многими выдающимися мыслителями Запада. В эпоху гонений на инакомыслящих он никогда не боялся говорить о том, что думает, и был образцом честности и искренности в мышлении. Умер в "накопителе" московского аэропорта, отправляясь в Тбилиси.

В настоящее время готовится объемное собрание его сочинений, и разные издательства с удовольствием выпускают отдельные его работы: "Картезианские размышления", "Лекции о Прусте", "Как я понимаю философию", "Необходимость себя".

Сам человек не существует как какая-то данность, как предмет, как стол или стул, человека вообще нет как чего-то неизменного, постоянного, наличного, человек — это стремление быть человеком. Нет стремления — нет человека.

В то же время в человеке, даже пребывающем в другом, напряженном режиме бытия — в любви, творчестве, не прекращаются натуральные процессы, сам он продолжает жить в этом мире, заниматься обыденными и повседневными вещами. И в этом смысле человек распят, по выражению Мамардашвили, между двумя мирами. Эта распятость предполагает напряжение, и очевидно, что если есть человек, то есть некоторое напряженное держание в себе двух миров, напряженное усилие держать, будучи природным существом, что-то неприродное, искусственное, покоящееся на весьма хрупких основаниях. Хрупких потому, что искусственные основания человека никогда целиком не реализуются в этом естественном мире: в нем нет в чистом виде ни совести, ни добра, ни красоты. И тем не менее вся жизнь человека сопряжена с этими основаниями. Но быть абсолютно добрым бесконечная задача, так же как быть абсолютно мудрым — бесконечная задача. А человек конечен. Ему жизни не хватит на достижение этих совершенств, и все же он к этому стремится. Стремиться к тому, на что не хватит жизни, — это и есть человеческое предназначение. Это стремление и есть то, что можно назвать бессмертной душой.

Назначение человека в том, чтобы оставить свой след, чтобы его дела и мысли вошли необходимой частью в состав этого мира. Для меня это возможно только в том случае, если я живу своей жизнью. Потому что в мире уже все сказано, все сделано, все написано, в этом мире нет для меня места, остается только повторять то, что уже было, как и делает большинство людей, не выполняя своего предназначения. Жить своей жизнью — значит найти то место, которое оставлено для меня. Я должен все понять сам, как будто до меня этого никто не понимал. От того, как я пойму, что я увидел или узнал, зависят мои дальнейшие отношения с миром. Нет знаний вообще, абстрактных знаний, они всегда должны быть кем-то поняты, прогресс знаний в том, что другой понял иначе. Когда я пытаюсь понять, найти свою уникальную позицию, свое место, то я начинаю жить своей жизнью и в то же время жизнью мира. Можно сказать, что в этом случае мир сам себя понимает. Это происходит, когда я усиливаюсь мыслить, вырываюсь из замкнутого круга чужих знаний, стереотипов, предрассудков, когда я раздвигаю слипшиеся глыбы мира, чтобы встать на свое место, которое можно занять только своим собственным пониманием. В этом смысле мое понимание — это необходимая составная часть мира.

Проблема Я

Люди в одной стране, одном обществе живут в более или менее одинаковых условиях — в условиях одной культуры, одних нравов и обычаев, одного языка, но люди все равно все разные, непохожие друг на друга. Даже в одной семье дети вырастают разными, хотя воспитываются в одинаковых условиях.

Что делает всех людей разными, неповторимыми и уникальными?

Во-первых, особенности психического склада: темперамент, скорость психических реакций, сообразительность. Все это дается человеку по наследству.

Во-вторых, опыт детства и воспоминания о детстве. У каждого человека свой опыт детства, свои переживания, каждому по-своему открывался мир, каждый по-своему переживал детские страхи, неудачи или радости. Опыт детства накладывает отпечаток на всю

дальнейшую жизнь человека. Возможно, все наши таланты и способности заложены в родительской (прежде всего материнской) любви. Ребенок, который с детства чувствует эту любовь, живет в атмосфере любви, всю свою жизнь, словно броней, защищен от невзгод и напастей. У него, как правило, все получается в жизни, он талантлив или обладает многими незаурядными способностями. Наоборот, тот, кто вырос без любви, в холодной и суровой атмосфере равнодушия, всю жизнь чувствует себя одиноким, даже если окружен семьей или родственниками, у него все в жизни складывается трудно и тяжело. Воспоминания детства сопровождают человека до самой смерти, и с годами, что интересно, не только не тускнеют, но становятся ярче. Старые люди с трудом вспоминают, что с ними было вчера, но до мельчайших подробностей помнят свое детство с самых ранних дней.

В-третьих, особенности индивидуальной биографии: каждый проживает свою жизнь, и все, что с ним случается, и то, как он к этому относится, совершенно не похоже на жизнь других людей.

В-четвертых, противоречивость жизненных ролей. У каждого в жизни одновременно несколько ролей, которые он "играет". Например, студент, когда разговаривает с преподавателями, и особенно с ректором, — это один человек, внимательный, почтительный, глаза его так и светятся знанием и усердием. Но стоит ему выйти на улицу, где его ждут друзья, он — совершенно другой. Третьим человеком он становится дома, с родителями. Это не значит, что он всякий раз притворяется — у человека много лиц, вернее, много сторон его личности, много ролей. Часто эти роли даже противоречат друг другу и тем не менее образуют единый комплекс его личности, совершенно своеобразный.

Все эти четыре момента делают каждого человека как личность неповторимым и уникальным. И эта уникальность выражается в понятии Я. Я у человека появляется с трех-четырех лет, когда он начинает понимать, что есть Я, а есть другие люди. До этого почти все дети говорят о себе в третьем лице. К 10–12 годам складывается образ Я. У каждого человека есть образ самого себя, сумма представлений о самом себе, каким он сам себя видит, и этот образ человек проносит через всю жизнь, немного его исправляя и дополняя. Это, как правило, довольно симпатичный образ — каждый нормальный человек считает

себя более или менее интересным, умным, способным, честным, добрым и т. п.

Самая страшная трагедия человеческой жизни — распадение образа, когда человек убеждается, соглашается, что он не добрый, не умный, что он, например, дурак или подлец. Как правило, жизнь после этого кажется конченной, в этом случае человек может даже убить себя.

Существуют механизмы защиты Я, которые действуют бессознательно, сохраняя личность от разрушения. Например:

— механизм вытеснения. Человек испытывает большое горе или столкнулся с чем-то настолько страшным, что его психика может не выдержать и разрушиться, срабатывает механизм, и человек либо теряет сознание, либо вдруг забывает о постигшем его несчастье;

— механизм инверсии, переворачивающий импульс на прямо противоположный. Так, у мальчиков в 12–13 лет просыпается половое чувство, им начинают нравиться девочки, но ребенок не может это осознать, психика может быть травмирована, и она переворачивает все отношения: мальчики начинают считать девочек своими первыми врагами и воюют с ними — дерутся, толкают, выбивают портфель из рук.

— механизм переориентации. Психика бессознательно переключает эмоции с одного объекта на другой, более доступный. У школьника большие неприятности в классе, и, придя домой расстроенным, он вымещает свое раздражение на младшем брате или на любимой собаке. В некоторых странах по советам психологов в каждом цехе на заводе оборудуют комнату, в которой стоят чучела мастера, начальника цеха: на них можно выместить свое раздражение.

И еще целый ряд механизмов имеет психика, защищающая свою целостность и гармоничность, чтобы человек не чувствовал себя в разладе с миром и окружающими.

Можно сказать, что у человека два Я — внешнее и внутреннее. Внешнее Я знакомится с людьми, учится в университете, набирается знаний, делает какие-то дела и совершает поступки. Внешнее Я — это совокупность знаний, правил действия, поведения, приемов мышления.

Внутреннее Я — это интимное, скрытое ядро личности, это все наши мечты и надежды, воспоминания о первой любви и первой весне, все наши страсти, желания, которые мы прячем глубоко в душе. Это

то, о чем нельзя рассказать другому, передать в виде слов или знаков. Человек часто сам не знает, что в нем заложено. Р. Декарт говорил, что тот, кто сможет все рассказать о себе, тот опишет всю Вселенную. Но попробуй Расскажи. Для простого смертного это вещь невозможная. Для этого нужен талант. Любой роман, любая картина или симфония — это рассказ художника о себе. Внутреннее Я и делает нас личностью, без него мы только мыслящие машины.

Попытки классификации человека

Ученые, философы издавна замечали, что каждый человек относится по преимуществу к какому-нибудь типу личности, и всех людей можно разделить, конечно, весьма условно, на различные типы. Например, замечено, что любой человек, перед тем как ответить на какой-нибудь важный вопрос, сначала посмотрит или налево или направо и потом ответит. Следовательно, всех людей можно делить по такому признаку — на тех, кто смотрят налево перед ответом, и на тех — кто направо. Но это, конечно, шутка.

Первым серьезную попытку классификации личностей предпринял греческий врач Клавдий Гален, живший во II в. н. э. Исследуя человеческие характеры, он пришел к выводу, что по своему темпераменту все люди делятся на четыре типа: холерики, сангвиники, флегматики и меланхолики. Любого человека можно отнести к тому или другому типу.

Холерик — человек легко возбудимый, нервный, остро переживающий все, что с ним случается. Меланхолик всегда печален, угрюм, считает, что мир к нему несправедлив. Типичный меланхолик — ослик Иа-Иа. Флегматик — человек равнодушный ко всему, что случается вокруг, погружен в себя, апатичен, как древний стоик, и ни во что хорошее не верит. Сангвиник — наиболее уравновешенный психический тип. В нем все соразмерно — и печаль, и радость, и апатия, и меланхолия. Конечно, в чистом виде не бывает ни флегматиков, ни меланхоликов, но по преимуществу любой человек тяготеет к какому-нибудь одному типу.

Не менее интересный пример классификации личностей дает американский психолог Л. Шелдон. Он делит всех людей на три типа:

мозговой (церебротоник), мускульный (соматоник) и желудочный (висцератоник). Мозговой тип — это человек, живущий исключительно головой, интеллектом. В детстве это хилый, физически неразвитый ребенок, в школе отличник, все время решает какие-нибудь головоломные задачи, замкнутый, стеснительный, но гордый своими достижениями.

Для мускульного типа главное — его тело. Он все время занимается спортом, тренируется, плохо учится, списывает задачки у мозгового приятеля и за это покровительствует ему.

Наконец, для желудочного типа главное — еда. Он постоянно думает о еде, у него в портфеле пирожки или бутерброды и замасленные тетради. Став взрослым, он готовит пищу сам, жене не доверяет. Он гурман и знает тысячи рецептов приготовления всяких блюд. Каждый человек в себе или в своих знакомых может увидеть склонность к тому или иному типу.

Русский физиолог И. Павлов делил всех людей на два типа: научный и художественный. Первый — человек замкнутый, необщительный, погруженный в себя, трудно знакомится с новыми людьми. Художественный тип — полная противоположность научному: живой, общительный, яркий, эмоциональный, он друг всем, и все ему друзья.

Первый тип чаще всего встречается в среде ученых, а второй — в среде художников, артистов, хотя в любом человеке, чем бы он ни занимался, можно найти черты одного или другого типа. Но в целом это тоже довольно бедное и упрощенное деление.

Более серьезное и детальное обоснование деления людей на разные психологические типы дал знаменитый швейцарский психиатр К. Юнг. Одна из его книг так и называется "Психологические типы". Все люди, по мнению Юнга, делятся на две группы: экстраверты и интроверты. Причем, это различие возникает очень рано, настолько рано, что, возможно, имеет наследственный характер. Экстраверт — это человек, ориентированный во вне, в мир, это открытый тип; интроверт ориентирован внутрь себя, это тип замкнутого, закрытого человека.

Ребенок-экстраверт очень рано приспосабливается к окружающей среде, он не боится никаких вещей и предметов, любит играть с ними и через это быстро обучается. Для него характерны бесстрашие,

склонность к риску, его привлекает все неведомое и неизвестное. В то же время он ни над чем серьезно не задумывается и не любит одиночества.

Экстраверт характеризуется отзывчивостью и интересом ко всем внешним событиям: кричит кто-нибудь во дворе или идет где-нибудь в мире война — он полностью этим поглощен. Он способен выносить суматоху и шум любого рода, поскольку находит в этом удовольствие. Он все время хочет быть в центре внимания и даже согласен изображать из себя шута, над которым смеется весь класс, лишь бы не остаться в тени. Он заводит много друзей и знакомых без особого разбора. Всегда любит быть рядом с каким-нибудь известным человеком, чтобы продемонстрировать себя. У него нет секретов, он не может их хранить долго, поскольку всем делится с другими. Он живет в других и для других и боится любых размышлений о себе.

Интроверт с самого детства задумчив, застенчив, боится всего неизвестного, внешние влияния обычно воспринимает с сильным сопротивлением. Ребенок-интроверт желает все делать по-своему и не подчиняется правилам, которые не может понять. Его реальный мир — внутренний. Он держится в отдалении от внешних событий, ему не по себе, когда он оказывается среди множества людей, в больших компаниях он чувствует себя одиноким и потерянным.

Такой человек обычно выглядит неловким, неуклюжим, зачастую нарочито сдержанным. Поскольку он мрачно недоступен, на него часто обижаются. В его картине мира мало розовых красок, он сверхкритичен и в любом супе обнаружит волос. Для него сущее удовольствие — размышлять о себе самом. Его собственный мир — безопасная гавань, заботливо опекаемый и отгороженный сад, закрытый для публики и спрятанный от посторонних глаз. Тем не менее он часто добивается больших успехов в науке, если сумеет преодолеть свои комплексы^[181].

Основные характеристики человека

Философы все время сталкивались с невозможностью определения человека, хотя всегда были попытки дать таковое. "Человек разумный" (homo sapiens), "человек делающий" (homo faber),

"человек играющий" (homo ludens), Маркс говорил о человеке как о животном, производящем орудия труда, Гегель — как о млекопитающем с мягкой мочкой уха (в шутку, конечно), Ницше считал, что человек — это животное, умеющее обещать и т. д. и т. п.

Видимо, человека нельзя определить однозначно и окончательно, слишком он многогранный, разносторонний в своих мыслях, делах и свершениях и ни одно из его многочисленных свойств не является главным и решающим для его понимания. Определить его можно только отрицательно, через такие качества, которые несут в себе отрицание: несводимость, непредопределенность, незаменимость, неповторимость, невыразимость. Эти пять "не" свидетельствуют не об ограниченности или ущербности человеческой природы, а об ее исключительном характере, особом месте человека среди других предметов или явлений окружающего мира.

Несводимость

Выше уже говорилось о том, что человек несводим к своему биологическому виду: вырастет среди волков — станет волком, среди обезьян — обезьяной. Но, в отличие от животного, он не привязан ни к климату, ни к пище — может жить почти в любом климате, любых географических условиях, приспосабливается к любой пище.

В случае с человеком можно говорить об абсолютной несводимости. Он никогда не совпадает ни с одной своей телесной или психологической особенностью, ни с профессией, ни с работой, ни с делом. Ни в одной вещи, которую он создает, он не выражает себя полностью, он всегда выше, значительнее любого своего дела и свершения. Если он отождествил себя со своей профессией — он уже не человек в полном смысле слова. Его уже можно называть через дефис: человек-токарь, человек-банкир, человек-депутат. Всем известен роман-антиутопия О. Хаксли "Прекрасный новый мир", в котором, в частности, описывается, как в будущем людей будут выращивать в лаборатории, в пробирках, заранее программируя их особенности, выводя их будущую породу. Может быть, наука в будущем и достигнет такого уровня, когда можно будет выводить

определенную породу из человеческого материала, но только это будут уже не люди, а человекообразные роботы.

Сущностью человека является ничто. Он ничто в сравнении со всеми другими видами жизни, окостеневшими в строгих и неизменных формах. Ни крокодил, ни обезьяна не могут быть другими — они уже миллионы лет не меняются, застыли в данной им природой форме и всегда делают одно и то же. Человек всегда меняется, всегда преодолевает свое сегодняшнее состояние. Он ничто, которое не есть что-то (законченное и ограниченное), а есть условие всякого что-то, которое позволяет ему быть кем угодно, не совпадая ни с одной воплотившейся формой. Его ничто — это признак его универсальности, возможность свободы. Для обозначения сути человека нет другого слова, кроме ничто, так как все положительные определения ограничивают его.

Непредопределенность

Человек никогда не бывает абсолютно свободным. Он постоянно зависит от тысячи факторов, обуславливающих его поведение, отношение к окружающим: от наследственности, климата, культуры, государственного строя, зарплаты, семьи и т. д. и т. п. Пересечение этих зависимостей создает такой водоворот случайностей, предугадать которые просто невозможно. Человек может рассчитать движение планет на сотни лет вперед, но не знает, что с ним будет завтра. В результате этого незнания он часто бессилен предотвратить многие события своей жизни.

Мы зависим от многих вещей внешне, но мы не должны ни от чего зависеть внутренне. Мало ли причин влияет на меня, но если я живу, потому что решил так жить, то я — главная причина моей жизни, а не внешние обстоятельства.

В философии существует понятие "собранный человек", собранный не в психологическом, а в философском смысле. Собранный человек не имеет "хвостов", т. е. это человек мудрый в житейском смысле. Обычно у человека много выставленных наружу хвостов: богатство — это хвост, ибо у богатого все мысли только о том, как его сохранить или приумножить; высокий пост — это хвост:

чем выше, тем дольше падать вниз, тем больше вокруг зависти или ненависти, глупость — это хвост: всегда можно попасть впросак, что-то сделав и при этом не подумав о последствиях. Но у человека мудрого таких хвостов нет. Что бы ни случилось в мире — государственный переворот, финансовый кризис, еще какие-нибудь социальные катаклизмы — это его никак серьезно не коснется, он может этих потрясений даже не заметить. Недаром в древнеиндийском эпосе "Бхагавадгита" говорится: "Кто не собран, не может правильно мыслить, у него нет творческой силы. У кого нет творческой силы нет мира, а если нет мира, откуда быть счастьем?"

Незаменимость и неповторимость

Незаменимость человека прежде всего выражается в том, что он должен найти свое дело, ради которого он пришел в мир. У каждого человека есть такое дело, которое, кроме него, никто не сделает. А если и он не сделает, то во Вселенной так и будет пустое место, дыра, не заполненная чьим-либо трудом, усилием. Это дело может быть любым — от открытия новых физических законов до вбивания гвоздя. Вбивать гвоздь, писал Г. Торо, надо так прочно, чтобы, и проснувшись среди ночи, можно было думать о своей работе с удовольствием, чтобы не стыдно было за работой взывать к Музе. Тогда и только тогда Бог тебе поможет. Каждый вбитый гвоздь должен быть заклепкой в машине Вселенной, и в этом должна быть и твоя доля.

Вся проблема в том, чтобы найти такое дело, такое место, встав на которое, можно занять свою уникальную, неповторимую позицию. Если человек не пытается найти свое место, значит, он занимает чужое, повторяет уже известные мысли и делает дела, которые могут делать многие. И тогда он не отвечает своему человеческому назначению, потому что человеческое назначение заключается в том, чтобы оставить свой след на земле, свою заклепку в машине Вселенной.

Ведь все мысли, все идеи и все дела были когда-то кем-то впервые высказаны, впервые сделаны. И эти, впервые сделавшие или выдумавшие, принимали участие в творении мира, благодаря им мир продолжается. Но если я не буду продолжать его существование своим

оригинальным незаменимым делом, своей собственной незаменимой позицией — мир может кончиться. Если все будут повторять чужие дела и чужие мысли, не тратя собственного сердца, собственной крови, не пытаясь участвовать в творении мира, то он рухнет.

Ф. Ницше считал, что христианство — это сказки, выдумки, ерунда, в той мере, в какой это не вырастает из души каждого. Вера в Христа не имеет никакого значения, если ты не породил заново образ Христа в своем сердце. Вся цивилизация построена на песке, поскольку не воссоздается оригинальными и неповторимыми усилиями каждого человека. Все это, по Ницше, рухнет, поскольку ни на чем не основано, т. е. не порождено каждым внутри себя. А устойчиво только то, что порождено каждым. Или порождено заново. Следовательно, незаменимость, — это фундаментальное качество человеческого существования, на котором и благодаря которому держится весь мир, создаваемый человеком.

Точно так же и неповторимость является фундаментальной характеристикой человека. Каждый человек уникален и неповторим. Это особенно хорошо видно на примере великих людей. Если бы Наполеон погиб в самом начале своей военной карьеры в 1796 г. на Аркольском мосту, то история Франции наверняка была бы иной, Наполеон своим неповторимым военным и политическим гением существенно изменил облик Франции и даже характер французского народа. И никто в те десятилетия не смог бы сделать ничего подобного.

Никто не написал бы за Шекспира его пьес и сонетов, никто вместо Пушкина не создал бы "Евгения Онегина" или "Бориса Годунова". Но точно так же любой человек, хотя он и не создал ничего великого в культуре или политике, может сказать о своей жизни: "Я чувствовал и переживал так, как никто еще не переживал и не чувствовал, и мои переживания, мое понимание мира так же дополняют Вселенную как переживания Шекспира или Пушкина, без них мир бы был беднее, был бы незавершенным". И он будет прав, потому что каждый, если он живой человек, а не запрограммированный робот, по-своему любит, по-своему чувствует, по-своему переживает и надеется.

Любая жизнь достойна, пусть внешне незаметная и неинтересная, если человек проживает ее как свою жизнь, никого не копирует,

ничему не подражает, а просто живет самобытно, живет, как сказал бы М. Хайдеггер, в стихии своей четырехугольности, живет поэтически: сохраняя для себя землю, небо, божественное и смертное. Живущие таким образом разворачивают себя четырехкратно — в спасении земли, восприятии неба, провождении смертного и ожидании божественного.

Невыразимость

Объяснить нечто можно лишь через другое — свет через длину волны, звук — через частоту колебаний. Но как объяснить что такое человек? Поскольку он не сводим ни к чему — ни к вещам, ни к теориям, ни к идеям, ни к нервным или физическим процессам, то объяснить, выразить его через другое невозможно. Человека нельзя изучать объективно как некий внешний предмет. Изучить, познать что-либо объективно можно, лишь развернув его в пространстве, вывернув наизнанку. Понятно, что с человеком этого проделать нельзя.

Существуют всевозможные тесты, определяющие характер и склонности человека и кажется, что так можно что-нибудь о человеке узнать. Но только при условии, что он будет отвечать на вопросы честно и искренне. А если он будет валять дурака, нарочно говорить в ответ на вопросы всякие глупости, фантазировать?

Человека можно познать и описать только косвенно, прежде всего по продуктам его творчества. Выше уже говорилось, что если писатель пытается рассказать о себе, то получается художественное произведение, так же как музыка любого композитора — попытка такого рассказа. Человек хочет выразить себя самого, свою сущность, но поскольку она не сводима ни к словам, ни к нотам, ни к картинам, то никогда полного выражения не получается. Человек пытается познать себя, движется вглубь себя, а это движение по вертикали всегда откладывается на плоскости в виде книги, картины или теории.

Нам очень много известно о человеке благодаря науке, философии, искусству, но он все равно продолжает оставаться для нас непостижимой тайной. Не загадкой, которую мы в конце концов разгадаем, а "явственной тайной", по выражению Гете. Мы знаем, как на биохимическом уровне зарождается жизнь, как устроена клетка, как связаны белок и нуклеиновые кислоты, но зарождение жизни,

появление нового человека всегда непостижимое чудо. Оно не сводится ни к белку, ни к нуклеиновым кислотам. Мы знаем, как работает мозг, с какой скоростью от клетки к клетке мозга идут электрохимические реакции, но не знаем, и, видимо, никогда не узнаем, как приходит в голову мысль. Если бы знали, то были бы гениями.

Любая самая точная и самая тонкая теория, изучающая человека как вещь, как организм, как функцию, так же соответствует его сущности, как, по словам Гете, "хорошо сколоченный крест соответствует живому телу, на нем распинаемому".

Познание самих себя, разгадывание этой вечной загадки и составляет основное содержание человеческой истории и культуры. Если мы эту загадку разгадаем, то вся наша история закончится. Не будет больше смысла продолжать ее дальше.

Категории человеческого бытия

Основные категории бытия человека, определяющие его жизнь — это прежде всего свобода, поиски смысла жизни, творчество, любовь, счастье, вера, смерть. Творчество, любовь, смысл жизни рассматриваются в других главах учебника. Здесь мы рассмотрим остальные категории, не менее ярко выражающие смысл человеческого бытия.

Счастье

Ф. Ницше считал, что мудрый человек не обязан быть счастливым: если человек знает, зачем он живет, ему не важно, как он живет. Но большинству людей, особенно в юном возрасте, такие рассуждения покажутся чересчур суровыми, чересчур пессимистичными. Как это нет счастья, когда каждый день приносит столько радости? А сколько таких радостей, сколько счастья нас ожидает впереди!

Никто, конечно, не знает точно, что такое счастье, и разные люди понимают его по-разному. Наиболее распространенная точка зрения

подменяет счастье удовольствием. Удовольствие — это имитация счастья. Самым крайним видом такого иллюзорного счастья является наркотическое опьянение: человек полностью отрешен от мира, полностью растворен в чистом удовольствии, он абсолютно счастлив и доволен, и больше ничего ему в данный момент не нужно. Правда, потом наступит очень тяжелое похмелье, человека ждут тяжкие страдания, но сейчас он об этом не думает.

Многие отождествляют счастье с полным удовлетворением своих потребностей: у них все есть, они богато живут, им легко доступны физические и духовные удовольствия — что еще надо для счастья? Есть старая древнегреческая легенда, в которой повествуется, как богатый царь Крез спросил мудреца Солона, видел ли когда-нибудь Солон счастливого человека. На что Солон ответил, что никогда не видел и вообще видеть счастливого человека нельзя. "Но ведь я перед тобой, — возмутился Крез, — самый счастливый, потому что я самый богатый". Но Солон ответил, что об этом еще рано судить, так как Крез еще жив. Действительно, вскоре на Креза напали враги, разгромили и разграбили его государство и убили его самого. Греки считали, что лишь смерть придает жизни законченный вид. Жизнь должна завершиться, и тогда можно ответить, счастлив ли человек. А пока она продолжается, сказать этого нельзя.

Некоторые люди связывают свое представление о счастье с карьерой, прежде всего с политической: им кажется, что настоящее счастье — иметь власть, управлять другими людьми, все время быть на виду, слушать крики одобрения. Но, как показывает жизнь, политические деятели редко бывают счастливы — власть быстро развращает и опустошает человека.

Ни забвение, ни наслаждение, ни удовлетворение всех потребностей, ни власть не приносят, видимо, настоящего счастья, они дают лишь имитацию счастливой жизни, после которой быстро наступает пресыщение и разочарование. Мудрецы считали, что единственно возможный вид счастья — это жизнь в согласии с самим собой, без страха, без напрасных надежд и мечтаний, в спокойном и ясном видении проблем и невзгод. Счастье — это внутренняя умиротворенность, когда вместо страха и забот жизнь проникнута пониманием святости каждой прожитой минуты, святости и красоты окружающего мира, которые отражаются в его душе.

Счастье возможно только сейчас, в эту минуту, в настоящем. Но обычно мы никогда не задерживаемся в настоящем, — утверждал Б. Паскаль. Мы вспоминаем прошлое, мы предвкушаем будущее, словно хотим поторопить его слишком медленный шаг. Мы так неосмотрительны, что блуждаем по недоступным нам временам и вовсе не думаем о том единственном времени, которое нам принадлежит. Мы так легкомысленны, считал Паскаль, что мечтаем только о воображаемых временах и без рассуждений бежим от единственно существующего в действительности. Это потому, что настоящее обычно ранит нас. Мы его прячем с глаз долой, потому что оно нас удручает, а если оно нам приятно, то жалеем, что оно ускользает. Мы пытаемся удержать его в будущем и предполагаем распоряжаться такими вещами, которые отнюдь не в нашей власти, в том времени, до которого мы вовсе не обязательно доживем.

"Пусть каждый, — призывал он, — разберется в своих мыслях. Он увидит, что все они заняты прошлым или будущим. Мы почти не думаем о настоящем, а если и думаем, то лишь для того, чтобы в нем научиться получше управлять будущим. Настоящее никогда не бывает нашей целью. Таким образом, мы вообще никогда не живем, но лишь собираемся жить и постоянно надеемся на счастье, но никогда не добиваемся его, и это неизбежно"^[182].

Пока человек не нашел ничего святого в своей жизни, не почувствовал глубину, волнующую красоту настоящего мгновения, его жизнь поверхностна. Он может жениться, иметь детей, хороший дом и деньги, может быть умным и удачливым. Но его жизнь будет лишена того аромата мудрости и спокойствия, без которого все похоже на тень.

Вера

Вера, полагал русский философ С.Л. Франк, — это возможность сверхчувственного опыта. Но для очень большого числа людей такой опыт пустой звук. И даже люди, которым он доступен, часто не улавливают присущего ему сверхчувственного характера. Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что красота исчерпывается приятными эмоциями. Можно верить в Бога, но сомневаться в религиозном опыте, считать его иллюзией, чем-то

призрачным, что только пригрезилось. Ведь Бог не каменная стена, о которую можно, не заметив ее, разбить голову и в которой поэтому нельзя сомневаться. Он есть реальность незримая, открывающаяся только глубинам духа.

Вера есть воля открывать душу навстречу истине, прислушиваться к тихому, не всегда различимому голосу Божию, как мы иногда среди оглушающего шума прислушиваемся к доносящейся издалека тихой мелодии. Это воля, рассуждал Франк, заставляет нас пристально вглядываться в ту незримую и в этом смысле темную глубь нашей души, где тлеет "искорка", и в этой искорке увидеть луч, исходящий от самого солнца духовного бытия^[183].

Вера, полагал Франк, в своем первичном существовании есть не мысль, не убеждение в существовании трансцендентного личного Бога как такового, а некое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка. И это состояние духа определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости.

Жить в вере, таким образом, значит жить в постоянном напряжении всех своих сил, целиком жить в настоящем, жить сердцем, для которого любой предмет, любая внешняя данность открывается в ее несказанности, значительности, таинственной глубине. Вера — это горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам. Вера не есть ни идея, ни система идей. Она есть жизнь и источник жизни, самосознание, которое само испытывается и действует как живая и животворящая сила.

Люди без веры, писал русский мыслитель Лев Шестов, — это обладающие сознанием камни, они мыслят, говорят и действуют по законам их каменного сознания, они-то и создали то окружение, ту среду, в которой приходится жить всему человечеству, т. е. не только обладающим и не обладающим сознанием камням, но и живым людям. Бороться с большинством очень трудно, почти невозможно, особенно ввиду того, что камни более приспособлены к условиям земного существования и всегда легче выживают. Поэтому вера — всегда подвиг, всегда "безумие", которое только и может пробудить человека от оцепенения. Поэтому верующим душам предстоит великая и

последняя борьба, которой нет конца. Царство Божие берется силой. И в этой борьбе будет тебе дано по вере твоей, если ты веришь, что ты от Бога, то ты — от Бога, если веришь, что от обезьяны, то ты — от обезьяны.

Когда человек достигает внутреннего преображения, духовной просветленности через усилия веры, то ему открывается реальность, которая по своей очевидности, ошеломляющей силе красоты и мудрости так захватывает и потрясает его, что любые эмпирические факты существования, все радости и невзгоды повседневной жизни кажутся чем-то случайным и совершенно не важным. Состояние веры отличается от состояния повседневной озабоченности, как поэтическое вдохновение от физически тяжелого и бессмысленного труда.

Смерть

Смерть — важнейший фактор человеческого существования. Только взгляды в лицо смерти, мы начинаем любить жизнь. Если бы не было смерти, жизнь была бы бессмысленна. В древнегреческой мифологии самое страшное наказание, к которому боги могли приговорить человека — это бессмертие. Что может быть страшнее бессмертия, хотя в тысячах книг, романов, трактатов бессмертие преподносилось как главная мечта человечества. Представьте себе, что вы бессмертны: уже умерли все ваши родственники и друзья, дети и дети ваших детей, а вы все живете и живете, абсолютно одиноким и заброшенным в чужие, непонятные вам время и культуру.

В каждой культуре свое специфическое отношение к смерти. В Индии, как в древности, так и в наше время, умершего человека сжигают на костре, прах развеивают по ветру и от него ничего не остается. А в древнеегипетской цивилизации был настоящий культ мертвых — набальзамированные египетские императоры до сих пор лежат в европейских музеях. Европейские кладбища — это сложнейшая архитектура памятников, надгробий, склепов.

Смерть, как и рождение, формирует границы человеческой жизни. Все, что вне этих границ, для человека не существует. Смерть сопровождает человека с момента его рождения. Какое бы время его жизни мы ни взяли, человек всегда достаточно зрел для того, чтобы

умереть. Смерть представляет собой как бы тень человека, самую верную и привязчивую. Человек в этом смысле — самое несчастное из животных, поскольку знает заранее о своей будущей смерти. Но в то же время это дает огромное преимущество человеку, поскольку смерть организует человеческую жизнь, заставляет человека в краткие годы найти смысл и оправдать перед самим собой свое существование.

Смерть не конец, а венец жизни, она с самого начала присутствует в ней как упорядочивающий жизнь элемент. Но человек в обыденной жизни живет так, как будто он бессмертен. Он старается не думать о смерти, всячески отгоняет мысли о ней или же полагает, что смерть где-то очень далеко от него. Мудрецы же с древних времен говорили: "Помни о смерти!" Для чего нужно помнить о смерти? Разумеется не для того, чтобы отравлять себе жизнь и постоянно мучиться страхом. Помнить о смерти — значит каждый день жить так, как будто это последний день твоей жизни (ведь он и в самом деле может оказаться последним). Предполагается, что хоть в последний день дурной человек постарается прожить по-человечески: не лгать, не воровать, не убивать.

Смерть — фундаментальное свидетельство нашего "неодиночества". Мы всегда находимся под ее пристальным взглядом. Ощущая ее присутствие, ее реальность за каждым поворотом, мы не позволяем себе распускаться, поддерживая себя на уровне, превышающем тот, к которому склоняет нас наша животная природа. Разумеется, это тяжкая ноша. Осознание нашей смертности требует от нас немалого усилия.

Смерть предполагает высший уровень ответственности. Лишить человека смерти означает, помимо всего прочего, устранить этот уровень ответственности. Человек, будучи конечным существом, отличается от всех животных тем, что прилагает к своей конечности масштаб безусловного и бесконечного. Он должен жить так, говорит философия, как если бы впереди его ожидала вечность, только не в обыденном смысле, когда человек просто не думает о смерти, а в том смысле, что он брал и будет брать на себя задачи, для выполнения которых заведомо не хватит собственной жизни. В этом смысле творя, любя, делая добро, он прорывается в вечность, побеждает смерть.

Многие, бравшие на себя такие бесконечные задачи, остались жить в вечности, в прямом смысле этого слова. Сократ, Эпикур,

Ницше, Пушкин гораздо более живые, чем многие ныне здравствующие наши современники. К любому из них можно отнести слова В. Соловьева:

...Средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог,
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.

Для дополнительного чтения

Брюнинг В. Философская антропология // Западная философия (итоги тысячелетия). Екатеринбург, 1997.

Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Избранные труды. М., 1997.

Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

Глава 2. Философия культуры

Что означает понятие "культура"

Культура — одно из двух-трех самых сложных слов, имеющих в нашем практическом и научном обиходе.

Непосредственным предшественником его появления в различных европейских языках было латинское *cultura*, происходившее от *colere*. *Colere* имело множество значений: населять, культивировать, покровительствовать, поклоняться, почитать. Некоторые из значений постепенно отделялись, образуя самостоятельные термины. Так, значение "населять" через латинское *colonus* развилось в колонию. "Почитать", "поклоняться" через латинское *cultus* переработалось в культ. В английском языке слово первоначально имело смысл "развивать", "культивировать", хотя и с оттенком "служение", "почитание". В средневековом английском *culture* иногда прямо употреблялось как служение. В старофранцузском формой латинского *cultura* стало сначала *couture*, позже приобретшее совершенно самостоятельное значение ("от кутюр"), и лишь затем *culture*^[184].

Дальнейшая эволюция осуществлялась посредством перенесения представлений о культивировании с естественных процессов на человеческое развитие, причем агрикультурный, сельскохозяйственный смысл сохранялся. Так, Френсис Бэкон прямо говорил о "культуре и удобрении умов".

Два изменения в понимании слова "культура" нужно отметить особо. Первое: метафора становилась все более привычной, затем, наконец, такие термины, как культура ума, начали восприниматься прямо и непосредственно, а не как перенесение. И второе: все более широко распространенным становилось применение слова, относящегося к частным процессам, — развития и совершенствования вообще. Это означало универсализацию термина. Именно с этого и началась — на рубеже XVIII–XIX вв. — сложная современная история слова культура.

Тогда же сформировалось устойчивое значение термина цивилизация. В основе этого слова латинские термины *civis* — гражданин и *civilis* принадлежащий, относящийся к гражданину. Пройдя долгую эволюцию, оно стало выражать смысл исторического процесса и его достижений: очищение нравов, воцарение законности и социального порядка, т. е., в принципе, оно получило то же значение, что и слово культура. Тогда же во Франции и в Англии оно стало использоваться во множественном числе — стали говорить о цивилизациях.

Примерно те же процессы происходили, правда, с определенными задержками и в русском языке. Слово культура впервые зарегистрировано в Карманном словаре иностранных слов, изданным Н. Кирилловым в 1845 г.^[185] Уже в 60-е годы оно полноправно обосновывается в словарях русского языка, а в 80-е и далее получает широкое распространение, причем в том же богатстве значений, что и в западноевропейских языках. Культура, согласно В.И. Даля, это "обработка и уход, возделывание, возделка; образование, умственное и нравственное; говорят даже культивировать вместо обрабатывать, возделывать, образовывать"^[186].

Подобным же образом и цивилизация проникала в Россию вместе с соответствующими переводными книгами. Под цивилизацией (а иногда цивилизованность или *civility*) стали понимать общее состояние общества или даже уровень воспитания, поведения или манер конкретных персон, противопоставляемое дикости или варварству. Вместе с тем рост сравнительных исследований породил весьма расширенную и нечеткую трактовку этого понятия в таких сочетаниях, как западная цивилизация, российская цивилизация, индустриальная цивилизация, современная цивилизация и т. д.

Но вернемся к понятию "культура". Важный поворот в интерпретации этого термина произошел в Германии. Сначала понятия культура и цивилизация развивались там так же, как в других странах, но в конце XVIII в., прежде всего И.Г. Гердером, было сделано едва ли не решающее нововведение в истории изучения культуры: он заговорил не о культуре, а о культурах. Другим важным нововведением несколько более позднего времени стало характерное для Германии и редко встречающееся как в обыденной, так и в научной лексике прочих европейских языков противопоставление понятий "культура" и

"цивилизация"^[187]. О том, что это означало для видения культуры человечества и для философского осмысления культуры, речь пойдет ниже.

Если попробовать подвести итог лингвистического развития за эти несколько столетий, то можно выделить четыре основных смысловых составляющих слова культура в современных европейских языках:

1) абстрактное обозначение общего процесса интеллектуального, духовного, эстетического развития как человечества в целом, так и общественных групп и даже отдельных личностей;

2) обозначение состояния общества, основанного на праве, порядке, мягкости нравов и т. д.;

3) абстрактное указание на особенности способа существования или образа жизни, свойственных какому-то обществу, какой-то группе людей, какому-то историческому периоду;

4) абстрактное обозначение форм и продуктов интеллектуальной, и прежде всего художественной деятельности: музыка, литература, живопись, театр, кино и т. д.

Интерпретация культуры в истории философии шла в известном смысле параллельно изменениям этих "общекультурных" значений слова.

"По природе" и "по установлению"

Человек, живущий всю жизнь, с рождения до смерти, в собственной однородной культурной среде, может оказаться вообще не в состоянии понять, что он живет "в культуре", а тем более тематизировать, объективировать культуру как предмет исследования. Чтобы поставить вопрос об изучении того, что отличает мою жизнь и жизнь моих соплеменников, соотечественников, современников от жизни других больших групп людей прошлого и нынешнего времени, при всем кажущемся единообразии универсальных жизненных характеристик, таких, как рождение, взросление, смерть, властные отношения, семейные структуры и так далее, необходимо прежде всего столкнуться с этим другим, увидеть и пережить его воочию. Из такого

столкновения и переживания еще в античные времена зародилась философская интерпретация культуры.

Как информируют нас энциклопедические издания по истории философии, впервые эту проблематику осознали софисты, выдвинувшие антиномию природного и нравственного (понимаемого как культурное). Согласно софисту Гиппию, человеческие установления (обычаи, законы) "...насилуют нас часто вопреки природе"^[188].

Платон, в противоположность софистам, стремился гармонизировать оба начала. Он был уверен, что государство (город-государство, полис) есть критерий всех ценностей и единственно возможная форма общежития, что понятия индивида и гражданина совпадают, и что сущность человека — это его душа. Душа человека, считал Платон, состоит из трех частей: страсти, воли и разума. Соответственно и государство строится из трех классов. Низший класс состоит из людей, в душах которых преобладает страстная, "вожделеющая" часть. Это работники и торговцы. "Средний" класс — это воины, стражники. В них преобладает волевая часть души. Высший класс — это мудрецы, они же правители; рациональная часть преобладает в их душах. В результате социальная стратификация, как мы бы сказали сегодня, оказывается построенной на естественных основаниях. Общественное устройство справедливо "по природе", а не создается вопреки природе, по мнению софистов. Общественные обычаи и законы государства не "насилуют" человека, а выражают строение его души, свидетельствуя о высшей гармонии. Разумеется, культурфилософская интерпретация есть модернизация мысли Платона, сколько-нибудь систематических представлений о культуре тогда не существовало.

Киники, прежде всего Антисфен и Диоген Синопский, не восприняли предложенную Платоном идею гармонии природы и культуры, а, наоборот, развили линию софистов, доведя ее до логического вывода о необходимости возврата к природе и простоте изначальных человеческих отношений. Таким образом, отмечает Ю.Н. Давыдов, они выступили в качестве первых на европейском континенте критиков культуры^[189]. Впоследствии именно на подобного рода критике "испорченности" и "искусственности"

общественного состояния человека основал свои рассуждения Ж.-Ж. Руссо.

В христианстве, прежде всего у Фомы Аквинского, вместо характерной для античной мудрости антиномии культуры и природы возникла антиномия культуры и Бога. Возрожденческий гуманизм создал как бы предпосылки для реставрации свойственной античности культурфилософской постановки вопросов, но в подлинном своем виде философия культуры возрождается (или, лучше сказать, возникает) в XVII в., в трудах Дж. Вико в Италии, Руссо во Франции и особенно Гердера в Германии. Этих выдающихся мыслителей можно считать подлинными основоположниками философии культуры.

Джамбатиста (Джованни Батиста) Вико родился 23 июня 1668 г. в Неаполе и умер там же в возрасте 76 лет. Внешних событий в его жизни было немного. Он изучал право, историю, филологию и философию в университете Неаполя, а в 1697 г. стал там же профессором риторики. За 10 лет до смерти был возведен в ранг официального историографа короля неаполитанского. Но его сочинения совершили подлинную революцию в царстве духа. Он открыл новые пути в философии культуры, философии истории, заложил основы сравнительного исследования мифов и психологии народов. Его "Новая наука о природе наций" до сих пор остается источником вдохновения для историков и философов.

Вико соединил культуру с историей; после него стало невозможно рассматривать философию культуры в отрыве от философии истории. Если для греков было характерно абстрактное противопоставление природы и культуры (человеческих установлений — законов, обычаев), то Вико пришел к выводу о том, что человеческие установления — законы, обычаи — сами постепенно изменяют человеческую природу. Например, институт брака научил современного человека удовлетворять свои страсти иначе, чем это делает дикарь, в результате чего природа человека обогатилась новым чувством — любовью, опытом новых эмоциональных состояний. Это чувство порождает другие чувства, например, чувство собственности, которое, в свою очередь, становится основой новых установлений — обычаев, законов, социальных институтов. Все это означало, что культура имеет историю, она не природна и не является точным оттиском божественного "плана", а создана и продолжает создаваться

людьми. Поэтому и познание культуры отличается от познания природы — оно есть познание того, что "человек создал сам", а не того, что создано Богом. Этот крайне важный для философии культуры мотив был развит впоследствии философами XIX и XX столетия.

Афоризм Ж.-Ж. Руссо "Человек рожден свободным, а повсюду он в оковах" ключ к пониманию соотношения природы и культуры, как оно понималось философами Просвещения. Руссо разделил все социальные неравенства на две группы: 1) природные неравенства; 2) неравенства, как он выражался "политического", а мы бы сказали культурного характера. Как писал мыслитель: "Я вижу в человеческом роде два неравенства: одно, которое я называю естественным или физическим, потому что оно установлено природою и состоит в различии возраста, здоровья, телесных сил и умственных или душевных качеств; другое, которое можно назвать неравенством условным или политическим, потому что оно зависит от некоторого рода соглашения и потому что оно устанавливается или, по меньшей мере, утверждается с согласия людей. Это последнее заключается в различных привилегиях, которыми некоторые пользуются за счет других: как то, что они более богаты, более почитаемы, более могущественны, чем другие, или даже заставляют их себе повиноваться"^[190].

Жан Жак Руссо родился 28 июля 1718 г. в Женеве, скончался 2 июля 1778 г. в Эрменонвилле под Парижем. Он метеором ворвался в философскую иерархию, написав в 1753 г. парадоксальное сочинение "Рассуждение о происхождении и основах человеческого неравенства", выигравшее приз Дижонской академии. Политические и правовые идеи он реализовывал в проектах конституции Женевской республики, мысли о природе морали, воспитания, пола — в воспитательных романах. Ни один человек до того не обнажал потаенные места собственной души, как Руссо в "Исповеди". Он стал одним из величайших философов Просвещения, идейным вдохновителем Великой французской революции, одним из основоположников демократической философии и политики.

И.Г. Гердер в работе "Идеи к философии истории человечества"^[191] первым поставил вопрос об активном приспособлении племен и народов к их естественной среде, рассмотрев культурное творчество как ответ несовершенного и природноущербного человеческого

существа на вызовы природы, он же задался вопросом о самопознании через познание других как одной из основных целей философии культуры и эмпирических наук о культуре. Выработанную Гердером программу можно свести к трем главным пунктам:

- 1) дать как можно более точное описание культур и народов;
- 2) анализировать разные культуры как альтернативные ответы на требование приспособления человеческой природы к окружающей среде;
- 3) познавать самих себя, т. е. собственную культуру, через познание других культур.

В этой программе констатируется единство человечества как единство природы человека, природное в человеке противопоставлено культуре как функции приспособления человеческой природы к различным условиям, в которых живут люди, и, наконец, сделан шаг за пределы собственного, замкнутого мира, в котором в течение многих веков существовало европейское человечество и который был "единственным" миром для подавляющего большинства анализирующих культуру философов. Был совершен и идеологический скачок. "Познание себя через познание других" означало признание равенства себя другим. Для европейцев это было достаточно ново и необычно; это был своего рода философско-мировоззренческий культурный шок для западного человека, выросшего внутри европоцентристского и христианоцентристского мира. Люди внезапно поняли, что их история и культура, их бог и религия, их устройство жизни и социальный порядок, вообще весь их социокультурный мир — лишь один из многих, и отнюдь не безусловно и само собой разумеющийся, и несомненно самый лучший из возможных миров.

Обычно говорят о двух мировоззренческих революциях, отнявших у человека право претендовать на исключительность своего места в мире и статус высшего существа. Первая из них — коперниканская революция, когда на смену геоцентрической системе Птолемея пришла гелиоцентрическая система Коперника, отодвинувшая Землю — место жительства человека — на периферию мира. Вторая фрейдистская революция, когда в результате открытий Фрейда выяснилось, что человек движим бессознательными инстинктами животного характера, а потому не может претендовать на

статус существа, высшего по отношению к прочему тварному миру. Представляется, что в этом последовательном сбрасывании человека с возведенного им самому себе пьедестала была еще одна ступень, которую можно назвать культурфилософской или, может быть, культурологической революцией. Если коперниканская революция отняла у человечества право считать, что оно пребывает в центре мироздания, а фрейдистская — право человека считать себя существом разумным, то антропологическая революция отняла у каждой, и прежде всего у европейской, культуры право считать себя центром и высшей ступенью социокультурного развития.

И еще одно важное последствие имела гердеровская программа. Она повлекла за собой проявления пристального внимания не только к чужим культурам, но и к собственной. Собственный мир утратил ореол исключительности, святости, самоочевидности и открылся как предмет исследования.

Итак, открытие понятия культуры стало возможным тогда, когда были открыты культуры (во множественном числе). Открытие культур сделало культуру как таковую предметом научного изучения.

Культура и природа человека

Именно человеческая природа в ее специфике делает человека культурным существом. Быть культурным существом означает:

- а) быть существом недостаточным;
- б) быть существом творческим.

Недостаточность, писал Гердер, заключается в том, что человек, лишенный свойственных животному безошибочных инстинктов, — самое беспомощное из всех живых существ. У него нет темного врожденного инстинкта, влекущего его в его собственную стихию, да и самой "его" стихии не существует. Нюх не приводит его к травам, которые необходимы, чтобы побороть болезнь, механический навык не побуждает его строить гнездо... и т. д. Иными словами, из всех живых существ человек — самое неприспособленное к жизни.

Но именно это отсутствие изначальной приспособленности делает его творческим существом. Для того чтобы восполнить собственную недостаточность, отсутствующие способности, человек производит

культуру. Культура здесь носит инструментальный характер, оказывается инструментом приспособления к природе и покорения природы. При помощи культуры человек овладевает средой, подчиняет ее себе, ставит на службу, приспособливает к удовлетворению потребностей.

Если выразить те же самые идеи языком современной антропологии, можно сказать, что человек, в отличие от прочих живых существ, лишен специфических видовых реакций. У животных реакции на стимулы внешней среды формируются по инстинктивным программам, специфичным для каждого вида. Эти программы отсутствуют у человека. Поэтому он как бы вы — падает из природы, снабдившей прочие виды специфическими видовыми программами реагирования на стимулы специфической для видов среды.

Поскольку выживание человека не гарантировано самой природой, оно становится для него практической задачей, а среда и он сам в ней — предметом постоянной рефлексии. Человек оказывается вынужденным анализировать свою среду, выделять те ее элементы, которые необходимы для удовлетворения его инстинктивных потребностей (у животных потребности и средства их удовлетворения изначально скоординированы). Так происходит приписывание значений элементам среды; ориентация на значения делает поведение осмысленным и понимаемым как для самого действующего индивида, так и для наблюдателя.

Именно такое осмысленное поведение и явилось источником культуры, потому что все, что становилось результатом такого осмысленного, ориентированного на значения поведения, само по себе являлось осмысленным и содержало значения, на которые могли ориентироваться уже другие индивиды. Так создавалась "вторая природа", т. е. культурная среда, которая стала специфической видовой средой для вида *homo sapiens*.

Забегая вперед, отметим, что словосочетание "вторая природа" имеет метафорический характер. Каждый человек рождается в мире уже готовых значений, из которых складываются предметы его культурной среды. Поэтому он рассматривает их как объективные реальности, равные по своему онтологическому статусу реальностям природы. На самом же деле они смысловые реальности и как таковые обусловлены в своем существовании человеческой активностью и

человеческим поведением. Они — культурные реальности, культурные вещи, культурные объекты. Все, чем и в чем человек живет — от мифа до современных технических устройств, от поэзии до основополагающих социальных институтов, — все это культурные реальности, родившиеся из осмысленного социального поведения и имеющие смысл для каждого человеческого существа. Общество в целом также является культурным установлением, ибо оно основано на осмысленном поведении, а не на инстинктивном реагировании, свойственном животному миру.

Культура и цивилизация

Противопоставление культуры и цивилизации возникло в Германии в XVIII XIX вв. Эта философская конструкция имела вполне очевидные социально-исторические корни. Германия в тот период состояла из множества карликовых феодальных государств и не имела национального политического самосознания, хотя ощущение единства национальной культуры было весьма ярко выражено. Противопоставление культуры и цивилизации стало, таким образом, результатом осмысления германской наукой состояния культурного единства при одновременной политической раздробленности собственной нации^[192].

Немецкий социолог Ф. Теннис в конце XIX столетия сформулировал представление о направлении эволюционирования социальной организации от "общины" (Gemeinschaft) к "обществу" (Gesellschaft). Соответственно имеются два типа социальных отношений: общинные и общественные. Отношения первого рода коренятся в эмоциях, привязанностях, душевной склонности и сохраняют собственную самотождественность как сознательно, в силу следования традиции, так и бессознательно, в силу эмоциональных уз и благодаря объединяющему влиянию общего языка. Это отношения, характерные для таких общностей, как семья, соседство, род, даже этнос или нация. Главное здесь — органичность, конкретность отношений, их укорененность в традиции. Эти отношения и есть отношения в рамках общей культуры.

В основе отношений второго рода, или общественных отношений, лежит рациональный обмен, смена находящихся во владении вещей. Они имеют вещную природу и характеризуются противоположно направленными устремлениями участников. Они, конечно, могут частично основываться и на общинных отношениях, но могут существовать также между разделенными и чуждыми друг другу людьми, даже между врагами. Отношения такого рода имеют целиком рациональную структуру. Их субъектами могут быть не только индивидуумы, но и группы, коллективы, даже сообщества и государства, рассматриваемые как формальные "лица"^[193]. Это отношения в рамках цивилизации.

Констатируя развитие от "общины" к "обществу", Теннис, таким образом, утверждал, что общественный прогресс происходит в результате утраты культурного компонента отношений, разрыва традиционных связей, непрерывного снижения доли тепла, родственности, взаимной душевной склонности в отношениях людей друг к другу. Их место заступают холодный расчет и рационализм.

Подобные оценки состояния и перспектив развития культуры вели к идеализации отношений типа общинных, необратимо уходящих в прошлое, возникновению концепций культурного пессимизма и так называемой критике культуры, т. е. по существу к критике современности, якобы ведущей к распаду и гибели культуры. Основоположником критики культуры был Ф. Ницше, а вся эта традиция, иногда называемая неоромантической, вела, хотя и косвенным образом, к выводам вполне реакционным, совмещающимся с направлением активно развернувшейся в Германии после первой мировой войны нацистской пропаганды.

О. Шпенглер, опубликовавший в 1919 г. знаменитую книгу "Закат Европы", увидел в цивилизации свидетельство грядущей гибели Запада.

"Гибель Запада... представляет не более и не менее как проблему цивилизации... Цивилизация есть совокупность крайне внешних и крайне искусственных состояний, к которым способны люди, достигшие последних стадий развития. Цивилизация есть завершение. Она следует за культурой, как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как окоченение за развитием, как духовная старость и каменный и окаменяющий мировой город за господством земли и

детством души, получившими выражение, например, в дорическом и готическом стилях. Она неотвратимый конец; к ней приходят с глубокой внутренней необходимостью все культуры"^[194]. Для Шпенглера, как и для Тенниса и многих других, противопоставление культуры и цивилизации — это противопоставление духовной, идеалистической стороны существования технологической и утилитарно-материалистической. К культуре относится все созданное духом, органичное, творческое, конкретное. К цивилизации нетворческое, неорганичное, всеобщее.

Уже в наше время Г. Маркузе противопоставил цивилизацию культуре как жесткую и холодную повседневность — вечному празднику, как реальность утопии. Культура для него — это плоды работы литературы, искусства, музыки, философии, накапливающиеся и пронизывающие всю историю человечества. Духовный труд культуры противостоит материальному труду цивилизации как будний день противостоит выходному, работа — досугу, царство необходимости царству свободы и природа — духу^[195].

Парадоксальным образом учение о противостоянии культуры и цивилизации легло в основу обеих существовавших в XX в. версий тоталитарной идеологии. Налицо связь критики культуры с нацистской пропагандой. Ход мысли, ведущий от критики культуры к национализму, расизму, антисемитизму и прочим нацистским "измам", прослеживается довольно отчетливо. Если мы хотим покончить с пагубным влиянием цивилизации, разлагающей человеческие отношения, то мы должны противопоставить безликому и бесчувственному космополитизму эмоциональную близость членов рода, нации, расы ("мы одной крови — ты и я..."), обязаны осудить и уничтожить еврейство как символ торгашества и расчетливости, противопоставить демократии как торжеству рациональной процедуры принцип фюрерства, где горячо любимый фюрер воплощает собой идею нации и народа. Затем последует критика загнивающего Запада, "германская" наука будет противопоставлена "западной" науке, германское искусство, воспевающее романтические ценности семьи, народа, расы, окажется бесконечно выше "вырожденного" абстрактного искусства Запада, вследствие чего последнее будет подлежать презрению и уничтожению: картины и книги — в огне, художники — в концлагерях.

В марксистской традиции тоже можно увидеть элементы критики цивилизации, а именно: торгашеской буржуазной цивилизации, уничтожающей подлинность человеческих отношений. Об этом — весь "Манифест коммунистической партии". В нем же — и решение проблемы. Пролетариат продукт безжалостной и рациональной технической цивилизации, но его задача преодолеть эту цивилизацию путем социалистической революции, а затем, "обогадив себя всем культурным богатством, которое накопило человечество", воссоединить цивилизацию и культуру. Это как бы программа возвращения "потерянного рая" культуры на новом витке исторического развития. Г. Маркузе, представитель неомарксистского направления, выражает именно это утопическое представление о скачке из царства необходимости в царство свободы.

Разумеется, сами критики культуры от Ницше и Тенниса до Шпенглера и более поздних вовсе не собирались делать таких радикальных выводов из своих теорий, какие делали нацисты, с одной стороны, и большевики — с другой. Там, где речь идет о практической политике на основе культуркритических идей, мы имеем дело с вульгаризацией философских и культурологических положений.

Культура и культуры

В XX в. внимание философов все больше стало переключаться от рассмотрения культурных констант, т. е. постоянных устойчивых элементов, существующих в более или менее неизменном виде во всех культурах и тем самым дающих возможность говорить о культуре вообще, на многообразие культурного оформления человеком своего существования и на различия, наблюдающиеся в разных культурах. Благодаря этому изменился сам предмет исследования: не культура человечества стала предметом, а конкретные культуры.

Такой подход постепенно привел к отказу от глобально-эволюционистских построений, популярных в XIX — начале XX в. и имевших основания в работах таких философов, социологов, этнологов, как Г. Спенсер, Э. Дюркгейм, Э. Тэйлор, хотя не к отказу от идеи эволюции вообще; последняя стала наблюдаться и улавливаться уже в отдельных культурах. Культурфилософской основой такого рода

исследований в эмпирических науках о культуре стали так называемые циклические теории культурного развития. Под культурными циклами при этом понимается определенная последовательность фаз изменения и развития культуры, которые следуют закономерно одна за другой и при этом мыслятся как возвращающиеся и повторяющиеся. Здесь налицо аналогия с человеческой жизнью. Человек проходит детство, юность, зрелость, старость и умирает. То же самое происходит с культурами: каждая культура проходит свой цикл и умирает.

Разные представители циклизма по-разному подходили к определению жизненного субстрата культуры, по-разному описывали фазы ее существования, по-разному классифицировали и распределяли живые и умершие культуры. Русский историк и культуролог Н. Данилевский, изложивший свою теорию в книге "Россия и Европа", впервые изданной в 1871 г., говорил о "культурно-исторических типах", выделяя 10 таких типов: египетский, китайский, ассирийско-вавилонно-финикийский или древнесемитский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитский или аравийский, германо-романский или европейский^[196]. Каждый из этих культурно-исторических типов, или цивилизаций, переживает собственную историю. Нет общей или универсальной истории человечества; когда мы говорим о древней, средней или новой истории, то имеем в виду только историю Европы. На самом деле каждый из культурно-исторических типов имеет собственную древнюю, среднюю и новую историю. Некоторые из них уже завершили свой цикл, другие живут и развиваются, находясь на разных ступенях развития.

Н. Данилевский сформулировал пять "законов исторического развития", вытекающих из идей циклизма:

1. "Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою...составляет самобытный культурно-исторический тип...";

2. "Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью";

3. "Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых... цивилизаций";

4. "Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие...";

5. "Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно-продолжителен, но период цветения и плодоношения относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу"^[197].

Данилевский стал родоначальником циклических теорий в современной историографии и науке о культуре. За ним следовали уже упоминавшийся О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин, наш соотечественник и современник Л.Н. Гумилев. Общим для них всех и многих других неназванных представителей циклического взгляда было представление об "исторических индивидуальностях", каковыми являются все культурные целостности, и наличия жизненного цикла у каждой из этих целостностей (для Шпенглера, как мы помним, этот цикл состоял в развитии от культуры к цивилизации; последняя свидетельствовала об умирании культурной целостности).

Культура и модернизация

В XX в. особенно популярными стали теории модернизации. В большинстве своем теории модернизации сохранили главные черты эволюционистских построений XIX в., в частности марксистских.

Основными категориями, в которых анализируется социальное и культурное изменение в рамках теории модернизации, являются категории "современный" и "традиционный". Знаменитый политолог С. Хантингтон писал, что еще в начале семидесятых годов все прочие категории: демократия, олигархия и диктатура, либерализм и консерватизм, тоталитаризм и конституционализм, социализм, коммунизм и капитализм, национализм и интернационализм, — все ушли на задний план теоретического мышления^[198].

Итак, мост из "отсталости" в "современность" лежит через модернизацию. С. Хантингтон называет девять главных характеристик

модернизации, которые он обнаруживает в явном или скрытом виде практически у всех авторов в этой области^[199].

1) Модернизация — революционный процесс, ибо он предполагает кардинальный характер изменений, радикальную и тотальную смену всех институтов, систем, структур общества и человеческой жизни;

2) Модернизация — комплексный процесс, ибо он не сводим к какому-то одному аспекту, одной стороне, одному изменению общественной жизни. Она захватывает общество целиком;

3) Модернизация — системный процесс, потому что изменения одного фактора, одного фрагмента системы побуждают и определяют изменения в других факторах и фрагментах; в результате происходит целостный системный переворот;

4) Модернизация — глобальный процесс. Зародившись когда-то в Европе, она приобретает ныне глобальный размах. Все страны были когда-то традиционными, все страны ныне либо стали современными, либо состоят в процессе движения к этому состоянию;

5) Модернизация — протяженный процесс. Хотя она революционна по масштабам изменений, но не делается в одночасье. Темпы изменений сейчас увеличиваются, но все равно модернизация требует времени;

6) Модернизация — ступенчатый процесс. Все общества, модернизируясь, должны пройти одни и те же стадии. Сколько каждому обществу осталось идти, зависит от того, на какой стадии оно находится, когда начинается модернизационный процесс;

7) Модернизация — гомогенизирующий процесс. Традиционных обществ много, и все они разные; говорят, что у них одно общее — то, что они не современные. Современные же общества в основных своих структурах и проявлениях одинаковы;

8) Модернизация — необратимый процесс. Могут быть задержки на этом пути, частичные отступления, снижение темпов и т. п. Все это частности; главное же в том, что начавшись, модернизация не может не завершиться успехом;

9) Модернизация — прогрессивный процесс. Хотя на пути может быть много зла и страданий, в конечном счете все окупится, потому что в модернизированном современном обществе неизмеримо выше культурное и материальное благополучие человека.

Помимо теоретических рассуждений есть еще и окружающая повседневная реальность, присмотревшись к которой, замечаешь, насколько "окультурилась", наполнилась культурными содержаниями наша жизнь. У нас как бы исчезла наивная вера в объективность и предопределенность общественных процессов. Изменилась роль культуры в обществе, и при этом изменилось само понимание культуры. Она уже не столько пассивное отражение, пассивный слепок с реальных процессов поведения, сколько их активная "форма". "Кодируя", "драматизируя" свое поведение, соотнося его с мифом и архетипом, индивиды сознательно используют культуру для организации и нормализации собственной деятельности. Поэтому сейчас было бы глупо ссылаться на популярные несколько десятилетий назад представления о "культурном лаге", отставании культурного осмысления от реальных общественных процессов; наоборот, культура оказывается логически и фактически впереди того, что происходит "в реальности". Как заостренно сформулировал один немецкий ученый: "Там, где раньше было "общество"... стала "культура"^[200]. Попытки концептуально выразить эту новую культурную ситуацию неизбежно приводят исследователей к понятию постмодерна.

Термин "постмодернизм" возник в 30-е годы в контексте художественной критики, а слово "постмодерн" впервые употребил в 1947 г. знаменитый историк А. Тойнби для обозначения нового периода в развитии западной цивилизации^[201]. Не углубляясь в философские, искусствоведческие и культурологические интерпретации постмодерна, остановимся на проявлениях постмодерна применительно к общим принципам постижения и организации жизни.

Прежде всего, это распад "метаповествований", характерных для эпохи модерна, т. е. распад грандиозных идеальных целостностей, во взаимодействии которых и складывался модернизм. Это наука, религия, гуманизм, философия, социализм и так далее, т. е. идейные образования, претендовавшие на полную и исчерпывающую интерпретацию мира, или, по крайней мере, открывающие перспективу создания тотального мировоззрения. Самое важное здесь,

пожалуй, — отказ от метаистории (универсальной исторической концепции), выстраивающей всю историю в одну стройную и последовательную схему. В этом смысле критика эволюционизма, как раз и представляющего собой такую универсальную объяснительную схему, и возникновение плюралистической парадигмы в науках о культуре и стало проявлением антимодернистской реакции и предвестием постмодерна.

Далее, это отказ от попыток расколдовывания мира. Расколдовыванием мира М. Вебер называл процесс рационализации мира и человеческой жизни, освобождения их от магии, религии и всяческих других предрассудков. Мир становится "прозрачным", доступным рациональному познанию и манипулируемым путем рационально организованной деятельности. Это расколдовывание началось с философии Просвещения и ознаменовало собой культурно-историческую эпоху модерна. И вот постмодерн кладет конец этой тенденции. Явился ли этот отказ вынужденным или добровольным — другое дело. То, что оказалось тупиком для модерна (возникла, по выражению Ю. Хабермаса, "новая непрозрачность"), стало выходом для постмодерна. Невероятная усложненность семантических, технологических и социальных систем, утрата ими в процессе их развития основополагающих организационных основ, смешение разнообразных принципов и стилей в рамках одной и той же системы как результат ее развития — все это просто исключило возможность рационального познания многих систем, возникших в результате человеческой деятельности. Кроме того, тенденция многих систем и групп к закрытости, сознательно культивируемая эзотеричность означают просто нежелание расколдовываться, т. е. сознательный вызов духу модерна. Сюда же можно отнести расцвет и приумножение иррационалистических движений, сект, кругов именно в конце XX столетия.

Меняется и содержание культуры. Казавшаяся когда-то прочной культурная иерархия исчезает. Скорее, бывшая "высокая культура" обретает субкультурный статус. Культура дифференцируется на мало зависимые, или вовсе независимые друг от друга культурные стили, формы и образы жизни. Культурная индустрия, которая раньше рассматривалась как производительница непрестижной и "дешевой" массовой культуры, оказывается приобретающей новую, не присущую

ей ранее функцию, — функцию производителя и распространителя не просто "легкой музыки" и "эстрадных песенок", а жизненных форм и жизненных стилей. В этой же функции к ней присоединяются масс-медиа.

Неоднократно отмечался гигантский рост в последние десятилетия масштабов шоу-бизнеса, оборот которого на Западе сравним с крупными отраслями промышленности. Такой же или сравнимый рост мы наблюдаем сегодня в России, только он происходит на фоне промышленного спада. Это означает, что едва ли не единственной по-настоящему процветающей производственной отраслью является у нас производство жизненных форм и стилей, причем производимые "модели" меняются здесь безостановочно вместе со сменой поп- и рок-идолов, рэпа, рейва и прочих поп- и рок-стилей.

Постмодерн — это и жизнь, и философия. Выше показано, как практика жизни становится "постмодернистской". Теоретические основы постмодернизма как своеобразной философии культуры заложены в философии французского постструктурализма — у М. Фуко, затем — Лиотара, Бодрийара и других.

Есть ли столбовая дорога в философии культуры?

Независимо от того, подходить ли к культуре критически или позитивно, надо усвоить основной урок развития как философии культуры, так и всех прочих наук, изучающих культуру, — социологии культуры, этнологии, культурной антропологии и других. Этот урок — релятивизм. Сквозная линия в философии культуры тянется от софистов через Вико, затем Дильтея, Кассирера, Витгенштейна и других ученых до наших дней — до постструктуралистов, деконструктивистов, постмодернистов. Разумеется, есть и другая линия в понимании культуры, которую можно назвать натуралистической и в рамках которой культура с точки зрения ее происхождения и возможностей познания, рассматривается как продолжение природы, как область, лишенная самодетерминации и детерминируемая либо естественными процессами, либо божественной волей. Одним из первых таких "натуралистов" был

Платон, затем томисты, затем К. Маркс, трактовавший культуру как "надстройку" в системе общества как "естественно-исторического процесса" (хотя в марксизме есть и типично культур-философские, релятивистские мотивы). В нынешней философии натуралистический подход к культуре представлен и теориями модернизации, и натуралистическим культуризмом американских ученых Х. Матураны и Ф. Варелы и их последователей, основавших свое видение культуры как развития и продолжения природных процессов на новейших достижениях молекулярной биологии, химии, теории информации ^[202].

Бессмысленно, конечно, говорить, что одна, мол, линия (скажем, натуралистическая, или, наоборот, релятивистская) правильная, а другая ложная. Очевидно, они будут существовать всегда, взаимно обогащая и дополняя друг друга, создавая вместе полный и всесторонний образ человеческой культуры.

Стоит, однако, отметить парадоксальную закономерность, проявляющуюся в философии культуры едва ли не с самого ее возникновения. Она состоит в том, что исследователь, обратившийся к изучению культуры, занимает, как правило, релятивистскую позицию, а тот, кто хочет основать свою практическую работу на определенном видении культуры (в области культурной политики, модернизации, просто в политической области, например, в области пропаганды всеобщих прав человека), становится на позиции натурализма. Это можно наблюдать и у Платона, и у Маркса, и у современных модернизаторов и борцов за универсальные права человека. Парадокс этот можно выразить еще и так: чем больше философии культуры, тем меньше оснований для культурной работы, и наоборот. Получается все же, что столбовая дорога философии культуры — это релятивистская философия, дающая очень мало или совсем не дающая оснований для "культуртрегерской" деятельности. Там же, где философия культуры делает попытку воплотиться в социальную практику, культура неизбежно редуцируется до "надстройки", "эпифеномена", некоего необязательного дополнения к грандиозному природному целому жизни.

В конце концов ничего удивительного в этом нет: именно человеческие цели и задачи определяют образ мира, в котором они и будут реализовываться. Как таковая, натуралистическая интерпретация

культуры только подтверждает относительность, релятивность культурных образов мира.

Для дополнительного чтения

Библер В. С. От наукоучения — к логике культуры: два философских введения в XXI век. М., 1990.

Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997.

Гуревич П.С. Философия культуры. М., 1993.

Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991.

Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996.

Каган М.С. Философия культуры: становление и развитие. СПб., 1995.

Культура в свете философии. Тбилиси, 1979.

Культурология сегодня: Основы, проблемы, перспективы. М., 1993.

Межуев В.М. Проблемы философии культуры. М., 1984.

Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М., 1990.

Философия культуры. Самара, 1993.

Философия культуры: Философское понимание культуры. М., 1993.

Глава 3. Философия религии

Что такое "философия религии". Две основные ее формы

Понятие "философия религии" может рассматриваться в широком и узком смыслах. Философия религии в широком смысле слова — это совокупность актуальных и потенциальных философских установок по отношению к религии, осмысление ее природы и функций, а также философские обоснования существования Бога, рассуждения о его природе и отношении к миру и человеку.

Притязания философии религии определяются самим существом философии. Европейская философия осознает себя как универсальное или как высшее познавательное усилие. Всякая реальность и всякий вид познания и деятельности должны — в соответствии с фундаментальной культурной установкой относительно философии — получить оправдание и санкцию со стороны философского разума. Такая установка, разумеется, подвержена историческим модификациям, и степень ее выраженности варьируется. Однако как раз применительно к религии эта фундаментальная культурная установка воспроизводится постоянно.

Философия религии в узком смысле слова предстает либо как специальная тема, специальный раздел крупных философских систем, либо как обособившаяся философская дисциплина. (Разумеется, одно не исключает другого.)

Единодушия в понимании природы и функции философии религии среди философов нет. Тем не менее философия религии обладает объективно устанавливаемой предметной сферой, постоянно воспроизводящимися формами осуществления, довольно устойчивыми отличиями от других областей философского знания, а также от теологии и религиозноведческих дисциплин. Она представляет собой особый тип философствования, демонстрирующий многообразие исторических форм реализации.

Общую предметную область подавляющего большинства разновидностей современной философии религии образуют исследование и осмысление теизма в самых различных аспектах, а

также обоснование традиционного, "классического" теизма или конструирование философских альтернатив классическому теизму. Под теизмом следует понимать набор определенных религиозно-метафизических утверждений, ядро которых — представления о Боге. Бог постигается как бесконечная, вечная, несотворенная, совершенная личностная реальность. Он сотворил все, что существует вне его. Он трансцендентен по отношению ко всему сущему, но сохраняет действенное присутствие в мире.

В своем историческом существовании философия религии являет некоторые устойчивые формы. Она всегда предстает либо как философское религиоведение, либо как философская теология (философский анализ "религиозного отношения", отношения человека к Богу), либо как попытки разработать философское учение о Боге.

Философское религиоведение

Философское религиоведение — это совокупность философских рассуждений, предметом которых является "религиозное отношение" человека или "религиозное сознание человека". Таково, в нашем понимании, минимальное определение предметной сферы философии религии в ее религиоведческой функции.

Специфика философии религии как религиоведения состоит в том, что она ограничивается исследованием религии и не занимается описанием или концептуализацией сверхъестественной реальности или сверхъестественного измерения единой действительности. Иными словами, философское религиоведение не обращается непосредственно ни к исследованию, ни к концептуализации объекта религии.

Это вовсе не означает, что философия религии как философское религиоведение ставит под сомнение существование Бога или библейские содержания. Философское религиоведение как бы отвлекается от этого. Отношение к Богу, божественному есть реальное отношение для верующих, но философия религии дистанцируется от этого отношения в том смысле, что считает себя вправе не только описать, эксплицировать его, но и подвергнуть проверке. В результате

тот или иной момент, аспект религиозного отношения может получить оправдание или вопрос остается открытым.

Рассмотрение религиозного отношения философия религии сосредоточивает на религиозном знании, на том, что называют "идеационным компонентом религии". А религиозное отношение в своей целостности есть и познавательное отношение. Ведь каждый момент и аспект этого отношения, т. е. отношения к божественной реальности, включает в себя определенное знание об этой реальности, а также связанное с ним знание человека о мире и самом себе.

В нашем представлении специфика философии религии в ее религиозоведческой форме должна заключаться в приоритетном внимании к религиозному отношению, религиозному сознанию, взятому в его познавательном аспекте. Соответственно перед нами встает задача указать, какое же религиозное знание становится объектом изучения и осмысления в философии религии. Это знание, выраженное в религиозных верованиях.

Под верованиями подразумевается религиозное знание, причем такое, которое считается само собой разумеющимся. Верования — это то, что верующие, приверженцы той или иной религии, знают о божественной реальности, о мире и о себе. Это знание лежит в основе религиозной практики и вообще действия верующих. Поэтому, как полагает современная философия религии, понятие "верования" правомерно применять и при обращении к тем религиозным традициям, в которых оно не употребляется.

Философское изучение религиозных верований может быть ориентировано на решение двух противоположных задач. Во-первых, прояснение и оценка религиозных верований могут приводить к выводу о противоречивости и философской несостоятельности этих верований; во-вторых, они могут быть нацелены на философское оправдание верований. В этом случае философское религиозоведение предстает как философская апологетика.

Стержень философского религиозоведения, по крайней мере новейшего, образует эпистемологическая проблематика. Речь идет о проблемах обоснования и оправдания религиозных верований, преимущественно теистических верований.

Эти проблемы давно находятся в центре идейных споров вокруг религии. И это неудивительно, поскольку в рамках культуры,

ориентированной на определенные стандарты в постижении мира и организации социальной жизни, неизбежна постановка вопроса о соответствии этим стандартам всех видов духовной, интеллектуальной и практической деятельности. Вследствие целого ряда исторических факторов вопрос о соответствии религии утвердившимся стандартам рациональности для европейской культуры всегда был особенно острым.

В рамках проблематики обоснованности и рациональности религиозных верований возможны две основные позиции: 1) философски аргументированное сомнение, отрицание правомерности этих верований с точки зрения разума; 2) философское подтверждение соответствия религиозных верований принятым или новаторским стандартам рациональности. Обе эти позиции противостоят фидеизму (утверждение безусловной правомерности содержания религиозных верований безотносительно к оценкам разума, философского в том числе).

Первая позиция в новейшей философии религии представлена весьма слабо. Немногочисленные критические концепции не выходят за пределы традиционных агностических воззрений. По существу, после "неопозитивистской атаки" не было предложено какого-либо новаторского критического подхода^[203].

Вторая позиция может быть представлена в двух аспектах. Первый заключается в утверждениях о том, что религиозные верования и рассуждения соответствуют тем же эпистемологическим стандартам, что и другие виды знания и познавательной деятельности. Чаще всего такой подход принимает форму оправдательного эпистемологического сопоставления религии и науки.

Эпистемологический анализ в нынешних условиях неизбежно предполагает сопоставление религиозного знания и рассуждения с процессом и результатами научного познания. Это обусловлено тем, что научное знание в современной культуре признается парадигмой обоснованного и рационального знания, по крайней мере теоретического знания.

Можно выделить два основных момента в философско-эпистемологическом сопоставлении религии и науки. Во-первых, это сопоставление носит форму уподобления религии науке (а не наоборот). Во-вторых, оно преследует, главным образом,

апологетические цели, хотя в полной мере сохраняет исследовательский характер.

Подходя же с иных позиций к вопросу об обоснованности и рациональности религиозных верований, можно отметить стремление показать, что религиозные верования являются вполне обоснованными, оправданными и рациональными, даже если они не соответствуют определенным традиционно принятым философским стандартам обоснованности и рациональности религиозного знания. В центре философско-эпистемологической дискуссии последних лет относительно религиозных верований оказались как раз те концепции, в которых представлена эта позиция.

Утверждения о несоответствии религиозных верований принятым критериям обоснованности и рациональности знания не означают, что эти верования следует считать необоснованными, неоправданными или иррациональными.

Согласно традиционным воззрениям, религиозные верования или представления правомерны и оправданы только в том случае, если опираются в качестве свидетельств в свою пользу на нерелигиозные верования и представления, считающиеся в силу тех или иных причин самоочевидными. Подобные традиционные воззрения обозначаются как фундаментизм. Философско-религиозный фундаментизм является специфическим преломлением соответствующей общей эпистемологической позиции.

Концепции, которые мы выделили в качестве второй разновидности, отрицают фундаментизм, провозглашают сами религиозные верования базисными в том смысле, что они не нуждаются в обоснованиях через соотнесение с какими-то другими верованиями. Такие концепции не полагают наличия или отсутствия надежных внешних, т. е. нерелигиозных, свидетельских, оснований в качестве критерия рациональности или иррациональности веры в Бога, соответственно критерия ее принятия или отрицания. Итак, мы говорили о философском анализе религиозных верований.

Другим важнейшим направлением философско-религиоведческого исследования является изучение религиозного опыта. В философской литературе религиозный опыт понимается в основном как определенное состояние сознания, всей интеллектуально-эмоциональной сферы, соотносимое субъектом

опыта с высшей божественной реальностью. Иными словами люди, обладающие религиозным опытом, считают причиной этого опыта божество. Поэтому философы, обращающиеся к изучению религиозного опыта, занимаются главным образом исследованием различных аспектов этого убеждения.

Все философы, обращающиеся к изучению религиозного опыта, подчеркивают "огромное", "неслыханное", "озадачивающее" многообразие такого опыта. Тем не менее сам выбор религиозного опыта в качестве объекта философского рассмотрения свидетельствует о том, что предполагается существование каких-то общих характеристик, позволяющих дать более или менее строгое определение.

Объектом исследования становятся "обычный религиозный опыт" или "мистический опыт". Такая типологизация религиозного опыта преобладает в современном философском религиоведении. Можно выделить следующие основные направления философского исследования обычного религиозного опыта: изучение средств выражения религиозного опыта; решение вопроса — может ли этот опыт удостоверить существование Бога.

Индивидуальный религиозный опыт может получить отчетливое выражение только через соотнесение с существующими в данном социальном пространстве религиозными верованиями. Иными словами, верования, по существу, являются единственным средством интерпретации религиозного опыта. Истинность или ложность этого опыта могут быть оценены через верования. В то же время наличные верования являются важнейшим условием возникновения и воспроизводства самого религиозного опыта. Это очень существенный момент в воспроизводстве той или иной религиозной традиции. Исследователи в общем и целом признают роль существующих религиозных верований в возникновении и оформлении религиозного опыта.

В рамках проблематики религиозного опыта особое значение для философии религии имеет проблема того, можно ли удостоверить существование Бога на основе религиозного опыта. В условиях, когда все шире распространяется убеждение о бесперспективности всяких попыток доказать существование Бога, некоторые философы склонны считать, что знание о существовании Бога, а также другое,

сопряженное с этим, религиозное знание можно получить только посредством некоего акта сознания или интуиции, т. е. посредством опыта.

Философское изучение мистицизма образует относительно автономную область исследований, в чем-то совпадающую, а в чем-то расходящуюся с общим изучением религиозного опыта. Изучение мистицизма носит преимущественно компаративистский^[204] характер. Исследователи мистицизма могут опереться на результаты изучения внеевропейских культур и религии и вообще на исследовательский опыт в индологии, буддологии, синологии и т. д. При этом наиболее интенсивно используются свидетельства из индуистской, буддийской, иудаистской, христианской^[205] и исламской традиций.

Мистический опыт традиционно воспринимается и самими мистиками, и теми, кто судит о нем с их слов, как опыт непосредственного, живого контакта с так или иначе представляемой высшей, божественной реальностью, абсолютом. Такой контакт предстает в религиозном сознании как "единение" с этой реальностью, "растворение" в ней, "погружение" в нее, "восхождение" или "нисхождение" к ней. При этом обозначаемые так состояния-переживания воспринимаются как уникальные бытийные ситуации и способы отношения к реальности, почти не имеющие аналогов в обычных сенсорных и интеллектуальных функциях сознания.

Разумеется, в различных религиозных традициях по-разному понимается как сама божественная реальность, так и характер мистического контакта с ней. Различно и отношение к мистицизму. Если в одних религиозных традициях мистический опыт вообще трудно и условно отделим от религиозно-метафизического опыта в рамках этих традиций, то в других, прежде всего монотеистических, традициях, понимание мистицизма и соответственно отношение к нему никогда не были однозначными. Неоднозначность проистекала прежде всего из того факта, что это "религии откровения", предполагающие известную нормативную регламентацию религиозного переживания. Мистический опыт может являться здесь, с одной стороны, как инстанция, подтверждающая принципиальные мифологические и доктринальные компоненты этих традиций, а с другой — мистики могут выступать в качестве своего рода религиозных анархистов, ставящих под сомнение некоторые из этих

компонентов. Но даже в последнем случае, как правило, признается своеобразное достоинство мистического переживания и тем более достойным представляется мистический опыт, содержание которого не расходится с принципиальным содержанием данной традиции.

При изучении мистицизма в современной философии религии внимание сосредоточивается прежде всего на методологии; попытках установить универсально-конститутивные характеристики мистического опыта; разработанных классификациях этого опыта; проблеме отношения мистического опыта и его интерпретации и, наконец, на проблеме онтологического и эпистемологического статуса мистического опыта. Сегодня это основные направления в изучении мистицизма в рамках философии религии.

Философская теология

По нашей классификации вторая основная форма философии религии философская теология. В историческом плане именно эта форма явно преобладала. До эпохи Просвещения философия религии выступала в основном как философская теология, что, естественно, не исключало наличия в ней религиозных компонентов.

Как вид философско-религиозного теоретизирования "философская теология" может быть обозначена как "естественная теология", "религиозная философия", "религиозная метафизика", "христианская философия", "христианская метафизика", "рациональная теология".

Мы отдаем предпочтение обозначению "философская теология" в силу следующих причин. Прежде всего, этот термин наиболее отчетливо показывает, что речь идет о попытках каким-то образом использовать элементы именно философского рассуждения в религиозных целях. Сразу же подчеркивается, что основная, принципиальная задача данного типа философии заключается в философском богопознании.

Традиционно в соответствующих целях использовался термин "естественная теология". Основная причина предпочтения термина "философская теология" термину "естественная теология" заключается в том, что первый термин может применяться как к

конфессиональным, так и к внеконфессиональным философско-религиозным построениям. Термин "естественная теология" обычно использовался для обозначения философско-апологетических и философско-конструктивных усилий, сопряженных с конфессиональной теологией. Таким образом, "естественная теология" может рассматриваться как разновидность "философской теологии".

Философскую теологию можно понимать в широком и в узком, или строгом, смыслах. В принципе, обозначение "философская теология" может соотноситься со всем спектром позитивных отношений между философией и религией, философией и теологией в истории европейской мысли.

Если подходить к философской теологии таким образом, то рассмотрение философской теологии, по существу, совпало бы с написанием в определенном ключе истории христианской теологии, с одной стороны, и истории европейской философии — с другой.

Философская теология в узком, или строгом, смысле — это усилия создать учение только философскими средствами, только опираясь на данные "естественного опыта", т. е. опыта существования человека в природно-космической и социально-исторической средах, а также экзистенциального опыта индивидуально-жизненного существования.

Создание такого учения предполагает решение следующих трех взаимосвязанных задач: во-первых, продемонстрировать или подтвердить существование Бога; во-вторых, определить, по возможности, природу Бога; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром, Богом и человеком.

Философское обоснование существования Бога заключается в предоставлении философских аргументов в пользу наличного, "реального" бытия Бога. Во всех случаях средством обоснования выступает рационально-философское рассуждение, опирающееся на те или иные природно-космические, социально-исторические и индивидуально-жизненные явления, данные в человеческом опыте.

Таким образом, из трех главных источников верования в существование Бога (откровение, разум и опыт) философско-теологические попытки удостоверить существование Бога основываются на опыте и разуме. Соответственно поиски новых опытных и мыслительных ресурсов всегда образуют суть попыток

подтвердить наличные или создать какие-то новаторские способы обоснования существования Бога.

Многообразные усилия обосновать существование Бога можно классифицировать следующим образом: философско-теологические и философско-антропологические.

Здесь необходимо сказать несколько слов о терминологии. Для обозначения усилий, предпринимаемых с целью теоретически подтвердить или обосновать существование Бога, используются понятия "доказательство", "аргумент" и "указание". Доказательство в современном смысле не следует понимать ни в соотнесении с классической философской теорией, ни по аналогии с естественнонаучным или математическим доказательством. Оговорки, с которыми используются понятия доказательства и аргумента, призваны показать известную проблематичность самого предприятия по теоретическому обоснованию существования Бога.

Правомочность теизма чаще всего ставится в зависимость от правомочности трех традиционных теистических доказательств: онтологического, космологического и телеологического. Эти доказательства демонстрируют удивительную историческую устойчивость, не в последнюю очередь обусловленную строгостью и четкостью их аргументации.

Онтологическое доказательство обосновывает существование Бога исходя из понятия Бога как реальности, совершеннее которой нельзя помыслить ничего. Представить такую реальность, такое существо, не имеющим реального бытия означало бы впасть в противоречие, мысля величайшее и всесовершенное существо лишенным совершенства существования.

Таково онтологическое доказательство в его классической форме. Оно становилось объектом многих интерпретаций, попыток корректировки и усовершенствования, предпринимавшихся в истории с помощью все новых философско-аргументативных и логических средств. Оно становилось и объектом критики, и контраргументации, принявшей наиболее известный вид у Канта. Кантовская критика заключается в отрицании того, что существование является предикатом, сопоставимым с другими свойствами, которыми может обладать или не обладать какая-либо сущность.

Казалось, Кант и многие другие мыслители окончательно опровергли онтологическое доказательство. Это опровержение воспринималось как весьма чувствительный удар по естественной теологии. И все-таки, онтологическое доказательство пережило свое возрождение в последние десятилетия. Оно вновь стало активно обсуждаться в философской и теологической литературе. В новых реконструкциях онтологического доказательства был сделан упор на то, что понятие Бога — это понятие существа, которое или необходимо существует, или необходимо не существует. Понятие существа, совершеннее которого нельзя представить что-либо, — это понятие существа, которое необходимо обладает существованием. Его несуществование просто невозможно представить. Понятие наисовершеннейшего существа не может быть понятием существа, которое может существовать, а может и не существовать. Таким образом, из самого понятия Бога явствует, что его существование или необходимо, или невозможно. Это существование, если следовать логике подобного рассуждения, было бы невозможным только тогда, если бы понятие Бога было внутренне противоречивым. До тех пор, пока не показана внутренняя противоречивость понятия Бога, его существование необходимо явствует из его понятия.

Как видно, новая версия онтологического доказательства существования Бога опирается на логико-модальное различие между случайностью и необходимостью. Бог или необходимо существует, или необходимо не существует. Поскольку понятие максимально совершенного существа когерентно, то его существование логически необходимо.

Космологическое доказательство в своей сути — это постановка вопроса о Боге, в основе которой — побуждение к осмыслению мира. В обобщенном виде это прежде всего вопрос о том, почему вообще есть действительность, а не ничто. Речь идет о знаменитом вопросе, наиболее удачно сформулированном Лейбницем, "почему существует нечто, а не ничто". Говорить следует скорее не о "космологическом доказательстве", а о "космологических доказательствах", поскольку речь идет о группе схожих доказательств, объединенных рядом общих оснований. Важнейшим основанием является то обстоятельство, что все они исходят из "действительности мира", точнее, из определенных сущностных характеристик этой действительности. Другими словами,

космологические доказательства отталкиваются от тех свойств, которыми обладает всякий пространственно-временной порядок.

Исторически сложилось так, что обсуждение и использование космологических доказательств свелось в основном к обсуждению и использованию той версии космологического доказательства, которая исходит из относительности или случайности мирского сущего. О случайном существовании чего-либо можно говорить в том случае, если логически возможно, что оно существует, и логически возможно, что оно не существует. Актуальное существование какого-то нечто можно объяснить только как результат деятельности другой сущности, существование которой логически необходимо. Так можно кратко выразить суть современных подходов к космологическому доказательству.

Важнейшей посылкой космологического доказательства является представление о том, что никакое случайное существование, никакой случайный факт не могут быть удовлетворительно объяснены посредством случайных причин. Это же правомерно и относительно совокупности случайных фактов. В данном контексте не имеет значения, обладает ли совокупность случайного существования временным началом в том смысле, что у нее есть первая инстанция, первое звено.

Эта посылка теснейшим образом связана с "принципом достаточного основания". Данный принцип в истории философской мысли получил различное толкование. Его понимали и как необходимую истину, и просто как эмпирическое обобщение, и как предпосылку всякой рациональной деятельности, в том числе познавательной. В связи с проблематикой космологического доказательства важно то, что вообще признается принцип достаточного основания в какой-либо форме.

Если, исходя из такой реконструкции, посмотреть на нынешнюю ситуацию обсуждения космологического доказательства, то можно констатировать, что ни та, ни другая посылка не были удовлетворительно опровергнуты. Соответственно теоретически не перечеркнуто право космологического доказательства бытия Бога на существование.

Телеологическое доказательство существования Бога зиждется на идее, что наблюдаемый в природе порядок является результатом

замысла и действия разумного всемогущего устроителя. Суть доказательства заключается в утверждении, что порядок в природе не может быть случайным. История телеологического доказательства — это не только история попыток дать соответствующее истолкование многообразным формам порядка и целесообразности жизни природы, но и история стремлений включить в "опытную основу" этого доказательства новые сферы природного, социального, личностного бытия.

В XVIII столетии телеологическое доказательство стало основой всего строения философской теологии как физико-теологии. Особенностью последней являлось стремление придать толкованию природы антропоцентрическую направленность. Телеологическое доказательство, образовавшее основу физико-теологии такого вида, было, по существу, более дерзким и претенциозным нежели у Фомы Аквинского.

Варианты телеологического доказательства, которые предлагались в XVIII и XIX столетиях, обращались к тем же природным явлениям и антропологическим данностям, что и наука. Научные теории далеко не всегда согласовывались с интерпретациями, требуемыми самим принципом телеологического доказательства. Это обстоятельство в сочетании с философской критикой привело к значительной интеллектуальной дискредитации данного доказательства в тот период.

В первой половине нашего столетия были приняты усилия с целью расширить опытную основу телеологического доказательства. Было предложено рассмотреть в перспективе телеологического доказательства то обстоятельство, что природа могла бы и не содержать все те условия, которые требуются для появления животной жизни и сознания; тот факт, что вселенная демонстрирует наличие определенной рациональной структуры и в известной мере интеллигибельна для человеческого разума; эстетические аспекты природы; наличие морального сознания и возможность реализации моральных идеалов. Суть аргументации заключается в утверждении того, что мир вполне представим и без всех этих явлений, и есть основания считать их наличие свидетельством в пользу существования могучего и благоволящего разума.

Следует отметить, что все попытки разработать телеологическое доказательство, предпринимаемые в настоящее время, ориентируются

на одну из указанных сфер опыта. При этом преимущественное внимание уделяется условиям появления жизни, прежде всего человеческой жизни. Сочетание структурных компонентов и эволюционных процессов Вселенной, являющихся специальными условиями возникновения человеческой жизни, получают истолкование, которое целесообразно назвать "провиденциальным" [206]. Отмечается, что эти условия образуют слишком сложную связь, чтобы их можно было объяснить простым случайным стечением обстоятельств или неорганической и органической эволюцией. Такая связь может быть осуществлена только мудрой божественной мощью, реализующей определенный замысел.

Философско-антропологические обоснования существования Бога строятся в основном посредством осмысления образа человека [207]. Христианская традиция, как и всякая другая религиозная традиция, обладает определенными базисными антропологическими представлениями, т. е. своим образом человека, и философско-религиозная антропология стремится к воспроизведению философскими средствами этих представлений.

Христианская традиция утверждает прежде всего богоподобие человека. Все христианские антропологические представления и учения являются, по сути, попытками осмысления этого основополагающего утверждения, призванного охарактеризовать сущность человека. Сама драма существования человека в христианском понимании обусловлена его богоподобием. Поскольку в христианской традиции Бог "трансцендентен" по отношению к миру, постольку и фундаментальные структурные компоненты образа человека, такие, как дух, душа, физические структуры, также должны явить какую-то "трансцендентность". Единственный способ философского обоснования этого видится в такой концептуализации указанных компонентов, при которой они предстали как нечто, по крайней мере частично, необъяснимое в рамках природной и исторической реальности. Если удастся показать необъяснимость определенных фундаментальных компонентов образа человека, то она может быть выдана за свидетельство "трансцендирования" мира и, следовательно, сверхъестественного происхождения данного антропологического факта.

Проинтерпретированные подобным образом эти факты должны, во-первых, выступить в качестве указания на существование иной, трансцендентно-божественной реальности, через призму которой они якобы только и могут получить объяснение, и, во-вторых, должны предстать как воспроизведение определенных моментов традиционного христианского образа человека. Нетрудно видеть, что здесь происходит взаимное обоснование: определенная философско-антропологическая концепция указывает на существование Бога, а существование Бога оправдывает и подтверждает содержание соответствующей философско-антропологической концепции.

Богopodobие человека, его метафизическое достоинство в христианской идейной традиции всегда виделось по преимуществу в его духовности. Именно дух в христианской идейной традиции предстает как то, что способно вывести человека за пределы мира, сделать его причастным божественному. Иными словами, дух выступает как условие возможности трансценденции человека, что, в свою очередь, обуславливает и объясняет всю драму его земного существования.

Естественно, что именно на философскую концептуализацию в соответствующем ключе духа человека и направляются основные усилия представителей философско-религиозной антропологии. Хотя они по-разному решают задачу концептуализации духа человека, общим является стремление отождествить духовность с "открытостью человека миру", а последнюю истолковать в смысле его открытости Богу и соответственно представить как нечто богоданное. Открытость человека миру в современной философской антропологии понимается в основном как априорная поведенческая структура, определяющая специфику отношения человека к миру. Это понятие осмысливается главным образом в космологической перспективе, т. е. через соотнесение с иными формами жизни, прежде всего с формами поведения животного. А в такой разновидности философской антропологии, как философско-религиозная антропология, открытость миру предстает как соответствующий божественный проект относительно человека, как основа его богopodobия.

Феликс Хаммер (р. 1932) — американский философ, теолог. Автор работы "Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen" (Den Haag, 1972). Исходным моментом своего философского

построения Хаммер использует то очевидное, по его мнению, обстоятельство, что повседневный опыт позволяет констатировать неодинаковую степень интенсивности проявления основных видов жизнедеятельности у различных людей, и особенно таких характеристик, как способность мышления, моральное чувство, которые Хаммер называет основными "измерениями человека". Опыт недостаточности, незавершенности многообразных способов самореализации человека возможен, как считает Хаммер, только на основе постижения полной, завершенной сущности всех этих способов. Человек как бы априорно обладает знанием полноценной сущности того или иного вида жизнедеятельности, в соотношении с которой его конкретная реализация воспринимается как неполноценная, недостаточная. Главный вывод, который делает Хаммер из этого, заключается в указании на конечность, "недостаточность" человека. Философско-конкретный опыт конечности, недостаточности человека должен быть, по замыслу Хаммера, использован для указания на существование Бога.

Однако опытная основа сама по себе еще недостаточна в данной проблемной сфере. Требуется некий общий финальный, или смысловой, принцип, который заключается в послышке о том, что испытываемое человеком стремление к полной реализации постигнутого сущностного содержания является "объективной смысловой данностью", которая нуждается в объяснении. Объективность этой данности, считает Хаммер, по крайней мере столь же велика, как и объективность природы и ее законов.

Финальный принцип в сочетании с постулируемой им сущностной идеей человека позволяют Хаммеру, как он считает, сделать завершающий шаг в философско-антропологическом доказательстве существования Бога. Человек, как утверждается, не может пребывать в самом себе, он постоянно нуждается в дополняющем его партнере, который испытывает такую же потребность. Обе стороны, однако, на опыте убеждаются, что другой не может дать всего, что требуется, поскольку сам не обладает всем требуемым. Постоянно ощущаемая недостаточность приводит к убеждению, что встреча в том объеме, в каком она нужна человеку, может состояться только с партнером, который сам совершенно ни в чем не нуждается. На основании этих рассуждений Хаммер делает

вывод: "Встреча, которая возникает не из потребности, но из чистого совершенства, возможна только с бесконечным личностным существом Бога".

Наряду с обоснованием существования божественной реальности важнейшими задачами философского богопознания являются определение, по мере возможности, природы этой реальности и осмысление характера ее отношения с мирской действительностью.

Философско-теистические концептуализации природы Бога исторически весьма разнообразны. Воспроизведение в полном объеме истории этих концептуализаций во многом совпало бы с историей европейской метафизики в ее философско-теологическом аспекте. Однако, с эпохи средневековья и особенно после Декарта, философско-теологическое понятие Бога воспроизводится в более или менее устойчивых содержательных контурах. Можно сказать, что именно это понятие доминировало в истории теологической и философской мысли.

Характеризуя классическое философское понятие Бога, представляется целесообразным прибегнуть к одному различению, использовавшемуся в поздней схоластике — к различению между метафизической и физической сущностью Бога.

Бог является праосновой мира. В нем коренится все, поскольку все исходит из него как первопричины и влечется к нему как последней цели, поскольку все участвует в его полноте и потому является его подобием или, по крайней мере, хранит следы его величия. Сама праоснова как таковая коренится не в чем-то ином, но только в самой себе. Первая и последняя причина всего должна быть причиной самой себя. Бог как такая причина существует в силу абсолютной необходимости своей собственной сущности. Это из самого себя бытие. Поэтому в Боге полностью совпадают сущность и наличное бытие. Он не только обладает бытием как сущее, т. е. имеющее бытие, но есть само бытие, или есть субсистирующее бытие. В этом заключается метафизическая сущность Бога, посредством которой он конституируется и посредством которой отделяется от всего, что не является им самим.

Физическая сущность Бога охватывает вместе с субсистирующим бытием все его совершенства. Они определяют конкретное субсистирующее бытие, их называют свойствами, или атрибутами,

Бога. В самом Боге они не образуют множество, но суть простая и вместе с тем бесконечная полнота.

Богу мы можем приписать лишь чистые совершенства, которые означают чистое бытие (мудрость, благо, мощь), но не смешанные совершенства, в сущности которых бытие смешано с небытием или с несовершенством.

Как само бытие Бог есть вся полнота бытия и потому бесконечен. Бог несказанно превосходит конечное, подверженное становлению сущее, т. е. он трансцендентен по отношению к сущему, хотя и пребывает одновременно в нем как его праснова (имманентен сущему). Поскольку телесное бытие содержит небытие, то Бог есть чистый дух. Вместе с тем Бог есть личностное существо.

Если применить использованное здесь различие в целях характеристики современных концептуализаций философского понятия Бога, более или менее позитивно соотносящихся с классическим философским понятием, то ситуация представляется следующим образом.

В характеристике метафизической сущности Бога во все большей степени используется концепция Бога как всесовершенного существа или совершеннейшей реальности. Максимально совершенная реальность может быть определена как реальность столь большая и совершенная, что никакая актуальная или возможная реальность не будет большей. Утверждать, что Бог максимально совершенен, значит, заявлять не только то, что ничто в актуальном мире не превосходит его, но и то, что ничто не превосходит его в каком-либо возможном мире.

Можно утверждать, что если какое-либо свойство является совершенством и никакое равное или большее совершенство несовместимо с ним, то максимально совершенная реальность будет обладать им.

Усилия современной философской теологии сосредоточены на проверке того, является ли когерентным понятие абсолютно совершенного существа, каким его утверждает традиционный философский теизм.

Стремление к познанию физической сущности Бога заключается в постижении атрибутов как его сущностных свойств. Ни систематическая теология, ни философская теология в христианской

традиции не претендуют на исчерпывающее и полное постижение природы Бога. Всякое постижение понимается как ограниченное по охвату и глубине.

В рамках такого ограничения философская теология налагает на себя еще одно ограничение. Философская теология призвана указать лишь некоторые основные атрибуты божества, в принципе доступные "естественному" человеческому разуму, сознательно отвлекающемуся от того знания, что стало достоянием человека благодаря самораскрытию Бога, божественному откровению. Традиционно приписываемые Богу атрибуты в различной мере поддаются философскому осмыслению.

Следует отметить, что современная философская теология не занимается концептуализацией каких-либо ранее не известных атрибутов как сущностных свойств Бога. Разработка классического философско-теистического понятия Бога в современной философской теологии — это по преимуществу концептуальный анализ божественных атрибутов, их совместимости, сочетаемости. При таком подходе традиционные атрибуты воспринимаются как сугубо религиозные данности, которые можно анализировать без соотнесения с нерелигиозной сферой.

В то же время демонстрация концептуальной несостоятельности, логической непоследовательности, несовместимости божественных атрибутов является основным средством критики религии и теологии в рамках академической философии.

В подходе современной философской теологии к традиционному философскому теизму можно вычленить два основных направления. Первое образуют попытки рассматривать всемогущество, всеведение, всеблагость, вездесущность, неизменность, нематериальность как независимые, уникальные свойства, образцово представленные в Боге.

Второе направление видит эти свойства в тесной взаимосвязи, причем представляет каждое как отличный аспект одного и того же первичного свойства, а именно божественного совершенства. Приверженцы второго направления предполагают, что Бог воплощает каждое из своих свойств в степени не меньшей, но и не большей, чем требуется его совершенством.

Наиболее влиятельной альтернативой традиционному философскому теизму является неклассический теизм,

представленный в учении о Боге процесс-теологии. Спор между классическим теизмом и процесс-теизмом образует ядро современной философско-теологической дискуссии. Этот спор давно вышел за пределы англоязычной философской теологии, где он первоначально велся.

Философская процесс-теология представляет собой попытку создать целостное метафизическое построение, могущее послужить альтернативой классическому теизму. Соответственно процесс-теизм как основа такого метафизического учения призван быть альтернативой классическому философскому теизму как основе классического метафизического мировоззрения. Философская процесс-теология ориентирована на создание философского учения о Боге в традиционном понимании этого термина; ее нерв образует дискуссия с классическим философским теизмом.

Исходным материалом процесс-теологии являются прежде всего опыт, мир, естественная действительность, в которой действительными являются процессы, события, а не субстанции мира. Процесс означает не только переход к какой-либо актуальности — процессуальными по природе являются существование и жизнь всех актуальных событий.

Весь космический процесс предполагает Бога как творца и как творческую силу. При этом процесс-теологи придерживаются разных воззрений относительно того, каким образом сам Бог включен в этот процесс. В философской теологии могут предприниматься попытки так концептуализировать божественную реальность, что результат будет являть весьма незначительное сходство с философско-теистическим понятием Бога. Общие моменты сведутся к ограниченному набору свойств, которые позволят квалифицировать реальность, концептуализируемую в новаторском философско-теологическом построении, как "божественную". В конечном итоге это будет определенная трансцендентность по отношению к природному и прочему сущему, к суверенности по отношению к этому сущему, а также к абсолютной или безграничной мощи той реальности, что концептуализируется как "божественная". В XX в. наиболее интересной представляется теория В. Вайшеделя.

Вильгельм Вайшедель (р. 1905) — немецкий философ, теолог. Автор работы "Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer

philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus" (München, 1979. Bd. 1–2).

Реализовать программу философской теологии как действительно философскую, т. е. исходящую из своих собственных проверенных предпосылок, возможно, согласно Вайшеделю, только если будет обретаена опытная основа для философской теологии. Такой основой является "радикальная сомнительность действительности", представляющая как ее наиболее общая и глубинная характеристика.

Сомнительность реальности в целом проявляется в сомнительности отдельных реальностей, примерами которых могут служить жизненные неудачи, измены друзей и близких, быстротечность жизни, страх перед болезнями, смертью, потрясения от неожиданного и резкого нарушения уклада вещей и т. п. Эти виды опыта, эти реальности не исчерпывают содержание совокупного опыта действительности. Однако они позволяют отчетливо осознать, что мир, в котором они встречаются, "в высшей мере сомнительный мир". Опыт сомнительности реальности обозначается как "фундаментальный опыт". Фундаментальный опыт является опытом сомнительности действительности в первую очередь потому, что она находится в колеблющемся состоянии между бытием и небытием.

Всякое "есть" испытывается как находящееся под знаком и угрозой небытия и в то же время не исчезающее в него. Всякое "ничто" со своей стороны испытывается как находящееся в какой-то таинственной связи с бытием. Истина существующего — "колебание его действительности".

Фиксация содержания опыта еще не есть его понимание. Понять что-то значит прежде всего постичь условия его возможности. В первую очередь необходимо заменить чисто формальное выражение "условия возможности" конкретным понятийным обозначением, причем следует учитывать, что речь идет о "чем-то", предшествующем действительности.

С целью избежать все возможные недоразумения статического, вещного и субстанционалистского характера предлагается слово "откуда". Это слово не указывает ни на какое сущее. Оно только показывает направление, откуда нечто "происходит". "Как последнее и абсолютное, что можно сказать о действительности, подчеркивает Вайшедель, — "откуда" радикальной сомнительности занимает место,

принадлежащее в традиционном словоупотреблении Богу. Слово "откуда" соответствует единственно возможным сегодня способом тому, что под именем "Бог" искалось во всей философии". В эпоху нигилизма, когда явили свою бездоказательность и несостоятельность традиционные представления о Боге, "откуда" — "единственно возможное понятие Бога философов".

"Откуда" Богу, как процессу, обусловливающему, вызывающему сомнительность реальности, присуща безграничная мощь. Этот могущественный процесс не следует понимать как какое-то могущественное сущее. Это могущественность самого процесса, держащего реальность в состоянии колебания между бытием и небытием.

Соответственно три структурных момента радикальной сомнительности реальности — бытие, небытие и колебание между ними — предстают как три аспекта явления "откуда".

1. Действие "откуда", ставящее всякое сущее на грань небытия, показывающее непрочность и недостоверность вещей и "я", испытывается как "потрясение".

2. "Откуда", поставив сущее на грань небытия, удерживает его в бытии. Оно — "удержание-в-бытии".

3. "Откуда" осуществляет колебания между двумя крайностями. Сущее не есть чистое небытие. Оно и то и другое в модусе сомнительности или колебания.

Еще одной важнейшей задачей философской теологии, как и всякого богопознания, является определение, по мере возможности, отношений между Богом и мирской действительностью.

Философская теология в своем осмыслении отношений между Богом и мирской действительностью исходит из определенных устоявшихся представлений о природе этих отношений. В христианской теологической и философской традиции вопросы отношения между Богом и творением, Богом и миром, разумеется, играли очень значительную роль. В процессе многовекового осмысления этих вопросов была разработана дифференцированная типология отношений между Богом и миром. Эта типология опирается на два источника — библейские содержания и философскую рефлексию.

Теологическая традиция при определении отношений между Богом и миром всегда стремилась избежать двух крайностей: пантеизма, т. е. отождествления Бога и мира, с одной стороны, и дуализма, т. е. полагания Бога и мира как двух совершенно раздельных и различных видов бытия — с другой.

Основные понятия, с помощью которых христианская теология во всех ее разновидностях осмысливает отношения между Богом и миром, — это понятия "теизм", "деизм", "пантеизм" и "панентеизм".

Теизм подчеркивает полную независимость и самодостаточность Бога. Только теизм в полном смысле утверждает творение мира Богом. Деизм отрицает действительное присутствие Бога в мире после сотворения мира.

Пантеизм утверждает тождество Бога и Вселенной. Бог предстает как универсальное присутствие, но не представляется как какая-то конкретная сущность. Пантеизм не отождествляет Бога с космосом, но и не разделяет их. Сущее есть часть Бога, но не сам Бог. Все эти виды понимания отношений между Богом и миром имеют множество нюансов.

Приведенные здесь краткие характеристики достаточны с философско-теологической точки зрения. Рассмотрение отношений между Богом и миром в систематической теологии предполагает рассмотрение всего спектра проблематики "теологии творения".

Устоявшиеся базисные воззрения, нашедшие отражение в данной типологии, определяют содержание философско-теологической дискуссии по проблемам отношений между Богом и миром даже в тех случаях, когда не используются понятия "теизм", "деизм", "пантеизм", "панентеизм".

Все позиции в дискуссии, ведущейся в настоящее время по этим проблемам, можно разделить на две основные группы. Одну группу образуют концепции, авторы которых предпринимают попытки показать, что отстаиваемое ими какое-то отклонение от традиционных воззрений на отношения между Богом и миром ведет не к ереси, а наоборот к единственно адекватному пониманию подлинной христианской интуиции. К другой группе относятся концепции, в которых ставится цель обосновать истинность традиционного понимания отношений между Богом и миром. Этой цели они

стремятся достичь главным образом посредством критического анализа предлагаемых новаций.

Выбор между этими позициями зависит от общего характера той или иной философско-теологической концепции. Понятно, что при позитивной разработке или просто воспроизведении традиционных доказательств существования Бога будут воспроизводиться и традиционные воззрения на отношения между Богом и миром. В то же время попытка альтернативной по отношению к классической концептуализации природы Бога может вести или даже предполагает определенные изменения в понимании характера отношений между Богом и миром.

Для дополнительного чтения

Кимелев Ю.А. Современная философско-религиозная антропология. М., 1985.

Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989.

Кимелев Ю.А. Философский теизм. М., 1993.

Никонов К.И. Критика антропологического обоснования религии. М., 1989.

Contemporary Classics in Philosophy of Religion. La Salle, 1991.

Philosophy of Religion. An Anthology of Contemporary Views. N.Y., 1996.

Глава 4. Философия творчества

Творчество является одной из волнующих проблем XX в. Вероятно, никогда в прошлом творчество не было предметом такого пристального внимания философов, психологов, социологов и педагогов, как сейчас, когда человечество во многих направлениях своего развития зашло в тупик и необходимость в новых идеях, в людях, оригинально мыслящих все более усиливается. Вместе с тем рост массовой культуры создает опасность угасания творческого потенциала, поскольку миллионы людей могут жить, потребляя чужое творчество, размноженное, тиражированное, превращенное в готовые схемы и технологии.

Как возможно творчество?

Творчество — яркое переживание, великое счастье для людей, которым оно доступно. Например, И.В. Гете вдохновенно описывал творческие минуты жизни, когда как бы останавливается время, спадает пелена с глаз, и мир, преображаясь, является в своей первозданной нетронутости и необычности. Подобные мгновения могут вызывать, говорил он, особого рода возвышенные, иногда даже пугающие переживания. Душу охватывает восторг, возникает чувство причастности к великому, но затем чаще всего на помощь приходит "деятельный сводник" — рассудок, который быстро все переводит в обыденные штампы и образцы^[208].

В современной научной литературе, посвященной проблеме творчества, прослеживается очевидное стремление исследовать конкретные виды творчества творчество в науке, технике, искусстве, — его психологические основы и т. п. Применяется и соответствующая методология: естественнонаучная, философская или психологическая. Так, психология исследует творчество как классическими методами (самонаблюдение творца, изучение биографических данных, анкетирование, интервьюирование), так и

современными (выявление прямого и побочного продуктов предметного действия, кинорегистрация движения глаз и т. п.).

Подобные разработки, несомненно, служат своеобразной техникой, с помощью которой и эвристика, и психология помогают нам ближе подойти к пониманию сущности творчества. Но, тем не менее, все рекомендации подобного рода исследований не обладают общеобязательностью, поскольку отталкиваются от конкретных эмпирических ситуаций и обстоятельств, в которых почему-то состоялся творческий акт. Во всех работах такого рода мы имеем дело с прикладными аспектами творчества, но в них не ставится и не исследуется собственно философский вопрос: как вообще возможно творчество?

При анализе наследственных способностей субъекта творчества, его таланта, голосовой, слуховой или зрительной исключительности, которые всегда уникальны и неповторимы, мы никаких теоретических выводов о сути и истоках творчества сделать не можем. Точно так же мы не уйдем далеко, изучая психологию субъекта: его темперамент, скорость психических реакций, способность образовывать далекие ассоциации, — эти и другие не менее важные характеристики всегда относятся к конкретному эмпирическому субъекту. Описание психологических механизмов интуиции или озарения — это всегда описание задним числом уже случившихся актов творчества. Какие выводы можно, например, сделать из признания многих великих творцов, что очень часто озарения приходили к ним во сне? Мы можем последовать совету Эйнштейна и профессионально заниматься музыкой, играть на скрипке или внимательно вчитываться в Достоевского, то есть соблюдать все, по Эйнштейну, условия, необходимые для творчества, и, если нам повезет, натолкнуться на счастливую идею в физике или математике. Однако это всегда будет неконтролируемым чудом. Сами по себе способности, таланты, воспитание, образование, культурная изощренность еще не делают человека творцом.

Попытки понять и описать феномен творчества сразу наталкиваются на неразрешимые парадоксы: люди, много знающие о творчестве, сами не творят (разве что пишут интересные статьи и книги по проблеме творчества, что тоже в определенном смысле является творчеством). Тот же, кто творит, создает совершенно новые

ценности в науке или искусстве, чаще всего не знает, как он это делает, (а то, что он потом рассказывает теоретикам творчества, особой ценности не представляет, ибо никаких общих выводов или рекомендаций из его сугубо индивидуального опыта получить нельзя).

Когда мы говорим о творчестве, то прежде всего имеем в виду великих людей: писателей, художников, ученых. Однако, каждый человек занимается в своей жизни творчеством, когда он пытается не просто механически выполнить свою работу, но и внести в нее что-то от себя, хоть в чем-то ее усовершенствовать. Везде, где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Везде, где человек работает с любовью, вкусом и вдохновением, он становится мастером.

Творчество как образ жизни

Творчество, считал Н. Бердяев, выдает гениальную природу человека, каждый человек гениален: "...Гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть забота о близких, гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искание правды жизни. Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать"[\[209\]](#).

Гениальность — это прежде всего внутреннее творчество, самотворчество, превращение себя в человека, способного к любому конкретному виду творчества. Только такое первотворчество и есть исток и основа любой творческой деятельности.

Перед людьми издавна вставал вопрос: откуда берется новое — новая идея, новая мысль? Ведь новая мысль не складывается из суммы старых, иначе вообще не было бы проблемы творчества, каждый мог бы походя творить новые идеи. В истории философии известен "парадокс Сократа — Платона": чтобы прийти к новой мысли, надо ее уже каким-то образом знать, иначе не известно — куда идти и что искать. Но как можно знать что-то, чего еще никто не знал и ты сам не знаешь?

Можно сколько угодно перебирать знания, полученные в школе, вычитанные из книг — ничего нового не создашь. Нужно самому измениться, нужно научиться все время удивляться миру, все время видеть тайны и проблемы там, где другой ничего подобного не видит. Творчество — это образ жизни.

Увидеть что-либо впервые чрезвычайно трудно. Потому что наши знания, наше образование, наша привычка сейчас же все объясняют, переводят в привычные штампы. Мы видим, как идет первый снег за окном, он пошел вдруг, хотя его ждали давно, и вместо того, чтобы поразиться тому, как большие белые хлопья медленно, словно танцуя, падают в вечернем темнеющем воздухе, мы говорим: "Подумаешь! Что тут удивительного? Это просто циклон принес холодный воздух со Скандинавского полуострова!"

Однако творчество начинается с такого удивленного видения. Выше мы уже говорили о "памяти сердца". Здесь можно добавить, что память сердца — это достигшие глубины души живейшие впечатления, когда мы действительно увидели что-то сами в мире. "Того не приобрести, что сердцем не дано", — писал поэт Евгений Баратынский.

Каждый ребенок в детстве, в пору формирования личности должен что-то "увидеть", и важно, чтобы увиденное глубоко запало ему в душу, в память сердца, чтобы произошло "прикосновение" к миру и родилось изумление перед ним, будь то солнце, пробивающееся через кроны деревьев, или полная луна в бездонном весеннем небе.

Если не было такого видения, то не возникло и главных условий для творчества, для того, чтобы человек стал творцом. Что-то не состоялось в человеке, недозавершилось, осталась пустота, на которую не могут опереться ни интеллект, ни чувства. Если у человека никогда не было переживания удивительной новизны, свежести и бездонной неисчерпаемости мира, не было прорыва к этому состоянию, то он остается один на один с собой, со скудным набором правил жизни, с постепенно крепнущим убеждением, что жизнь скучна, уныла, однообразна и не имеет никакого внутреннего смысла. В философии такое видение, такое открытие мира называется созерцанием. Созерцание — это смотрение не только глазами, не только умом, но

всей душой, всей человеческой сущностью. С него всегда начинается творчество.

Увидеть мир по-новому, не так, как его видели и объясняли до тебя, значит увидеть его вне готовых стереотипов видения и объяснения, которые постоянно наваливаются на наше восприятие, "гасят" его, переводят в общеизвестные штампы и стереотипы видения. Тень прошлого постоянно висит над нами. Когда мы говорим себе: "Это оригинальное настоящее, этого никогда раньше не было", то этот самый момент уже поглощается прошлым, настоящее исчезает, как только мы пытаемся схватить его и выразить.

В оригинальном видении мир всегда нов, поскольку это живое, непосредственное восприятие, состояние непосредственной актуальности, здесь нет мертвого прошлого, с которым мы сравниваем настоящее. Здесь новое — не просто в сравнении со старым, не в тени старого и не на фоне старого. Это принципиально новое видение: мы вдруг видим мир так, как будто увидели его впервые, переживаем удивительный подъем духа и чувствуем, что происходит наше "слияние" с миром и понимание его "изнутри". В эти мгновения и рождаются новая мысль и сам человек как творец.

Увидеть впервые трудно еще и потому, что для рассудочной мысли и механической памяти — а именно ими мы обычно и пользуемся — все тривиально, для них нет ничего оригинального, на любое внешнее воздействие или проблему следует тот или иной ответ, та или иная автоматическая реакция. Мы часто действуем, основываясь не на личном наблюдении, а на знаниях, полученных извне, и такой способ бытия отчасти превращает нас в бездумную машину, делает неспособными к творчеству, мы автоматически проецируем свои знания, свои старые навыки на новую ситуацию. Нужно изменить отношение ко всему известному, прошлому, чтобы получить возможность действительно увидеть настоящее. Это не значит, конечно, что мы должны стереть воспоминания, нужно только перестать реагировать на настоящее, исходя исключительно из прошлых знаний и привычек. Без памяти и прошлых знаний, без преемственности человек не может существовать и развиваться. Но новое знание возникает не тогда, когда мы, утилитарно относясь к своей памяти, пытаемся отыскать аналогичный образчик нового явления и не успокаиваемся, пока не отыщем, не классифицируем его,

не переведем в ряд типичных, но тогда, когда, сталкиваясь с новым феноменом, воспроизводим заново свое живое и полное присутствие.

Это восприятие мира похоже на то, как если бы мы смотрели на реку, плавно текущую и заливающую берега. Если утром вы смотрите на солнечный свет, отражающийся от реки, на всю ширину танцующей воды, не рассуждая, не переводя все это в какие-нибудь обозначения, то вы сами входите в этот свет, в его бесконечное движение, похожее на прилив моря, растворяетесь в нем, чувствуете охватывающую вас красоту мира, а себя и свой разум просветленными до самых глубоких основ. Это и есть то, что называется созерцанием, (или медитацией — в восточной традиции), с него начинаются и мысль, и действие, и сам человек, почувствовавший смысл своего существования и свою опору в природе.

Точно так же и звуки. Они могут раздражать нас, как плач ребенка или лай собаки, а могут и радовать, как игра оркестра, исполняющего наше любимое произведение.) Но все это внешнее наблюдение, внешнее слушание. А вот когда звук, допустим, вечернего колокола перед закатом подхватывает нас и несёт через долину над холмами, то мы чувствуем, что мы и звук неразделимы, что мы — часть звука, а его красота — часть нашей души^[210].

Подобное оригинальное восприятие — необычайно важный бытийственный акт, который может перевернуть человеческую жизнь, наполнить ее новым содержанием, дать толчок рождению творческой личности. В мировой литературе есть прекрасные описания подобного феномена, например, у Ф.М. Достоевского в "Петербургских сновидениях в стихах и прозе":

"Помню, раз, в зимний январский вечер, я спешил с Выборгской стороны к себе домой... Подойдя к Неве, я остановился на минутку и бросил пронзительный взгляд вдоль реки в дымную, морозно-мутную даль... Ночь ложилась над городом, и вся необъятная, вспухшая от замерзшего снега поляна Невы, с последним отблеском солнца, осыпалась бесконечными мириадами искр иглистого инея... Сжатый воздух дрожал от малейшего звука, и, словно великаны, со всех кровель... подымались и неслись вверх... столпы дыма, сплетаясь и расплетаясь в дороге, так что, казалось, новые здания вставали над старыми, новый город складывался в воздухе... Казалось, наконец, что весь этот мир, со всеми жильцами его, сильными и слабыми, со всеми

жилищами их, приютами нищих или раззолоченными палатами... походит на фантастическую, волшебную грезу, на сон, который... тотчас искурится паром...

Какая-то странная мысль вдруг зашевелилась во мне. Я вздрогнул, и сердце мое как будто бы облилось в это мгновение горячим ключом крови, вдруг вскипевшей от прилива могущественного, но доселе незнакомого мне ощущения. Я как будто что-то понял в эту минуту... как будто прозрел во что-то новое, совершенно в новый мир, мне незнакомый и известный только по каким-то темным слухам, по каким-то таинственным знакам. Я полагаю, что с той именно минуты началось мое существование..."[211].

Этика закона и этика творчества

Творчество проявляется во всех формах жизни человека. В этом плане особенно наглядно виден творческий характер морали. В морали всегда есть две стороны: закон и творчество. Нравственный человек должен соблюдать закон, но истинное понимание и исполнение закона всегда должно быть не механическим, а творческим. Если совершенство и чистота внутреннего строя души есть общечеловеческая задача, то у каждого человека должно быть свое особенное совершенствование — совершенствование собственной личности, творчество самого себя как "просиянной твари". В этом смысле не послушание, т. е. не механическое следование требованиям закона, а творчество есть нравственный долг личности. В завете "будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный" суммированы, по С. Франку, все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию — определяющий признак духовной жизни, он выдает творческое призвание человека. Совершенствование относится ко внутреннему бытию человека, и завет говорит о совершенствовании не других людей или мира в целом, а себя самого, о стремлении к максимально совершенному состоянию души.

Н. Бердяев также полагал, что в законе человек откалывается от бытия и не может изменить свое собственное бытие. Когда добро находится под законом, оно в известном смысле есть безбожное добро.

И человек все время жаждал и жаждет, что Бог или боги примут участие в разрешении мучительной проблемы добра и зла, в человеческих страданиях. Человек не может оставаться один, предоставленный своим силам, зависящий лишь от власти безличного и бесчеловечного закона. Христианство совершает революционный переворот в нравственных оценках. Оно устраняет неисчислимое количество табу, побеждает внешний страх нечистоты, все переносит в глубину человеческого сердца, показывает, что в нравственном акте действует не только человек, но и Бог, и то, что невозможно для человека, становится возможным для Бога. Евангельская, христианская мораль не есть мораль нормы и закона, это мораль благодатной силы, не известной закону, то есть уже не мораль в собственном смысле этого слова. В основе христианства лежит не отвлеченная идея добра, а живое существо, личность, личное отношение человека к Богу и ближнему. Христианство поставило человека выше идеи добра. Такая этика основана на бытии, а не на норме, она жизнь предпочитает закону. Каждый человек имеет свою неповторимую индивидуальную задачу, которая ничего не имеет общего с механическим исполнением раз и навсегда данной нормы. В противоположность Канту, подобная этика утверждает, что нельзя поступать так, чтобы это стало максимой поведения для всех и всегда, поступать можно только индивидуально и всякий раз иначе. Ведь каждый всегда имеет перед собой живого человека, а не отвлеченное добро.

Проблема творчества как самосовершенствования человека тесно связана с проблемой соотношения закона и благодати. Отсутствие законов, правового и морального регулирования сделали бы жизнь в обществе невозможной. Но соблюдение закона — это эмпирический уровень (хотя закон имеет определенные метафизические основания, вытекающие из природы человека). Благодать особое состояние души. Для обыкновенного человека — не святого — благодать, отмечал Бердяев, дает лишь мгновения радости и блаженства. В эти мгновения просыпается и растет его душа, приходит любовь к миру и людям, истинное понимание своего места в мире, смысла своей жизни. Все остальное время человек живет в эмпирическом мире, руководствуясь законами и принципами этого мира. Но если нет таких мгновений "прозрения", то духовности вообще и нравственности, в частности,

просто не на чем держаться, последняя выступает для человека чисто внешним принуждением, которому он до поры до времени подчиняется. Она не затрагивает его сущности, не происходит внутреннего роста и созревания, человек остается цивилизованным животным.

Этика творчества отличается от этики закона тем, что для нее нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача. Нравственные проблемы жизни нельзя разрешать автоматическим применением общеобязательных норм. На все случаи жизни, которая у каждого человека своеобразна и неповторима, общеобязательных норм не напасешься. Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу жизни.

Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право, а обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив и притом во всех сферах жизни. Этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться. Только в ней становится ясным, что злые страсти нельзя победить через отрицательную аскезу, запрет. Их можно победить только через пробуждение положительной творческой духовной силы. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен постоянно делать нравственные изобретения и открытия. Не просто принимать закон добра, а индивидуально творить его. В каждом неповторимом индивидуальном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует статического, застывшего нравственного порядка, подчиненного единому, общеобязательному нравственному закону.

Творчество в искусстве и в жизни

Говоря о проблеме творчества, нельзя не коснуться очень интересной проблемы, выдвинутой русскими мыслителями — проблемы "теургии". Дело в том, что высшие достижения культуры не суть новое бытие, новая жизнь — они несоизмеримы с творческим порывом, с творческим заданием. Творческий порыв, направленный

ввысь, пресекается тяжестью этого мира и направляется вниз. Вместо нового бытия появляются книги, картины, учреждения, вместо новой жизни — научные гипотезы и теории, объясняющие как эту новую жизнь создать. Культурные ценности создаются творческим актом человека. Но всегда есть, полагал Н. Бердяев, несоответствие между творческим актом, творческим замыслом и творческим продуктом. Творчество — это огонь, а культура охлаждение огня. Творческий акт — это взлет, победа над тяжестью объективированного мира, продукт творчества в культуре есть уже притяжение вниз. В культуре происходит как бы отчуждение, экстериоризация человеческой природы.

Такая трагическая неудовлетворенность культурой не чувствуется массой потребителей культуры, но она остро переживается ее творцами. Творцы всегда недовольны своими достижениями, их всегда не удовлетворяет наличный уровень развития культуры, поэтому всегда остается конфликт и непонимание между духовными исканиями творческого меньшинства и интересами пассивного большинства.

Творческое меньшинство постоянно стремится выйти за пределы культуры к сверхкультурному состоянию, к новому бытию. Теургия (богоделание) — это изменение мира, преобразование бытия. Человек пытается сравниться с Богом: не просто создавать новые смыслы, но и творить новое бытие. Но подобная деятельность возможна только в сфере искусства. Красота спасет мир — этот призыв Ф. Достоевского разделялся многими русскими философами. Только искусство, полагали они, возможно, в будущем, вырвется за рамки сегодняшней отчужденной, массовой, кризисной культуры к подлинному творчеству мира, к его преобразованию на основе божественных принципов добра, любви и красоты.

Невозможность творить новое бытие составляет трагедию творчества. Это основная проблема нашего времени: художник пытается творить бытие, а творит только символы. Каждый художник на свой лад пытался эту проблему разрешить. Так, вся жизнь Л. Толстого была мучительным переходом от творчества совершенных художественных произведений к творчеству совершенной жизни. Толстому, писал С. Булгаков, было недостаточно одной литературы, он видел, как мало она в действительности изменяет окружающую жизнь, и решился на религиозно-аскетический подвиг — отказался от своего

искусства. Толстой, правда, так и остался писателем: даже в самые трагические минуты жизни, после ухода из дома, уже слыша зов Божий, он диктовал статью о смертной казни. И тем не менее, его драма — попытка разрешить противоречие между искусством и жизнью, попытка найти в себе силы, которые выше искусства и в то же время только с помощью искусства могут стать силами, преображающими мир. "Ему так и не удалось окончательно превзойти в себе писателя и всецело перейти на путь религиозного действия. Но своей жизнью, освещаемой ослепительным рефлексом небывалой мировой славы, своей религиозной драмой он дал людям нечто более захватывающее и поучительное, чем все его великие художественные произведения и все его богословские трактаты, дал — свою жизнь" [\[212\]](#).

Мечта о возможности теургического творчества завершается или в технической объективации или в эстетическом безумии, но не перестает тревожить душу художника. Часто то, что нашептывают художнику музы о выходе за пределы символов, оказывается только соблазном, но тем не менее размышления о нем, пусть и неосуществимые, помогают осуществлению в нас нового сознания, нового понимания сути человеческого творчества.

Художник может лишь построить новый миф, который, если повезет, действительно повлияет на сознание людей. Но это все, что дано человеку, ибо он человек, а не Бог. Однако без теургического устремления остается непонятной природа человеческого творчества, как и сама богоподобная природа человека.

Для дополнительного чтения

Бердяев Н.А. Смысл творчества. // Бердяев Н.А. Соч. М., 1983.

Гете И.В. Избранные философские произведения. М., 1964.

Губин В.Д. Культура и творческая деятельность. М., 1987.

Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.

Глава 5. Философия любви

Любовь как способ человеческого существования

Философский анализ феномена любви есть прежде всего анализ формальных, "чистых" условий любви вообще как человеческой способности, как инварианта, остающегося неизменным в различных культурных формах, в различных исторических эпохах.

Любовь — одно из фундаментальных свойств человеческого существа, таких же, как совесть, ум, честь, свобода. Любовь — это бытийное определение человека, поскольку она не имеет никаких внешних причин для своего существования. Нельзя объяснить возникновение любви с помощью какой-либо причины (например, красоты, ума, силы и т. п.), ибо, если такие причины действительно сыграли свою роль, то никакой любви нет, а есть только ее имитация. Всегда найдутся сотни, тысячи людей более красивых, более умных, более сильных, и непонятно, где критерий выбора, почему я остановился на этом человеке, а не на другом. Любят не за что-то, любят, потому что любят, хотя психологически любовь всегда объясняют конкретными причинами, и любящий искренне верит в то, что его избранник самый красивый и самый умный.

Человек делает добро, поступает по совести не потому, что преследует такую цель, а потому, что он добр, совестлив и не может жить иначе. Человек любит потому, что не может не любить, даже когда обнаруживается, что любимый на самом деле не обладает особыми достоинствами. Но любящему часто нет до этого дела. Его душу переполняет огромная энергия, требующая выхода; он находится в стихии любви, в которой не только творит сам себя как человека, но и пытается творить других. В этом смысле любовь к ближнему, к человеку есть творчество.

Интенсивность любви, следовательно, объясняется и определяется способностью любить, а не предметом любви. Гораздо важнее причины, по которым человек любит, важнее то, что происходит с человеком, какие совершаются внутренние изменения, как раскрывается его душа. Любовь определяется не содержанием

чувственного опыта, который всегда случаен, но развитостью человеческих качеств любящего.

Любовь не объясняется ни физическими, ни физиологическими, ни психологическими условиями человеческого существования. Нет законов природы, по которым мы должны любить друг друга. Человек любит как метафизическое существо, когда он поднимается выше своей природной стихии. Когда мы узнаем, что какие-то люди расстаются, нас это не удивляет. Долго любить друг друга нельзя: чувства приедаются, притупляются. Но, если мы знаем людей, которые любят друг друга всю жизнь и умирают, как в сказке, в один и тот же день, то это всегда чудо. Этого не должно быть ни по каким природным законам, но это есть. По-видимому, любовь встречается очень редко, и огромное большинство людей любви не переживают, а удовлетворяются только ее имитацией, убеждает себя в том, что любят, довольствуясь на самом деле лишь суррогатом любви. В.С. Соловьев писал даже, что настоящая любовь, возможно, еще не встречалась в человеческом опыте. "Любовь для человека есть пока то же, чем был разум для мира животных"^[213], т. е. смутно ощущаемая возможность.

Любовь встречается редко еще и потому, что люди боятся любви, так как для нее нужна внутренняя свобода, готовность к поступку, нужна живая душа. В этом смысле любить — это жить в постоянной самоответственности, заботе и тревоге, и это совсем не совпадает со счастьем в будничном, повседневном значении этого слова. Любить — значит быть живым в самом точном смысле этого слова. Часто люди (пусть бессознательно) понимают, что живут только тогда, когда любят, что только любовь вырывает их из монотонной механической повторяемости повседневного быта.

Никого нельзя заставить, считал И. Кант, делать какое-нибудь дело с охотой или с любовью. А то, что человек не любит, он либо делает плохо, либо вообще уклоняется от этого. "Но когда дело касается выполнения долга, а не просто представления о нем, когда речь идет о субъективной основе действия, в первую очередь определяющей, как поступит человек (в отличие от объективной стороны, диктующей, как он должен поступить), то именно любовь, свободно включающая волю другого в свои максимы, необходимо дополняет несовершенства человеческой природы и принуждает к тому, что разум предписывает в качестве закона"^[214].

Любовь, как и все фундаментальные выражения бытия человека, тайна. Тайна в философском смысле — это не то, что где-то спрятано, не то, что рано или поздно можно открыть; тайна — это то, что лежит на поверхности, всем видимое и тем не менее недоступное. Человеку, никогда не испытывавшему чувства любви, бесполезно объяснять, что это такое. Если полюбит — узнает. Человеку разлюбившему его прошлое состояние тоже кажется непостижимым.

Любовь стоит у самых истоков существования человека: его психическая защищенность и уравновешенность, его способности и таланты закладываются материнской любовью. Лишенному этой любви, выросшему в равнодушной и отчужденной атмосфере всю жизнь плохо: он чувствует себя одиноким, даже если окружен многочисленным семейством и друзьями. Он остро ощущает неуютность и неустроенность своего бытия, опасную хрупкость окружающего мира. Состояние любви сродни гениальности.

Любовь парадоксальна по самой своей сути. Во-первых, возникающая любовь всегда связана с преодолением серьезных препятствий. Вся художественная литература построена на описании этого конфликта — от Ромео и Джульетты до наших дней. Во-вторых (и это вытекает из первого положения) любовь всегда связана со смертью — или потому, что препятствия оказываются непреодолимыми, или потому, что любовь есть проявление гармонии бытия и для нее главный враг — распад, смерть. Многие мыслители подчеркивали примат любви над теоретическим научным познанием. Любовь не только конституирует человека как личность, но и является средством более глубокого, а потому и более точного открытия реальности. Гете, например, говорил, что ему претят всякие узкопрофессиональные занятия. Он во всем старался оставаться "любителем", ибо "любитель" — от слова "любить", а узкий профессионал не любитель, и потому от него, как правило, бывает скрыта истинная цель его профессии. Это же имел в виду А.Ф.Лосев, комментируя Платона: "Любящий всегда гениален, так как открывает в предмете своей любви то, что скрыто от всякого нелюбящего... Творец в любой области, в личных отношениях, в науке, в искусстве, в общественно-политической деятельности всегда есть любящий; только ему открыты новые идеи, которые он хочет воплотить в жизнь и которые чужды нелюбящему"^[215].

Только в состоянии любви возможна встреча с внутренним существованием мира. "Мысль разума", которой дана лишь внешняя предметность, всегда должна сопровождаться "мыслью сердца". "Сердце" не есть некая отдельная инстанция, противоположная разуму, а целостность внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и разум. Сердце противостоит лишь отрешенному, оторванному от этой целостности разуму. То, что не дано сердцем, вообще не дано в точном смысле слова, не затрагивает человека и, в конечном счете, делает невозможным объективное познание. Отношение к окружающему через "мысль сердца" есть отношение любви.

М. Хайдеггер, один из основоположников экзистенциализма, также считал мысль сердца основанием рассудочной мысли. Мысль (Denken) восходит, по Хайдеггеру, к древнегерманскому слову "Gedanc", что означает "душа, сердце". "Внутренние и невидимые сферы сердца являются не только более внутренним, чем внутреннее рассчитывающего представления, и потому более невидимым, но оно одновременно простирается дальше, чем область только изготавливаемых предметов. Только в невидимой глубине сердца человек расположен к тому, что является любимым, — к предкам, умершим, детству, грядущему"^[216].

Как уже говорилось выше, нет никаких биологических или физических оснований для любви. Любят не за что-то, любят потому, что не могут не любить, т. е. у любви есть метафизические основания. К тому же метафизика, метафизическое сознание — это видение бесконечного фона, открытости, невыразимой, не улавливаемой атмосферы окружающих всякую вещь или явление, "легкого дыхания", которое лишь на миг удастся выразить в словах или звуках. Человека любят за то, что в нем приоткрывается эта бездонная неисчерпаемая глубина, а приоткрывается она тому, кто его любит. И в этом, как представляется, заключена основная тайна любви, то, что делает любовь из факта обыденной жизни таинством. Если один человек любит другого, то он радуется тому, что у любимого обнаруживаются бесконечные и невыразимые основания для любви, что красота любимого совершенно неизмерима, бесконечна, неограниченна и непостижима.

Несколько слов надо сказать о психоаналитической трактовке феномена любви. З. Фрейд, выдающийся австрийский психиатр,

полагал, что вся человеческая жизнь определяется двумя инстинктами — Эросом и Танатосом инстинктом любви и инстинктом смерти. Эрос — мощнейшая сила человеческой психики; как бы человек ни развивал свою культуру, свои социальные институты, половая энергия, доставшаяся ему в наследство от животного состояния, определяет все его развитие. Выдающиеся личности — это, по Фрейду, всегда люди с мощным половым инстинктом, которые смогли претворить его (сублимировать) в приемлемые для общества культурные формы — в творчество, политику, науку и т. д. Вся исторически развивающаяся человеческая культура есть обуздание любовной жизни, и первые собственно культурные законы направлены сначала на запрет сексуальных отношений между родственниками, а потом и на ограничение сексуальной жизни вообще, например, браком. Но многочисленные запреты, наложенные на сексуальное наслаждение со стороны культуры, сказались и в том, что позднейшее разрешение его в браке уже не давало человеку полного удовлетворения. Правда, и неограниченная половая свобода не приводила, по Фрейду, к лучшим результатам. Ценность любовной потребности тотчас понижалась, если удовлетворение становилось слишком доступным.

Люди начали создавать условные препятствия, чтобы наслаждаться любовью. Там, где не было таких препятствий, любовь была обесценена, а жизнь пуста. Настоящую психическую ценность любви дали, согласно Фрейду, аскетические течения христианства. Никакие предшествующие эпохи не наполняли любовь таким глубоким и сильным напряжением чувств, воли, памяти.

Культура всегда находится в разладе с сексуальной жизнью. Человеческие гениталии не проделали вместе со всем человеческим телом развития в сторону эстетического совершенствования, они остались животными, и потому любовь, считает Фрейд, в основе своей осталась такой же животной, какой она была испокон веков. Любовные влечения с трудом поддаются воспитанию, а когда их пытаются обуздать, подавить, это приводит к серьезнейшим нарушениям психики, неврозам. Поэтому вообще невозможно найти равновесие между требованиями полового влечения и культуры, ибо иначе в будущем человеческий род вообще прекратится в силу его необычайно мощного культурного развития.

Человек не удовлетворен культурой, которая резко обуздывает его свободу; в том числе и сексуальную, не дает ему возможности полного удовлетворения своих сексуальных порывов. Но именно эта неспособность полового влечения обрести полное удовлетворение, становится, по Фрейду, источником величайших культурных достижений, ибо половая энергия переходит в культурную деятельность. Какие еще мотивы могли бы заставить людей находить другое применение своим сексуальным импульсам, если бы они в половой деятельности могли быть полностью счастливы? Полностью счастливый человек ничего не стал бы делать для развития культуры.

Таким образом, любовь, прежде всего сексуальная, является, по Фрейду, базисом человеческой культуры. Она не просто связывает одного человека с другим. Эрос объединяет семьи, племена, народы, нации в одно большое целое человечество. Человеческие массы должны быть связаны посредством либидо одна лишь необходимость объединения в труде не могла бы удержать их вместе. Но, как уже отмечалось выше, есть и вторая изначальная сила — склонность к агрессии. Инстинкт агрессии является отпрыском и главным представителем инстинкта смерти, разделяющего с Эросом господство над миром. Вопрос судьбы рода человеческого зависит от того, удастся ли культуре в ее развитии обуздать стремление человека к агрессии и самоуничтожению. В наш век, полагает Фрейд, люди так далеко зашли в своем господстве над силами природы, что они легко могут уничтожить друг друга. "Следует надеяться, что другая из "небесных сил" — вечный Эрос сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?"^[217].

Тема любви в русской философии

Тема любви всегда была очень близка русской философии, много глубоких и удивительных страниц посвящено ей в произведениях В.С. Соловьева, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, С. Л. Франка. Любовь, по общему мнению русских мыслителей, — это феномен, в котором наиболее адекватно проявляется богочеловеческая сущность личности. Любовь — важнейшая составляющая человеческого духа. Уже в

физиологических основаниях любви — в половых особенностях человека, брачных отношениях — русские мыслители открывают трансцендентные бездны, подтверждающие основную идею философии: человек есть самая великая и самая глубокая тайна Вселенной.

Так, удивительный, яркий и неповторимый писатель и философ В.В. Розанов считал, что пол — это не функция и не орган, иначе не было бы любви, целомудрия, материнства и дитя не были бы самоизлучающими явлениями. Пол это второе, едва просвечивающее в темноте лицо, потустороннее, не от мира сего. Никто, по Розанову, и не считает источники жизни посюсторонними. Касание миров иных гораздо более непосредственно происходит через пол и половое общение, более чем через разум или через совесть. Секунда зачатия человека — естественное построение ноуменального, глубинного плана его души. Тут и более нигде и никогда, хоть на секунду, но соединяются "пуповиной" земля и таинственное, не астрономическое, небо. Огонек новой зажигаемой жизни не от мира сего.

Василий Васильевич Розанов (1856–1919) — русский философ, литератор, публицист, родился в многодетной православной семье уездного чиновника, вышедшего из священнического рода. Высшее образование получил в Московском университете, где прослушал на историко-филологическом факультете в 1878–1882 гг. курс, закончив его со степенью кандидата, выказав отличные успехи. По окончании университета 11 лет прослужил учителем в Московском учебном округе, с 1893 по 1899 гг. Розанов — чиновник Государственного контроля в Санкт-Петербурге, в мае 1899 г. он принял предложение А.С. Суворина стать постоянным сотрудником "Нового времени", где работал до закрытия газеты. В конце августа 1917 г. Розанов переехал с семьей в Сергиев Посад, где и умер от истощения и голода. Похоронен в Гефсиманском скиту под сенью храма Черниговской Богоматери рядом с могилой К.Н. Леонтьева.

Исходя из такой метафизики пола, Розанов создал и свою картину мира, которая предстает как живая связь всех вещей: человека, природы, истории, Бога, трансцендентного. Но связывает все это любовь, именно чувственная любовь, которая, несмотря на ее грозные и временами разрушительные воздействия, драгоценна, велика и загадочна тем, что пронизывает все человечество какими-то жгучими

лучами, но одновременно и нитями прочности. И Бог есть чувственная любовь. "В чем же еще сущность благословения могла бы быть выражена так полно и коренным образом, как не в благословении тонкому и нежному аромату, которым благоухает мир "Божий", "сад" Божий, — этому нектару цветов его, "тычинок", "пестиков", откуда, если рассмотреть внимательно, течет всякая поэзия, растет гений, теплится молитва, и, наконец, из вечности в вечность льется бытие мира?"^[218].

Брак, согласно Розанову, должен быть основан на любви, на половом инстинкте в самом глубоком метафизическом его смысле. Но вместо этого, он, согласно Розанову, зачастую является продолжением холостых удовольствий. Его строгая и действительная, в самом сердце зиждущаяся моногамия, или "вечность", в наше время вовсе недостижимы, они реально не осуществляются. Пол, исключенный из "дыхания", из религии, не пронизываемый этим дыханием, не высвечиваемый религиозно, лег в основу "пассивной" семьи и номинально религиозного (лишь в минуту венчания) брака. Отсюда очень малое количество счастливых семей. Это, согласно Розанову, семьи, где сильно "животное" (в вышеприведенном смысле) начало, где члены семьи сбиты в "кучу", копаются друг около друга, живут в теплой атмосфере дыхания, у них есть чувство серьезности, если не религиозности, разлившееся на самый ритм брака, его реальное и длительное существо. В такой семье дети почитают своих родителей, почитают именно религиозно, а не благодарят за квартиру и стол. Дети религиозные существа и находятся в религиозной связи с родителями. Это как разбежавшиеся слова одной молитвы, связь которых уже непонятна. Но лишь в этой связи постигается существо ребенка, неразрывная связь мужа и жены, любовь до гроба.

Пренебрежение полом, его бездонной трансцендентностью, постепенно, по Розанову, ведет к вырождению, к потере связи с "землей", с "материнством". Великая задача женщины, по его мнению, — переработать нашу цивилизацию, овлажнить ее сухие черты влажностью материнства, а "деловитость" ее безгрешностью и святостью.

Любовь, по мнению другого видного русского мыслителя Н. Бердяева, лежит уже в ином плане бытия, не в том, в котором живет и устраивается человеческий род. Любовь вне человеческого рода, она

не нужна ему, перспективе его продолжения и устроения. В любви нет перспективы устроенной в этом мире жизни. В любви есть роковое семя гибели. Ромео и Джульетта, Тристан и Изольда погибли от любви, и неслучайно их любовь несла с собой смерть. Любви всегда присущ безысходный трагизм в пределах этого мира. Над любовью нельзя ни богословствовать, ни морализировать, ни социологизировать, ни биологизировать. Она вне всего этого, она не от мира сего, она нездешний цветок, гибнущий в среде этого мира. Любовь скинута со всех мирских расчетов, и поэтому проблема пола, брака и семьи решалась вне проблемы любви^[219].

Любовь, согласно Бердяеву, — свободное искусство. В творческом акте любви раскрывается творческая тайна лица любимого. Любящий прозревает любимого через оболочку природного мира. Это есть путь к раскрытию тайны лица, восприятию лица в глубине его бытия. Любящий знает о лице любимого то, чего весь мир не знает, и любящий всегда более прав, чем весь мир. Нелюбящий знает лишь поверхность лица, но не знает его последней тайны.

Право любви абсолютно и безусловно. И нет такой жертвы, которая не была бы оправдана во имя любви. В любви нет произвола личности, нет личного безудержного желания. В любви воля более высокая, чем человеческая. Именно божественная воля соединяет людей, предназначает их друг другу. Поэтому любовь всегда космична, всегда нужна для мировой гармонии, для божественных предназначений. Поэтому не может быть, не должно быть неразделенной любви, ибо любовь выше человека. Неразделенная любовь — грех против мировой гармонии, против начертанного в мировом порядке андрогинического образа. И вся трагедия любви — в мучительном искании этого образа, космической гармонии.

Одно из самых больших и доступных человеку чудес, говорит С. Франк, это непостижимое чудо явления другого, второго "я". И это чудо осуществляется, конституируется в феномене любви, и потому сама любовь есть явление чудесное, есть таинство. Любовь — это не просто чувство или эмоциональное отношение к другому, она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к "ты" как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей реальности.

В любви человек действительно может "выскочить из собственной кожи", прорвать скорлупу своего эгоизма, своего

абсолютного, ни с чем не сравнимого значения. В любви "ты" — не просто мое достояние, разъясняет Франк, не просто реальность, находящаяся в моем владении и существенная лишь в пределах моего самобытия. Я не вбираю "ты" в себя. Напротив, сам "переношусь" в него, оно становится моим только в том смысле, что я сознаю себя принадлежащим ему. Здесь впервые открывается возможность познания изнутри, познания другого в его инаковости и единственности через сопереживание. Это познание есть тем самым и признание. Лишь на этом пути, через любовь "ты" становится для меня вторым "я". В любви "ты" открывается как личность, становится доступным откровение святыни личности, которую мы не можем не любить благоговейно.

Не существует совершенной, "чистой" любви, потому что никогда до конца не снимается момент чуждости "ты". Капля горького разочарования содержится в самом интимном и счастливом отношении "я — ты". Всегда остается непреодоленным некоторый осадок несказанного, невыразимого, лишь самому себе молчаливо открывающегося одиночества.

Мое внутреннее одиночество — это мое своеобразие, это моя субъективность, от которой нельзя избавиться никаким трансцендированием, никакой сверхсильной любовью. В этом смысле и самая интимная любовь не имеет права даже пытаться проникнуть в это одиночество, вторгнуться в него и преодолеть его через его уничтожение: ведь это значило бы разрушить само внутреннее бытие любимого. Любовь должна быть — Франк приводит слова Р.М. Рильке — нежным бережением одиночества любимого человека.

В самой своей сути любовь есть религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала. Всякая истинная любовь есть, с точки зрения Франка, религиозное чувство, и именно это чувство христианское сознание признает основой религии вообще. Все остальные виды любви — эротическая, родственная — суть лишь зачаточные формы истинной любви, цветок на стебле любви, а не ее корень. Любовь как религиозное чувство в своей основе не есть просто любовь к Богу. Любовь к Богу, купленная ценой ослабления или потери любви к живому человеку, вовсе не настоящая любовь. Любовь, наоборот, постепенно научает любящего воспринимать абсолютную ценность

самой личности любимого. Через внешний, телесный и душевный облик любимого мы, по Франку, проникаем к тому глубинному его существу, которое этот облик выражает — к тварному воплощению божественного начала в человеке. Иллюзорное обоготворение эмпирически-человеческого преобразуется в благоговейно-любовное отношение к индивидуальному образу Божию, богочеловеческому началу, которое есть в любом, самом несовершенном и порочном человеке.

Религиозная, христианская суть любви не имеет ничего общего с рационалистическим требованием всеобщего равенства и альтруизма, который постоянно вновь и вновь возрождался во многих идейных течениях — от софистов V в. до коммунистического "Интернационала". Нельзя любить как человечество, так и человека вообще, можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей конкретности его образа. Любящая мать любит каждого своего ребенка в отдельности, любит то, что есть единственного, несравнимого в каждом из ее детей. Универсальная, всеобъемлющая любовь не есть ни любовь к "человечеству" как некому сплошному целому, ни любовь к "человеку вообще"; она есть любовь ко всем людям во всей их конкретности и единичности каждого из них.

Такая любовь объемлет не только всех, но и все во всех, она объемлет полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий и в каждом из них — всю полноту их конкретного содержания. "Любовь, — говорил Франк, есть радостное приятие и благословение всего живого и сущего, та открытость души, которая открывает свои объятия всякому проявлению бытия как такового, ощущает его божественный смысл"^[220].

Как общая установка, любовь впервые открыта христианским сознанием. В христианстве сам Бог есть любовь, сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, отъединенность нашей души и все субъективные ее пристрастия. В любви к другому человеку дело обстоит так, как если бы обретенное мною через самоотдачу "ты" даровало мне мое "я", пробуждало его к истинно обоснованному, положительному, бесконечно богатому бытию. "Я "расцветаю", "обогащаюсь", "углубляюсь", впервые начинаю вообще подлинно "быть" в смысле опытно-осознанного внутреннего бытия, говорит

Франк, когда я "люблю", то есть самозабвенно отдаю себя и перестаю заботиться о моем замкнутом в себе "я". В этом и заключается чудо или таинство любви, которое при всей его непостижимости для "разума" самоочевидно непосредственному живому опыту"^[221].

Но если вообразить, что любимое "ты" совершенно свободно от субъективности, ограниченности, несовершенства, то тогда перед нами появляется "Ты" абсолютного первоначала. Именно таков, считает Франк, для меня мой Бог. Обогащение, получаемое мной от этого заполняющего меня "Ты", бесконечно по величине, оно испытывается как созидание меня, как пробуждение меня к жизни. Само существо "Ты" есть творческое переливание через край, "дарование" себя, вызывающий меня к жизни поток. Это не только любимый и не только любящий, это сама творческая любовь. Любовь к Богу есть, по Франку, рефлекс его любви ко мне, рефлекс и обнаружение Его самого как любви. Моя любовь к Богу, мое стремление к Нему возникают уже из моей "встречи" с Богом, которая, в свою очередь, есть некое потенциальное обладание Богом, присутствие и действие его во мне. Они возникают через "заражение" от него или как огонь, возгорающийся от искры огромного пламени.

Любовь к людям как природное расположение и сочувствие, не имеющее религиозного корня и смысла, есть нечто шаткое и слепое, поскольку истинное основание любви к ближнему заключается в благоговейном отношении к божественному началу личности, т. е. в любви к Богу. Если Бог есть любовь, то иметь и любить Бога и значит иметь любовь, т. е. любить людей. Следовательно, наше отношение к ближнему, ко всякому человеческому и ко всякому живому существу вообще совпадает с нашим отношением к Богу. И то и другое суть единый акт преклонения перед Святыней. Любовь и вера здесь едины. Любовь радостное и благоговейное видение божественности всего сущего, произвольный душевный порыв служения, удовлетворение тоски души по истинному бытию через отдачу себя другим. Эта любовь, согласно Франку, есть сама сердцевина веры.

Христианство, будучи поклонением Богу, есть одновременно религия Богочеловека и Богочеловечности, и оно является религией любви, ибо открывает в таком естественном чувстве, как любовь, великое универсальное начало, норму, идеал и цель жизни. После распространения христианства мечта о реальном осуществлении

всеобщего царства братской любви уже не может исчезнуть. Человек часто попадает на ложные пути в стремлении установить это царство. Чаще всего он видит этот путь через принудительный порядок. Но любовь может — вплоть до просветления мирового бытия — лишь несовершенно и частично реализовываться в мире, оставаться только путеводной звездой. И тем не менее, считает Франк, если душа узнала, что любовь есть оздоравливающая, благодатствующая сила Божия, никакое глумление слепцов, безумцев и преступников, никакая холодная жизненная мудрость, никакие приманки ложных идеалов — идолов — не могут поколебать ее, истребить это знание спасительной истины.

Псевдолюбовь и ее формы

Подлинная любовь, как уже отмечалось, — относительно редкое явление, подлинная любовь — это всегда чудо. Очень часто люди довольствуются эрзацами, суррогатами, многочисленными формами псевдолюбви. Об этих формах писал Э. Фромм в своей книге "Искусство любить".

Во-первых, большинство людей считают, что любовь — дитя сексуального наслаждения и если два человека научатся в этом смысле вполне удовлетворять друг друга, то они постигнут искусство любить. На самом же деле, полагал Фромм, истина прямо противоположна этому предположению. Любовь не является следствием сексуального удовлетворения, наоборот, даже знание так называемых сексуальных приемов — это результат любви. "Любовь как взаимное сексуальное удовлетворение или любовь как "слаженная работа" и убежище от одиночества это нормальные формы псевдолюбви в современном западном обществе, социальные модели патологии любви"^[222].

Второй формой псевдолюбви, которая вместо человеческого счастья приводит лишь к неврозам, страданиям, является привязанность одного или обоих "любовников" к родителям. Уже будучи взрослыми, они переносят чувство ожидания и страха, которые испытывали по отношению к отцу и матери, на любимого человека. Они никогда не освобождаются от образа зависимости и ищут его в своих любовных требованиях. В подобных случаях человек в смысле

чувств остается ребенком, хотя интеллектуально и социально находится на уровне своего возраста.

Еще одна форма псевдолюбви — любовь-поклонение. Люди часто имеют склонность обожествлять любимого, почитать его как воплощение любви, света, блаженства. Любящий теряет себя в любимом человеке вместо того, чтобы находить себя в нем. А поскольку никакой человек не может в течение долгого времени жить в таком состоянии, то неизбежно наступает разочарование, возникает новый идол, потом еще один ^[223].

Проявление невротической любви — это нежелание замечать свои грехи и сосредоточенность на недостатках и слабостях "любимого" человека. Индивид прекрасно видит даже маленькие слабости другого человека и, беспощадно обличая их, охотно закрывает глаза на свои собственные пороки. Если два человека делают это одновременно, то их любовные отношения превращаются в пытку постоянного взаимного разоблачения.

Видом псевдолюбви является также "временная аберрация". Многие помолвленные или молодожены мечтают о блаженстве, которое якобы ожидает их впереди, тогда как в данный момент они уже начинают скучать друг с другом. Эта тенденция совпадает с общей установкой, характерной для современного человека. Он живет в прошлом или в будущем, но не в настоящем. Он сентиментально вспоминает свое детство или строит счастливые планы на завтра. Переживается ли любовь "заместительно", как фиктивное участие в переживаниях других людей, переносится ли она из настоящего в прошлое или в будущее, такие абстрактные и отчужденные формы любви служат, согласно Фромму, лишь наркотиком, облегчающим боль реальности, одиночества и отчуждения.

И наконец, очень частая форма псевдолюбви — это проекция своих проблем на детей. Когда человек чувствует, что не в состоянии придать смысл собственной жизни, он старается обрести его в сыне или дочери. Но так можно, считает Фромм, ввергнуть в беду и самого себя, и своего ребенка. Не найдя смысла для себя, можно и ребенка воспитать неправильно. Часто детьми прикрываются при попытке расторжения несчастливой браку. Главный аргумент родителей: мы не можем разойтись, чтобы не лишать ребенка благодетелей единой семьи.

Однако на самом деле атмосфера напряженности и безрадостности в подобной семье более вредна для ребенка, чем открытый разрыв.

Состояние постоянной борьбы в сегодняшнем российском обществе, борьбы всех против всех, привело к неслыханному общему ожесточению, забвению того факта, что любовь — это не сентиментальное чувство, не каприз настроения и не ослепляющая болезнь. Это вообще не только и не столько человеческое качество или способность, а объективный закон существования человеческого мира. Любовь — это усилие во что бы то ни стало остаться живым, не поддаться омертвляющему воздействию "мира": ненависти, насилию, автоматизму мышления и поведения, сохранить в себе искру божественного начала.

Понимание того, что человек без любви — жалкое неполноценное существо, не постигающее смысла своего существования, выражено в послании апостола Павла коринфянам: "Если я говорю языками человеческими или ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий. Если я имею дар пророчества, знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, — то я ничто" (1 Кор. 13, 1–2).

Для дополнительного чтения

Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991.

Философия любви. М., 1990. Ч. 1–2.

Фромм Э. Искусство любить. М., 1990.

Часть V. Философия XX века

Глава 1. Основные направления современной западной философии

Современная западная философия живет и действует в совершенно ином мире по сравнению с тем, в котором выдвигала и защищала свои идеи и принципы классическая философия. Классическую философию в целом можно охарактеризовать как философию самосознания. Ее основные черты: суверенность мыслящего индивида, рациональный контроль над своими поступками и мыслями, прозрачность общественных отношений, поддающихся расчету. Философы классического времени наряду с писателями и учеными составляли элиту любого общества его воспитателей, которые учили народ, поднимали его до своего уровня занимали монопольное положение в обществе как носители абсолютной истины.

Все коренным образом изменилось в XX в. Ученые, как и философы и художники, в массе своей перестали быть автономными, независимыми носителями абсолютной истины. Они становятся служащими государственного или партийного аппарата, научно-исследовательских учреждений, газет или журналов, получают зарплату и возможность реализовывать свои идеи только в той мере, в какой этого хочет государство или крупные собственники.

Особенностями современного общества стали индустрия сознания и массовая культура. В обществе появляется мощный аппарат по выработке всевозможных социальных теорий и мифов, которые с помощью средств массовой информации радио, печати, телевидения ежедневно и ежечасно "воспитывают" народ, прививая всем одни и те же предрассудки, упрощенные схемы объяснения мира и истории, упрощенные нравственные и эстетические ценности. Современный философ, в отличие от классического, имеет дело не с наивной, непросвещенной массой, а с людьми, чьи мозги с самого детства обработаны идеологией, напичканы различными догмами и суевериями, через толщу которых и должна ныне пробиваться философская мысль, чтобы "разбудить" человека, заставить его думать и жить самостоятельно, привить ему вкус к свободе и независимости.

Современная философия прежде всего антиидеологична. Она борется против любой идеологии как упрощающего, поверхностного способа объяснения мира и человека, человеческих отношений. Она пытается убедить людей, что никакие искусственные схемы в обществе и истории не работают, что никакой мировой разум не гарантирует человеку счастливого будущего, что мир вообще устроен не рационально, в нем никогда и ничего у человека не получается. Не осуществились идеалы Французской революции, на ее обломках восторжествовало мещанское буржуазное общество, не осуществились идеалы Просвещения, в мире по-прежнему царят зло, невежество, тирания. Все попытки сделать людей счастливыми, внешне переустраивая общественные порядки, приводили в краху. В России попытки построить коммунистическое общество — общество изобилия и счастья привели к установлению жесточайшей диктатуры.

Современная философия, как, впрочем, и современная литература, отказавшись от претензий на обладание абсолютной истиной, существенно перестроила образ и стиль философствования. Теперь чаще всего это не монолог автора, который знает все заранее, а диалог автора и читателя, предполагающий интуицию и развитое воображение читателя, способного на определенный духовный труд. Только в этих взаимных усилиях может раскрыться подлинный смысл и значимость философского произведения.

Современная философия считает, что есть только один путь изменения — изменение человеком самого себя, внутреннее освобождение от рабства привычек, стандартов, стереотипов мышления и поведения, стадной морали, веры в потусторонние силы, которые рано или поздно сделают всех счастливыми, от страха и от душевной и духовной лени.

Многим мыслителям XX в. свойственно трагическое мироощущение, "скорбное неверие" в конечную победу сил разума и добра. Отсюда и стремление уйти от всяких идеологических и мировоззренческих проблем, попыток построения всеохватывающих философских систем. Всякая система, всякая объективная ценность — это насилие над человеком. Мир, по мнению современных философов, становится полицентричным и полифоничным. Здесь нет никаких абсолютных систем отсчета, изначальных масштабов, нет никаких воспитателей и воспитуемых, каждый человек ценен сам по себе,

каждый является центром Вселенной. Каждый должен что-то сделать сам с собой, должен осознать абсолютную негарантированность своего существования (никто не ответственен за него — ни Бог, ни мир, ни общество — за то, что он родился и существует, что он прожил столько-то лет, чего-то добился в этой жизни и т. д.), и в этой негарантированности обрести смысл своей жизни, найти свое место и свое дело, которое за него никто не сделает.

Современный мир, полагают философы XX в., не существует автоматически. Он неизбежно рухнет, если каждый человек не будет поддерживать его существование своими усилиями своей верой, своей страстью, своими попытками во что бы то ни стало сохранять в себе человеческий облик.

В этом смысле современная философия глубоко демократична в сравнении с аристократической позицией классической философии.

Глава 2. Прагматизм

В обыденном употреблении термины "прагматизм" и "прагматический" обозначают практический характер той или иной деятельности, направленной на достижение максимально полезного результата. За ними скрываются определенные настроения и установки массового, обыденного сознания. В таком смысле данные термины, казалось бы, бросают вызов сугубо философскому (созерцательному, спекулятивному, как представлялось многим философским классикам) подходу к миру и создают мнение о невозможности их полноценного теоретико-философского освоения. История западной философской мысли, однако, опровергает подобное разделяемое многими — мнение. В качестве солидных "опровергающих свидетельств" можно было бы привести и шотландскую "философию здравого смысла" (конец XVIII — начало XIX вв.), и возникшее несколько позднее движение утилитаризма и некоторые другие философские и идейные течения. Но наиболее всесторонней попыткой освоения указанных настроений и мироощущения явился прагматизм как философская школа, возникшая на американской почве.

Историки общественной мысли обстоятельно исследовали внешние факторы, способствовавшие появлению именно в Северной Америке подобной философской школы, — ценностные ориентации и предпочтения американского общества, складывавшиеся в ходе уникального исторического развития. Для собственно философии не меньшую важность представляют внутренние факторы формирования прагматизма, логическая взаимосвязь основополагающих идей и специфика применяемого концептуального аппарата. Основы рассматриваемого философского направления закладывались людьми неординарных философских и научных способностей, сумевшими в значительной степени определить духовный климат своей страны. В целом же прагматизм не случайно считают первым оригинальным философским направлением, возникшим в Америке. Это, разумеется, не означает, что классики прагматизма не испытали влияния

европейской философии. Приведем лишь некоторые факты в данной связи.

Например, родоначальник прагматизма Ч. Пирс увлекался кантовским учением о категориях, а также шеллинговской натурфилософией. При этом он, правда, стремился дополнить кантовское учение идеей эволюционизма, почерпнутой в дарвинизме. У. Джеймс как философ и психолог, по его собственному признанию, был в ряде вопросов близок интуитивизму А. Бергсона. Конечно, он многое также воспринял и у британских эмпиристов (кстати, его программная книга "Прагматизм" посвящена Д.С. Миллю), но это не помешало ему противопоставить их позиции свой "радикальный эмпиризм". "Инструментализм" Дж. Дьюи возник под воздействием гегелевского учения о понятии. Джеймс и Дьюи неоднократно посещали Европу, поддерживали контакты с европейскими коллегами. Все это свидетельствует о том, что распространенное мнение о провинциализме прагматизма и всей американской философии конца XVIII начала XIX вв., якобы развивавшейся в изоляции от магистрального пути мировой философии, не соответствует действительности.

В эволюции прагматизма от его возникновения до наших дней можно выделить следующие главные этапы. Во-первых, речь идет о классическом периоде прагматистской философии, представленном именами Ч. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи. Во-вторых, о "срединном" прагматизме Ч. Морриса, К. Льюиса, Н. Гудмена и У. Куайна, характеризующемся тесным сближением прагматизма с аналитической философией, применением новых методов исследования и аргументации (семиотический анализ, символическая логика и пр.). В этот период ряд прагматистских методологических установок был перенесен в специальные дисциплины (например, в психологию, лингвистику, антропологию, педагогику). И, наконец, речь может идти о "ренессансе" прагматистских идей в новейшей англо-американской философии как в области философии науки (Н. Решер, Х. Патнэм) и философии языка (Д. Дэвидсон, Дж. Серл), так и в плане осмысления широких пластов человеческой культуры (Р. Рорти, Т. Нейгел). В данной главе основное внимание будет уделено классическому прагматизму, до сих пор определяющему глубинные тенденции многих новейших философских и частнонаучных концепций.

Чарльз Пирс: от прагматизма к прагматицизму

Чарльз Пирс (1839–1914) — родился и большую часть жизни провел в г. Кембридже, штат Массачусетс. Его отец, известный математик, вызвал у него интерес не только к естественным наукам, но и к философии. При жизни Пирс считался эксцентричной личностью, у него были трудности при устройстве на работу, финансовые затруднения и сложности с публикацией рукописей. Он публиковал в основном журнальные статьи и рецензии. Однако изданное уже после его смерти — в 30-е годы — собрание сочинений составило 8 больших томов, дающих полное представление о многогранности таланта американского философа. Лишь на короткие сроки ему удавалось читать курсы лекций в Гарварде и университете Джонса Хопкинса. Несколько лет он проработал в геодезической службе.

Тексты Пирса не носят систематического характера, но они при этом полны оригинальных идей. Он внес существенный вклад в развитие современной математической — логики, семиотики и методологии экспериментальных наук. И в то же время он разрабатывал свою собственную метафизическую систему. В 1871 г. на заседании Метафизического клуба (связанного с Гарвардским университетом), он обсудил рукопись, которая была впоследствии издана в виде двух статей в "Ежемесячнике популярной науки" (1877–1878). В те годы позиция Пирса еще не воспринималась как кладущая начало новому философскому направлению. Лишь в 1897 г. Джеймс в известной публичной лекции "Философские концепции и практические результаты" возвестил о появлении нового философского направления — прагматизма, истоки которого он обнаруживал в ранних статьях Пирса.

Первая из этих статей, "Закрепление верования", начинается с обсуждения вопроса о связи развития логики с развитием естественных наук. Тому, кто знакомится с данной статьей^[224], необходимо учитывать, что речь в ней идет именно о логике научного познания. Пирс, будучи одним из создателей современной логики, никогда не отрывал "чистую" логику от психологии мышления. Он стремился к прояснению главных принципов, которыми руководствуется ученый в процессе познания. В ходе проведенного

исследования выяснилось, что эти принципы имеют и более широкую сферу применения в других областях человеческой деятельности.

Различные привычки ума Пирс называл "руководящими принципами выводов". Знание таких принципов особенно важно для тех, кто оказываются в незнакомой ситуации или чьи результаты нельзя проверить опытным путем. Все мы, пишет американский философ, различаем ощущения сомнения и верования (belief). Их практическое различие заключается в том, что именно верования руководят нашими устремлениями и формируют наши действия. Чувство уверенности есть более или менее верное свидетельство установления некоторой привычки, которая будет определять дальнейшие действия. Сомнение же есть неприятное, неудовлетворенное состояние, от которого человек всеми силами стремится избавиться и перейти в состояние верования (в смысле убежденности, уверенности в чем-либо, а не религиозной веры). Таким образом, и сомнение, и верование влияют на нас, хотя и по-разному. Верование не сразу заставляет действовать, но ставит нас в такие условия, что мы будем действовать определенным образом, если к тому будет повод. Сомнение же сразу стимулирует действия, пока оно не будет преодолено. Сомнение должно быть реальным, жизненным, обусловленным конкретной ситуацией. Правда, Пирс не эксплицировал признаки такой ситуации, позднее это сделал в своих работах Дьюи.

Переход от состояния сомнения к состоянию верования Пирс называл "исследованием", имея в виду не только научное исследование. Что же касается собственно научного исследования, то, как показал в своих методологических текстах американский философ, оно проходит три стадии. Во-первых, стадию абдукции, выдвижения неожиданной гипотезы, являющейся главным творческим шагом ученого. Во-вторых, стадию дедукции, заключающейся в выведении из гипотезы следствий и проверке формальной правильности (непротиворечивости, прежде всего) данной процедуры. И, в-третьих, стадию индукции, когда на основе статистических данных проверяются следствия. При этом если гипотеза была верной, то в результате проверки она перестает казаться неожиданной.

Цель исследования — "твердое мнение". Это понятие, судя по высказываниям Пирса, для него важнее понятия истины. Он полагал,

что в лучшем случае можно сказать, что нас интересует мнение, которое, как мы считаем, будет истинным. А "истина есть не более и не менее как та характерная особенность утверждения (proposition), которая состоит в том, что вера в это утверждение, при достаточном опыте и размышлении, привела бы нас к такому поведению, которое будет способствовать удовлетворению тех желаний, которые у нас тогда будут. Сказать, что истина означает больше этого — значит сказать, что она не имеет никакого смысла вообще"^[225].

Твердое мнение, или верование должно быть закреплено. На взгляд Пирса, возможны четыре способа закрепления верований, достоинства и недостатки которых он сопоставляет.

Во-первых, люди используют метод упорства, которому присущи такие достоинства, как сила, прямота, простота; в целом всегда полезнее во что-то верить, чем вообще не верить. Но этот психологический метод индивидуалистичен. Не будучи в своей массе отшельниками, люди неизбежно задумываются о закреплении верований в рамках общества.

Во-вторых, это метод авторитета, также психологический по своей природе. Он имеет немалые преимущества над методом упорства, поскольку, допуская одни верования и не допуская другие, помогает достаточно долго сохранять в том или ином обществе мир. Данный метод особенно широко применялся в теократических обществах средневековья. Однако никакой общественный институт никогда не сможет контролировать мнения каждого субъекта. Организованные верования в конце концов начинают вызывать сопротивление людей, не желающих быть духовными рабами.

В-третьих, существует априорный (метафизический) метод. Согласно Пирсу, этот метод в плане рациональности превосходит предыдущие. "Исследование" в данном случае выступает как процесс формирования определенной теории. Но мода на ту или иную метафизическую теорию проходит. Пристрастия людей постоянно колеблются между материалистическими и спиритуалистическими теориями.

Только четвертый, научный метод способен объективно детерминировать наши мнения. В ходе осуществления исследования с помощью этого метода разные люди должны приходить к одним и тем же результатам. Основной гипотезой научного метода Пирс считает

признание существования реальных вещей, свойства которых не зависят от наших мнений о них. Эти "реальности" воздействуют на органы чувств в соответствии с постоянными законами восприятия, что делает вещи познаваемыми. Метод науки предполагает обязательное согласие наших мнений с фактами.

Поскольку главное понятие научного метода — понятие "реальности" проясняется лишь во второй статье американского философа, то и более подробное объяснение данного метода также переносится в эту статью. Отметим лишь то, что он подчеркивает не только эпистемологическую, но и моральную сторону научного метода: успех в науке предполагает достойное моральное поведение, а преступник, как наивно полагал Пирс, вообще не может быть ученым.

Статья "Как сделать наши идеи ясными" начинается с воспроизведения и критики классического (логико-рационалистического) учения о ясности (как психологической узнаваемости) и отчетливости (возможности определения в абстрактных терминах) идей (понятий).

Пирс резко критикует ссылки философов на рациональную интуицию, считает кантовское понятие Вещи догматическим. По схеме Пирса, Декарт, который с помощью методического сомнения отбросил догмы схоластиков и стал искать истинные принципы в самом мышлении, совершил важный переход от метода авторитета к априорному методу. Однако французский философ доверился самонаблюдению и не показал отличия ясной идеи от идеи, лишь кажущейся ясной. Хотя Лейбниц впоследствии и уточнил понятие отчетливости, но все свел к формальным дефинициям. Поэтому, убеждал Пирс, нам необходима подлинная ясность, а не ясность и отчетливость логиков-рационалистов.

Американский философ призывает использовать понятия "сомнение" и "верование" в самом широком смысле, фиксирующем возникновение и разрешение некоторой проблемы в мышлении. Мышление он трактует как определенным образом структурированную последовательность ощущений, проходящих в сознании. Как и в музыкальном произведении, части которого связаны определенной мелодией, также и в последовательности ощущений складываются системы отношений. Мысли — лишь одна из таких систем, главная функция которой — производство верований, а все,

что не относится к данной функции, принадлежит другим системам отношений (например, проявления воли следуют за мыслями). Вера — это как бы полуритм, которым "заканчивается музыкальная фраза в симфонии нашей жизни". Оно есть то, о чем мы осведомлены, то, что успокаивает наше сомнение, то, что ведет к установлению некоторого правила действия — привычки. Значение наших мыслей и заключается в тех привычках к действию, которые они формируют. Цель же любого действия заключается в производстве ощущаемых результатов. Наша идея чего-либо — это идея его ощущаемых последствий. Поэтому Пирс считает абсурдным спор протестантов и католиков по поводу элементов священного причастия, ибо они ведь согласны в отношении чувственно-воспринимаемой стороны данного ритуала. В этом контексте американский философ и формулирует свое правило достижения третьей ступени ясности, которое более известно как "Принцип Пирса": "Если мы рассмотрим "практические последствия", которые, как мы полагаем, могут быть произведены объектом нашего понятия, то понятие об этих последствиях и будет нашим полным понятием об объекте". Позднее Джеймс неоднократно подчеркивал основополагающую роль "Принципа Пирса" для всей философии прагматизма.

Пирс приводит примеры прояснения значения отдельных понятий, начиная с наиболее простых случаев и заканчивая философским понятием "реальность". Так, он спрашивает: что значит называть вещь "твердой"? Это значит, что многие другие вещи не смогут оставить на ней царапину. И пока мы не осуществим подобную проверку, подчеркивает американский философ, для нас не будет разницы между твердыми и мягкими вещами. А как прояснить понятие "вес"? Сказать, что означает тяжесть тела, означает сказать, что в отсутствие противоположно направленной силы оно упадет. Понятие "сила" же имеет операциональное значение, ибо оно помогает нам объяснять изменения в движении тел. На взгляд Пирса, противоречат сами себе те ученые, которые заявляют, что им понятно действие силы, но они не понимают сущности силы. В целом приведенные рассуждения о прояснении значения понятий предвосхищают верификационистскую доктрину логических позитивистов, получившую широкое распространение в 20 — 40-е гг. нашего столетия.

Прагматистский принцип конкретизировался Пирсом в теории знаков, которые он подразделил на 76 типов. Его семиотические разработки базируются на положении, что перевод слова в понятие о вызываемых им действиях равносителен указанию на то, что слово как знак обозначает эти действия. Он подчеркивал, что всякое мышление имеет знаковый характер. Человек не только интерпретирует знаки, но и сам является знаком для себя в будущем, знаком своего будущего поведения. Фактически, для Пирса, человек — это производящее знаки существо.

Обратимся теперь к понятию "реальность". Пирс признавал, что в обычном употреблении смысл данного понятия кажется наиболее ясным. Так, реальным признается то, характеристики чего независимы от того, что кто-либо мог подумать о них. Но этого недостаточно. Следует рассмотреть чувственно-воспринимаемые последствия вещей. Главным же действием вещей для нас является производство верований, напоминал Пирс. Истинность верований для него есть выражение решимости следовать сделанному выбору. Мнение, в отношении которого согласны все участвующие в некотором исследовании, и будет тем, что называют "истиной", а объект, представленный в этом мнении, обладает "реальностью". Нетрудно заметить, что американский философ, связывающий научный метод с тезисом о независимости объекта восприятия от самого чувственного восприятия, одновременно делает объект зависимым от наших мнений и убеждений в отношении его.

В то же время подчеркивание им социального характера истины (истина как верование, к которому пришло бы сообщество ученых) объективно выводило Пирса за рамки феноменалистской эпистемологии, что и проявилось в его более поздних текстах. Например, он отмечал, что когда ученый-экспериментатор говорит о каком-либо феномене или эффекте, он, как правило, имеет в виду не конкретное событие, зафиксированное кем-либо, но то, что обязательно произойдет, если в соответствующих условиях экспериментатор начнет действовать по определенному плану. Отсюда значение любого научного положения лежит в будущем, которое оно способно предсказывать и приближать. И здесь огромную роль, согласно американскому философу, призваны играть общие идеи.

Пирс высоко ценил роль общих идей, считая себя реалистом в средневековом смысле слова и критикуя британский номинализм. Именно к общим идеям должны вести человеческие действия. Такие идеи выступают в качестве руководящих принципов дальнейшего процесса исследования (перехода от состояния сомнения к состоянию верования). Объекты общих идей, если они в полной мере прояснены, обладают реальностью.

Радикальный эмпиризм Уильяма Джеймса

Немного найдется в культурной истории Америки мыслителей, сопоставимых по своему влиянию с У. Джеймсом. В отличие от взглядов Пирса, воздействие его идей изначально распространялось за пределы собственно научной и философской сферы. Этому, безусловно, способствовала активная пропаганда им прагматизма как широкого мировоззрения, призванного осмысливать различные стороны человеческой жизни и определенным образом преобразовывать ее.

Уильям Джеймс (1842–1910) происходил из глубоко религиозной семьи. Его отец был последователем религиозно-мистического учения Сведенборга и это, вероятно, сказалось на позиции Джеймса по философским вопросам религии, в особенности в знаменитой книге "Многообразие религиозного опыта" (1902). Его брат — известный писатель Генри Джеймс. Научно-философская деятельность Джеймса была связана с Гарвардским университетом, медицинское отделение которого он окончил. Там он вначале преподавал физиологию, затем психологию (он одним из первых в Америке занимался экспериментальной психологией), а с 1880 г. философию. Надо сказать, что философия в Гарварде в те годы считалась одним из важнейших предметов. Поэтому отмечается, что американская философия конца XIX — первых трех десятилетий XX в. — это в основном философия в Гарвардском университете.

Перу Джеймса принадлежат многочисленные работы, самые известные из них "Воля к вере" (1897), "Прагматизм" (1907) и "Плюралистическая вселенная" (1909). Славу одного из ведущих

психологов мира принес Джеймсу труд "Основания психологии" (1890).

Джеймс пользовался широкой известностью и получил признание при жизни. Его тексты обладают большой эмоциональной силой, хотя аргументация зачастую носит упрощенный характер. Он считал, что прагматизм есть лишь новое название для старого способа мышления (кстати, Дьюи будет утверждать, что это бэконовское мышление), которым люди руководствуются в своей повседневной практике. Такой способ мышления не признает абстрактные категории и всевозможные "первые принципы". Победа прагматизма, полагал Джеймс, будет обусловлена тем, что он произведет наибольшее впечатление на "нормальные умы".

В ходе развития философии имело место жесточайшее противостояние различных систем. Поэтому в современную эпоху, подчеркивал Джеймс, прагматизм должен выступать как метод "улаживания философских споров". Это именно метод, а не учение, и он носит нейтральный и антидогматический характер. Прагматизм также способен сблизить науку и метафизику. "Он, поясняет Джеймс сравнение, сделанное итальянским прагматистом Дж. Папини, расположен посреди наших теорий, подобно коридору в гостинице. Бесчисленное множество номеров выходит в этот коридор. В одной комнате вы найдете человека, пишущего атеистический трактат; в ближайшей какой-нибудь другой человек молится на коленях о подании веры и силы; в третьей — химик исследует свойство тел; в четвертой — обдумывается какая-нибудь система идеалистической метафизики; в пятой — доказывается невозможность метафизики. Но коридор принадлежит всем; все должны пользоваться им, если желают иметь удобный путь, чтобы выходить и заходить в свои комнаты"^[226].

В основе же философских противостояний Джеймс видел психологическое различие "философских темпераментов" — мягкого и жесткого. Кстати, прототипами их для него, вероятно, были коллеги — гарвардские профессора Дж. Ройс (религиозный философ, близкий школе британского Абсолютного идеализма) и Ч. Райт (философ позитивистского склада). Различие темпераментов обуславливает то, что одни философы оказываются рационалистами (а также интеллектуалистами, идеалистами, оптимистами, верующими, сторонниками свободы воли, монистами и догматиками), а другие —

эмпиристами (а также сенсуалистами, материалистами, пессимистами, неверующими, детерминистами, плюралистами и скептиками). Джеймс высмеивал крайности этих позиций и подчеркивал, что прагматизм берет лучшее у каждой из них, ибо "наше уважение к фактам не погасило в нас окончательно огня религиозности". Например, крайностям оптимизма и пессимизма он противопоставляет прагматистскую точку зрения мелиоризма, согласно которой спасение мира и не неизбежно, и не невозможно; все в руках самого действующего человека.

В отличие от Пирса Джеймс постоянно использовал понятие истины. При этом читатель его произведений зачастую оказывается дезориентированным разнообразием встречающихся в них определений истины. Это, однако, не означает, что между этими определениями нет единой смысловой связи. Все они взаимно дополняют и поясняют друг друга, а сама "истина" выступает синтетическим понятием, обозначающим различные аспекты прагматистского подхода. К примеру, с трактовкой прагматизма как метода улаживания философских споров связано определение истины как посредника (миротворца), который готовит людей к изменениям в будущем и одновременно не дает им резко порывать с прошлым. Истина представляет собой как бы программу будущих действий по изменению реальности.

Истина для Джеймса — также то, что случается, происходит с идеей; это "драгоценное орудие действия", а слова, выражающие истины, инструментальны в нашем опыте. В то же время истина есть родовое название для всех видов ценностей, действующих в опыте. Истина, по Джеймсу, даже в абстрактной сфере логики и математики сохраняет свою ценностную, направляющую функцию. Дело в том, что и самые отвлеченные логико-математические системы в конечном итоге позволяют классифицировать факты чувственного опыта и потому оказываются применимыми к действительности.

Эпистемологический аспект понятия истины схватывается в определении истинных идей как тех идей, которые мы можем усвоить, подтвердить, подкрепить и проверить. Ложные же — те, с которыми мы этого проделать не можем. Причем истина не обязательно является непосредственно верифицируемым верованием. Джеймс предлагает называть "истинной" идею, начинающую процесс проверки, а

"полезной" — выполнившую свое предназначение в опыте. Таким образом, получается, что мы изначально должны верить в истинность своих идей — это "окупится".

Все приведенные разъяснения понятия истины объединяет понимание ее как процесса или характеристики человеческой деятельности. Американский философ говорил, что чисто объективных истин, при установлении которых никакой роли не играло бы субъективное удовлетворение от сочетания старых элементов опыта с новыми, нигде нельзя найти. Прагматизм отвергает философское обожествление истины как чего-то статичного, неизменного, отделенного от практически ориентированного мира нашего опыта.

В свете рассмотренной концепции истины Джеймса встает вопрос о ее отношении к классической (традиционной) концепции истины как соответствия наших идей (понятий, высказываний) действительности. Ответ на этот вопрос важен еще и потому, что сам Джеймс определял "действительность" как все то, с чем должна считаться истина. "Соответствовать" действительности, — писал он, — в широчайшем смысле слова может означать лишь то, что мы движемся или прямо к ней или в ее окрестность, или же что мы приведены в такое активное соприкосновение с ней, что в состоянии воздействовать на нее или на нечто связанное с ней, лучше, чем если не было бы этого соответствия. Лучше или в теоретическом или в практическом отношении! И часто "соответствие" означает лишь тот отрицательный факт, что от этой реальности не исходит ничего противоречащего, ничего заграждающего пути, по которому нас ведут куда-нибудь наши идеи. Копирование действительности — это один из важнейших видов соответствия с ней, но он далеко не существеннейший. Существенен процесс движения. Всякая идея, помогающая нам оперировать, теоретически или практически, с известной реальностью или с тем, что к ней относится, идея, не вводящая нас при нашем движении вперед в заблуждения, но фактически содействующая нам в приспособлении нашей жизни ко всей обстановке действительности — подобная идея в достаточной мере соответствует действительности. Ее можно рассматривать как истинную по отношению к этой действительности"[\[227\]](#). Таким образом, Джеймс отводил корреспондентной трактовке истины ограниченное применение,

считая, что она схватывает лишь один аспект движения к реальности. Он выступал против абсолютизации трактовки истины как "соответствия". Прагматизм Джеймса не принимает эту трактовку потому, что для него действительность не является чем-то готовым и законченным, а находится в процессе постоянного становления и ожидает своего завершения, в том числе и от будущего.

Какова же структура этой изменяющейся действительности? Во-первых, ее основу составляет поток ощущений. Рассматривая действительность только в этом аспекте, мы еще не можем говорить об истинности или ложности. Во-вторых, в действительность включаются отношения между ощущениями. Джеймс считает это положение чрезвычайно важным и отличающим его позицию от позиции британских эмпиристов. Дело в том, что эмпиристы были неспособны ответить на критику идеалистических оппонентов и объяснить, откуда берутся отношения между элементами чувственного опыта. Переноса отношения в пределы самого опыта Джеймс избегает необходимости прибегать к каким-либо внеопытным (трансцендентальным) источникам отношений. Именно поэтому он и называет свой эмпиризм "радикальным".

Два вида отношений складываются в рамках опыта. Это прежде всего изменчивые отношения места и времени, носящие внешний характер. Большинство ощущений именно таковы, но возможны еще и внутренние (сущностные) отношения, коренящиеся в природе самих соотносящихся объектов. Область внутренних отношений, однако, ограничивается сферой логики и математики. Только в этих пределах можно говорить об истинности как согласованности (когерентности) наших понятий. Джеймс критиковал английских и американских неогегельянцев, считавших, что все отношения являются внутренними.

В-третьих, в действительность включается совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование. Благодаря этому опыт имеет непрерывный характер. На этом уровне истина является не отношением наших понятий к внечеловеческой реальности, но отношением концептуальных частей опыта к чувственным. Джеймс подчеркивал, что различие между "мыслями" и "вещами", между "познающим" и "познаваемым", а также между "субъектом" и "объектом" следует рассматривать в терминах внешних

отношений между элементами нашего опыта. Прагматизм допускает как единство, так и разъединение частей опыта.

Итак, исходным для Джеймса является понятие опыта. Субъективность и объективность суть функциональные атрибуты опыта. Как "субъективный" он представляет, а как "объективный" он представлен. Американский философ в этой связи критиковал традиционные противопоставления духа и материи, души и тела, предвосхищая знаменитую критику Дж. Дьюи всевозможных дуализмов. Джеймс отмечал, что философы измыслили особую субстанцию под названием "сознание" (consciousness). Но "приверженцы его (сознания) ловят глухой гул, развеянный исчезающей "душой" в атмосфере философии". Прообразом духа, считал он, был обычный процесс дыхания. Поэтому вместо рационалистического "я мыслю" можно было бы сказать "я дышу".

Джеймс говорил, что отрицает только субстанциональность сознания, но не отрицает его функционального значения. Эта функция — познавательная. С помощью сознания мы фиксируем тот факт, что вещи не только существуют, но и познаются. Если признать наличие "чистого опыта", тогда познание можно будет трактовать как особый вид внешних отношений между элементами опыта. Сознание не сводится ни к особому веществу, ни к способу бытия."...Единая часть опыта, — пишет американский философ, — взятая в определенном контексте, играет роль познающего, душевного состояния "сознания", тогда как в другом контексте тот же единый отрезок опыта будет играть роль познанной вещи, объективного "содержания"^[228]. Джеймс в своей теории "чистого опыта" и функциональных отношений между его элементами близок теории "нейтральных элементов" австрийского философа и ученого Э. Маха. Однако именно джеймсовская теория послужила основой позиции американских неореалистов, выступивших в 1910 г. с программным манифестом, а также концепции "нейтрального монизма", разработанной Б. Расселом в книге "Анализ сознания" (1921). Впоследствии различные варианты теории "чистого опыта" критиковались теми философами, которые, отталкиваясь от кантианской установки, подчеркивали концептуальную (теоретическую) нагруженность нашего опыта.

Если в своих философских работах Джеймс говорил о познавательной функции сознания, то в психологических

произведениях он определяет сознание как саму непрерывную изменчивость опыта. При этом он вводит в оборот получившее широкое распространение понятие "потока сознания". Это понятие также активно использовал в своей теории "длительности" как непрерывности французский философ А. Бергсон. Правда, в отличие от него Джеймс не был сторонником метода самонаблюдения "внутренней жизни" людей. "Всякий утверждает, — писал он, — что самонаблюдение раскрывает перед нами смену душевных состояний, сознаваемых нами в качестве внутреннего душевного процесса, противопоставляемого тем внешним объектам, которые мы с помощью его познаем. Что же касается меня, то я должен сознаться, что не вполне уверен в существовании этого внутреннего процесса. Всякий раз, как я пытаюсь подметить в своем мышлении активность как таковую, я наталкиваюсь непременно на чисто физический факт, на какое-нибудь впечатление, идущее от головы, бровей, горла или носа. Мне кажется при этом, что душевная активность является скорее постулируемым, чем непосредственно данным чувственным фактом..."^[229].

В своей философии религии (которая фактически является и психологией религии) Джеймс придерживался сформулированных им прагматистских принципов. Так, он отмечал, что вера людей в то, что Бог существует может быть истинной, если само утверждение о существовании будет обозначать те духовные потребности людей, которые религиозная вера могла бы удовлетворить. Джеймс, который не отдавал предпочтения ни одной из конфессий, был в то же время глубоко религиозным человеком, подчеркивая сугубо личностный характер подлинных религиозных верований людей. Особый интерес у него как исследователя вызывали описанные в различных источниках случаи мистического озарения, экстремальные факты проявления религиозного чувства. Он и сам дал тонкие описания эмоциональной жизни верующих, "энергетического" подъема, испытываемого при приобщении к религии. Его объяснения включают также учет биологических и физиологических факторов религиозного чувства. Философия религии Джеймса имела и до сих пор имеет в США многочисленных последователей.

Инструменталистская версия прагматизма Джона Дьюи

Деятельность Джона Дьюи (1859–1952) была связана прежде всего с Чикагским университетом. Он известен не только как философ и психолог, но и как реформатор школьного образования, а также общественный деятель. Его педагогические идеи получили практическое воплощение в США и в некоторых других странах, включая СССР (в 20-е годы).

В начале своей карьеры Дьюи увлекался гегелевской логикой, в особенности учением о понятии. Это не мешало ему одновременно заниматься экспериментальной психологией. В книге "Психология" (1886) он подчеркивал, что объектом психологического исследования является целостный человек и его практическая деятельность. При этом Дьюи критиковал тех психологов, которые искусственно изолировали различные стороны психической жизни или же давали ей сугубо физиологическое объяснение (например, с помощью понятия рефлекторной дуги). Одна из наиболее известных работ Дьюи "Влияние Дарвина на философию" (1910). Как и Пирс, Дьюи был сторонником эволюционного подхода, подчеркивая, что приспособление к среде, осуществляемое различными средствами, является основной задачей людей. Правда, в отличие от Пирса, он не стремился к созданию метафизической теории эволюционного процесса.

Важную роль для выработки основ "философии образования" сыграла книга Дьюи "Демократия и образование" (1916), которая и в наши дни не потеряла своей актуальности для американского общества. Вероятно, главной философской работой его является "Реконструкция в философии" (1920), которую Дьюи несколько раз переиздавал при жизни. Вопросам эстетики была посвящена книга "Искусство как опыт" (1934). Дьюи придавал эстетическому опыту большое значение, подчеркивая, что искусство должно стать частью человеческой жизни, и критикуя теории "чистого искусства". Логико-методологическая концепция американского философа (которой он дает натуралистическое обоснование) в наиболее целостном виде представлена в "Логике: теории исследования" (1938), а его аксиологическая концепция в книге "Теория оценки" (1939). В

последней работе он определял этику как дисциплину, изучающую переход от оценки чего-либо к суждению о ценности оцениваемого.

Свой "инструментализм" Дьюи рассматривал как логическую версию прагматизма. В ее основе лежит бихевиористская теория мышления. Она предполагает анализ познания с помощью описания физических действий людей, всего их поведения. Интеллект выступает главным орудием приспособления и выживания. Он отнюдь не призван адекватно отражать действительность, а направлен на ее преобразование в соответствии с нашими потребностями. Интеллект указывает для будущей практики наиболее эффективные отношения к окружению, связывает цели и средства. Дьюи отвергал детерминистский подход, считая, что инструментальное мышление способно вносить любые изменения в ход событий.

Более того, интеллект имеет дело не с противостоящей ему объективной действительностью, а с опытом. Это одна из главных категорий прагматизма Дьюи, в которой, по его мнению, исчезает дуализм материального и идеального. Понятия и идеи суть инструменты по преобразованию опыта. Но понятийное мышление не начнет функционировать, пока люди не окажутся в проблематической ситуации, в которой организм испытывает чувство неопределенности, запутанности, затрудненности действий. Для преодоления подобной ситуации интеллект проводит "исследование", предполагающее следующие логические шаги: во-первых, фиксируется возникновение самой проблематической ситуации. Человек испытывает то, что Пирс называл "сомнением". Во-вторых, устанавливаются относящиеся к делу данные, проблема идентифицируется и определяются ее пределы. В-третьих, осуществляется поиск возможного решения, формируется гипотеза. В-четвертых, осуществляется проверка гипотезы, ее критическая оценка. Дьюи, разъясняя термин "прагматический", говорил, что он означает правило отнесения мыслей к своим последствиям как решающей проверке и критерию значимости. При этом последствия могут быть самыми различными. В-пятых, завершение исследования есть достижение полноты опыта, достижение знания как успешной практики. Этот последний этап формирует то, что Пирс называл "верованием".

Правильная оценка ситуации, которая выражается в некотором суждении и приводит к успешному завершению исследования,

позволяет, согласно Дьюи, считать это суждение "истинным". Истины должны "работать". Дьюи говорил, что наречие "истинно", отвечающее на вопрос "как?", для него более важно, нежели прилагательное "истинный" или существительное "истина". Полезность истины не произвол, ибо истина в прагматистском истолковании предполагает общественные и объективные условия. При этом все наши истины, а также понятия, теории и системы суть гипотезы, которые развиваются в процессе применения.

Но в целом понятию истины американский философ предпочитает понятие ценности. Наш опыт, подчеркивал он, буквально пронизан ценностями, которые мы выбираем. Инструментальная теория и призвана указывать, где следует и где не следует искать ценности. Научные истины и технические достижения должны быть соединены с человеческими ценностями. Прогресс всегда так или иначе связан с усилиями людей по переоценке существующих ценностей.

Дьюи считал одним из главных недостатков современной культуры наличие в ней целой "сети" дуализмов, среди которых, в частности, он называл дуализм теории и практики, опыта и разума, чувств и мышления, морального и физического, а также связанный с последним дуализм объекта науки и супранатурального объекта морали. Наука, по его мнению, должна гуманизироваться, включить в себя человеческие ценности и отношения. "Реконструкция в философии" способствует разработке интеллектуального инструментария для решения этой задачи. Наука и разум не являются чем-то дополняющим опыт, ибо разум, как его определяет Дьюи, есть "экспериментальный интеллект", способный к самокоррекции. В свой зрелый период американский философ подвергал критике учение немецкого классического идеализма о разуме, игнорировавшем этот аспект. Он считал, что философия вслед за современной наукой должна стать операциональной и экспериментальной. "Первая функция философии, — писал Дьюи, — рационализация возможностей опыта, особенно коллективного человеческого опыта" [230]. Логика, которая не может быть сугубо формальной, должна прояснять и систематизировать те процедуры, которые позволят осуществить "реконструкцию" более экономно и эффективно. Вообще Дьюи трактовал логику как эмпирико-нормативную дисциплину,

имеющую основание в опыте мышления многих поколений людей и выполняющую регулятивную функцию. Логику в таком психологистском смысле следует применять и в области морали и политики.

Осознание естественной наукой человеческих ценностей, полагал Дьюи, приведет к преодолению дуализмов и в конечном итоге конфликта позиций гуманизма и натурализма. "Исследование", в прагматистском истолковании этого термина, станет столь же характерным для морали, как и для науки. А проблема зла перестанет быть чисто метафизической или теологической; она трансформируется в практическую проблему удаления недостатков из жизни. Моральный прогресс нашего опыта неотделим от прогресса образования. Образование Дьюи понимал в максимально широком смысле, как "сердцевину человеческой социальности". Непрерывающееся образование — важнейший элемент демократии, как ее представлял себе американский философ. Он надеялся, что в будущем возродится религиозный дух, который будет гармонировать с научными убеждениями людей и их социальной активностью.

Практической реализацией идей "реконструкции" явился "Гуманистический манифест", опубликованный в 1933 г. и подписанный 34 видными деятелями американской культуры, включая многих философов. Он состоит из 15 тезисов, призванных обосновать нетеологическое понимание морально-религиозной позиции современного человека. "Главная цель гуманизма, — отмечается в манифесте, полная реализация человеческой личности". Манифест воплощает достоинства и недостатки прагматистской линии на реформирование американского общества. Следует отметить, что социально-политические идеи прагматистов — прежде всего Дьюи — в последние годы снова активно обсуждаются. Именно в прагматизме многие новейшие философы видят основу для преодоления кризисных черт современной философии, выхода за пределы академической сферы в область широкой мировоззренческой проблематики и "реальных дел".

Для дополнительного чтения

Рорти Р. Прагматизм без метода // Логос. 1996. № 8.

Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965.

Современная западная философия: Словарь / Под ред. В.С. Малахова и В.П. Филатова. Изд. 2-е. М., 1998.

Глава 3. Аналитическая философия и рационализм XX века

Наследие классического рационализма

Рационалистическая тенденция в западноевропейской философии получает особенное развитие в эпоху нового времени. Разумеется, есть все основания говорить о рационалистической тенденции в античной философии и даже в философии средневековья. Но именно новоевропейский рационализм наиболее полно воплотил в себе культурно-исторические особенности своей эпохи. В известном смысле он явился теоретико-методологическим обоснованием революционных преобразований в науке, выразившихся в создании классической научной парадигмы, образца подлинной научности. Математизация естествознания и применение экспериментальных процедур (включая и метод мысленного эксперимента) потребовали четкого прояснения основных эпистемологических понятий, создания концепций, обосновывающих их применение. Философы стремились объяснить всеобщий и необходимый характер истин точного естествознания. Эти задачи решались одновременно с построением универсальных метафизических систем, в которых устанавливалась тесная связь между эпистемологическими и онтологическими принципами.

Признание разума в качестве источника истинного знания еще не может служить бесспорным критерием принадлежности философа к рационалистической школе как таковой. Многое зависит от трактовки самого разума и его взаимоотношения с чувственностью. В этом плане построения представителей классического эмпиризма XVII–XVIII вв., рассматривавших разум как высшую способность комбинирования и обобщения элементов чувственного опыта, также можно характеризовать как рационалистические в самом широком смысле слова. Собственно рационалисты рассматривали разум как самостоятельный и наиболее достоверный источник знания, отмечая при этом, что и интуиция носит разумный (интеллектуальный)

характер. Их эпистемологические идеи предполагали определенную онтологическую основу, а некоторые рационалисты даже говорили о совпадении закономерностей действительности и логических законов правильного мышления, обосновывая это метафизическим принципом тождества мышления и бытия. Этим намечался определенный разлад с чувственностью, преодолеть который предстояло в конце XVIII в. кантовской критической философии. Особенность метода Канта по сравнению с подходом его предшественников заключалась не столько в априористской трактовке познания, сколько в самой установке на критику разума в широком смысле слова, т. е. на определение пределов и сферы действия главных познавательных способностей человека. После Канта большинство западноевропейских философов явно или неявно придерживались такой установки. Критика и рефлексия по поводу познавательных процессов и средств, с помощью которых они осуществляются, составляют то идейное наследство, которое философская классика передает философии XX в.

Понятие аналитической философии

Представление о философской критике в современную эпоху меняется. Одним из недостатков классической философии, с точки зрения ряда философов нашего столетия, была недооценка роли языка для философии. В эпоху нового времени выдвигались концепции, объясняющие роль языка для познания, однако язык не рассматривался как самостоятельная и важнейшая область философского исследования. И то, что иногда называют "лингвистическим поворотом", является отличительной чертой именно современного философствования. В этом плане кантовская задача критики разума трансформируется в задачу критики языка. Причем данная задача оказывается более широкой, ибо конструктивная критика языка в современном ее толковании предполагает не только определение пределов применения языка, но и прояснение самой сути языкового значения, способов его передачи в межличностной коммуникации, причин понимания (или непонимания) смыслового содержания. В наиболее явной форме эти задачи ставятся и решаются в так называемом аналитическом направлении в западной философии XX в.

Сам термин "аналитическая философия" относительно недавно получил хождение в отечественной философской литературе. А ведь данное понятие обозначает одно из наиболее значительных философских направлений современности. При этом как в русскоязычной, так и в зарубежной историографии встречаются различные, подчас противоположные, интерпретации этого понятия. В России об "аналитической философии" серьезно заговорили лишь в 80-е годы, хотя интерес к отдельным концепциям философов-аналитиков возник задолго до этого.

Прежде чем перейти к детальному рассмотрению вопроса, уместно дать предварительное определение аналитической философии. Можно говорить о двух смыслах, в которых употребляется данное понятие.

В узком смысле слова под аналитической философией понимают доминирующее направление в англоязычной философии XX в. Следует подчеркнуть, что речь идет о философском направлении, история которого хронологически совпадает с нашим столетием. Такое обстоятельство, естественно, заставляет задуматься о дальнейшей судьбе этого направления как характерного проявления современной формы философского рационализма на рубеже нового века.

В широком смысле слова аналитическую философию можно трактовать как определенный стиль философского мышления. Он характеризуется такими, например, качествами, как строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к философским обобщениям и спекулятивным рассуждениям. Для философов аналитической ориентации сам процесс аргументации и его структура важны не менее, чем достигаемый с их помощью результат. При этом аргументированной убедительности идей отдается явное предпочтение перед их эмоциональным или каким-либо иным воздействием. Язык, на котором формулируются философские идеи, рассматривается не только как важное средство исследования, но и как суверенный объект исследования. Многие аналитики, хотя и не все, предпочитают опираться на формальную логику, эмпиристскую эпистемологию, данные передовой науки. Разумеется, некоторые из перечисленных качеств присущи и другим направлениям западной философской мысли. Однако ни в одном из них эти качества не являются доминирующими. В рамках аналитической философии

сформировалась преобладающая парадигма философской рациональности XX в.

Столь широкое определение аналитического стиля, конечно, позволяет включать в аналитическую философию весьма разнообразные явления. Так и происходит в действительности. Данная философия не представляет собой целостной школы, ориентирующейся на единообразно сформулированный набор принципов. В силу этого правомерно говорить об аналитическом движении в философии XX в., по аналогии, скажем, с феноменологическим движением. И именно в данном движении с наибольшей полнотой воплотились те черты рационалистического стиля философствования, о которых говорилось выше.

Исторические корни современного философского анализа

Аналитическая философия имеет глубокие корни в истории мировой философии. Упомянем в этой связи лишь некоторые явления и имена.

Аналитико-рационалистический стиль философствования начал вырабатываться еще в древности. Достаточно вспомнить сократическую индукцию, платоновскую диалектику (в античном смысле этого слова), аристотелевские "Аналитики", эксплицировавшие формальные структуры мышления и рассуждения, семантические идеи софистов и стоиков и многое другое. Средневековая западноевропейская философия также дает богатый материал в этом отношении. В особенности должны быть отмечены логико-семантические идеи британских схоластов Дунса Скота и Уильяма Оккама. Схоластические трактаты и диспуты, как бы их ни трактовали в последующие периоды развития философской мысли, и сегодня служат эталоном доказательности, аналитичности и концептуальной строгости.

Новоевропейская философия XVII–XVIII вв., как уже отмечалось, открыла широкий круг вопросов, связывавших познание и представления о мире с их рационально-логической обработкой. При этом наряду с признанием роли языка в познании многие авторы обращали внимание на те специфические проблемы, которые

порождаются неправильным или логически некорректным употреблением тех или иных языковых форм. Начало такому критическому подходу положил Ф. Бэкон своей теорией "идолов". Так, "идолы рынка (площади)" — представляют собой препятствия к познанию истины, возникающие в результате беспорядочной речевой коммуникации людей, не обращающих внимания на различный смысл употребляемых ими слов и словосочетаний. Т. Гоббс взялся упорядочить наши представления о языке как знаковой системе, служащей для обозначения чувственных образов ("фантасмов"), возникающих под воздействием внешних предметов на органы чувств. Его знаменитая классификация знаков лежит в основе аналитико-синтетической методологии исследования естественных и искусственных тел (включая государство). Аналитический стиль философского мышления наиболее полно воплотился в учении Дж. Локка, разработавшего так называемую традиционную концепцию образования понятий и положившего в основание своей эпистемологии принцип психологического атомизма, предполагающий рассмотрение познания и мышления как деятельности по комбинированию исходных элементов чувственности — "простых идей".

Данный принцип развил Дж. Беркли, предложивший рассматривать все вещи и явления как комбинации идей-ощущений, источником которых является не внешний мир, а Высшее существо. В феноменальном мире Беркли реальная причинная связь заменена знаковыми отношениями между группами ощущений. В более последовательной феноменистской доктрине Д. Юма вообще ставится под сомнение существование каких-либо субстанций, и единственный вид реальности — сфера перцептуального опыта — представлена как сложная комбинация "впечатлений" и "идей" (копий впечатлений) на основе ассоциативного принципа. В юмовской теории абстракций значительную роль играет слово, выполняющее сигнальную функцию в процессе поиска конкретно-чувственного представителя того или иного общего понятия. В XIX в. линию Юма и других британских эмпиристов-аналитиков продолжил Дж. С. Милль, который усовершенствовал логико-индуктивные процедуры философии и методологии науки. В целом акцентирование внимания на языковой и эпистемологической стороне философской деятельности

становится отличительной чертой англоязычной философии, присущей ей и на современном этапе эволюции аналитического направления.

Однако картина историко-философских предпосылок аналитической философии была бы неполна без упоминания тех "континентальных" учений, которые внесли свою лепту в формирование современного аналитического стиля философствования. В этом отношении можно упомянуть хотя бы три великих имени: Декарт, Лейбниц и Кант. Так, важно не только то, что Декарт включил в число своих правил метода правило анализа, но и то, что он разработал принципиально новую модель сознания, изменившую все сложившиеся представления в этой области. Философы-аналитики считают Декарта подлинным основателем философии сознания (philosophy of mind) в современном ее понимании. Хотя при этом многие из них, начиная с английского аналитика Г. Райла, оценивают картезианскую модель сознания как такую, которая сегодня уже должна быть преодолена. Аналитическому уму Лейбница принадлежит заслуга создания логической теории отношений, адекватно оцененной лишь в начале XX столетия такими учеными, как Б. Рассел и Л. Кутюра. Трансцендентальная аналитика Канта также должна быть включена в число теоретических предпосылок аналитической философии, причем не только в силу ее названия. Дело в том, что немецкий философ разработал процедуры концептуализации опыта и конструирования объектов познания (прежде всего научного), которые хорошо вписываются в современные представления о развитии научного знания. Одним из излюбленных приемов рассуждения и доказательства для философов-аналитиков служит сегодня так называемая трансцендентальная аргументация, имеющая, разумеется, кантианскую основу.

Основные трактовки философского анализа

Рассмотрим подробнее основные линии в понимании процедуры анализа, предложенные философами аналитической традиции.

Одна из первых тенденций в интерпретации анализа, связанная с именами Г. Фреге и Б. Рассела, предполагает противопоставление

"глубинного" логического анализа языка "поверхностному" грамматическому анализу.

Представители данной тенденции усматривали в новой — математической логике универсальное средство решения многих философских и научных проблем, элиминации сомнительных, с логической точки зрения, сущностей и окончательного разрешения эпистемологических парадоксов. Философ-аналитик, разделяющий подобную установку, выступает в роли своеобразного "логического мудреца", которому подвластны скрытые закономерности языка и мышления. Несмотря на то, что первые аналитики противопоставляли свой подход подходу объективно-идеалистической метафизики (например, метафизики британского абсолютного идеализма, распространенного в конце XIX в.), достаточно заметна зависимость их позиции от магистральной линии европейской метафизики (от Платона до Шопенгауэра), разделявшей сферу видимости и сферу субстанциальных принципов и сущностных структур. Последняя представлена в ранней аналитической философии формальнологическими принципами и структурами, подлежащими экспликации в процессе глубинного анализа. Что же касается пренебрежительного отношения к собственно языковедческому анализу, которое демонстрировали философы рассматриваемой тенденции, то оно впоследствии было преодолено, как только наука о языке стала использовать строгие логические методы. В этом плане создателя трансформационно-генеративной грамматики Н. Хомского, опирающегося в своей лингвистической деятельности на формально-логические приемы, также можно отнести к фреге-расселовской линии. В целом, если попытаться обозначить специфику рассматриваемой тенденции в понимании анализа каким-либо ключевым словом, то таким словом могло бы быть, по нашему мнению, слово "глубина".

Другая тенденция в понимании философского анализа связана с деятельностью британского философа Дж. Э. Мура.

Джордж Эдвард Мур (1873–1958) — британский философ, один из первых представителей аналитического движения. В начале своей карьеры основное внимание уделял проблемам этики (критика натуралистической этики с позиции этического интуитивизма), а также опровержению различных идеалистических учений (берклеанство,

абсолютный идеализм и др). Разработал эпистемологию неореализма, в основе которой лежит теория так называемого "чувственно-данного". В полемике со скептицизмом с позиции здравого смысла доказывал существование внешнего мира и достоверность нашего познания. Преподавал в Кембриджском университете.

В своих знаменитых статьях Мур блестяще использовал концептуальный анализ в целях перевода (или перефразировки) одних выражений, имеющих неясный, вводящий в заблуждение смысл, в другие, более ясные выражения естественного языка. При этом переводимые выражения должны оставаться синонимичными. Хотя Мур и не исследовал логико-информационные аспекты синонимии (он вообще редко пользовался средствами математической логики), его метод перефразировки получил широкое распространение и в определенный период развития аналитической традиции являлся преобладающим, предвосхитив подходы так называемой лингвистической философии. Для данного типа анализа характерно пристальное внимание к тончайшим нюансам употребления языковых выражений. Если по примеру предыдущего типа анализа подобрать ключевое слово, то им, вероятно, стало бы слово "ясность". В этом плане цели Мура оказались близки целям представителей классической философии, ориентировавшихся на идеалы ясности и отчетливости познания. Правда, при установлении критериев философской ясности сам Мур высказывался недостаточно ясно, что было подмечено современниками.

Людвиг Витгенштейн (1889–1951) — австрийский философ, оставивший столь глубокий след в англоязычной философии, представляет еще одну влиятельную линию в интерпретации философского анализа. Деятельность Витгенштейна обычно подразделяют на два периода: ранний и поздний. В ранний период занимался вопросами формальной логики и на ее основе разработал учение о языке, способном обозначать фактическое содержание реальности. Вместе с тем Витгенштейн подчеркивал экзистенциальное значение невыразимой в языке сферы "мистического". В поздний период основной акцент он сделал на описании многообразия форм употребления естественного языка и разоблачении заблуждений, порождаемых непониманием особенностей функционирования языка. Преподавал в Кембриджском университете.

В поздний период своего творчества Витгенштейн рассматривал язык как деятельность, тесно переплетающуюся с другими — нелингвистическими — видами человеческой деятельности. Оставив задачу выявления априорной структуры языка и его логической формы, общей языку и миру, он обратился к коммуникативной стороне языка. В этом смысле анализ в поздних работах Витгенштейна выступает как описание функциональной роли слов и выражений, порождающей их значение. Он иначе, нежели Фреге и Рассел, видел различие философского и собственно лингвистического подхода к языку. Витгенштейн, в частности, различал "поверхностную" и "глубинную" грамматику языка. В первом случае подразумевался обычный грамматический синтаксис, во втором — уровень так называемых языковых игр. Необычно, но факт: "игры" как раз представляют собой то, лежащее на поверхности многообразие употреблений языковых форм, которое способен описывать аналитик. Поэтому "глубинная" грамматика у Витгенштейна отнюдь не обозначает скрытые от глаз внутренние структуры, имеющие формально-логическую природу. Языковые игры — это взаимопереплетение различных форм человеческой активности. Для человека они выступают как его "формы жизни", в которые он погружен и правилам которых в той или иной степени следует. Ключевым словом анализа поздневитгенштейновского типа следует, на наш взгляд, считать слово "употребление".

Четвертый вид философского анализа в наибольшей степени присущ деятельности современного британского философа П. Стросона.

Питер Стросон (р. 1919) — современный британский философ-аналитик. В ранних работах с позиций лингвистической философии критиковал расселовскую теорию обозначающих фраз. В дальнейшем он разрабатывал проблематику реалистической онтологии на основе принципа идентификации единичных объектов. Занимался реконструкцией кантовского учения об опыте. В области философии языка — один из ведущих представителей так называемой интенционалистской семантики, связывающей языковое значение с намерениями говорящего. Преподавал в Оксфордском университете.

В основе философии Стросона — логико-лингвистический анализ "базисных понятий" нашей концептуальной схемы и показ их

структурных взаимоотношений. Британский философ был одним из первых аналитиков, выступивших в 1950-е гг. с программой разработки метафизической проблематики в рамках аналитического подхода. При этом, говоря о "дескриптивной метафизике", он опирался не только на трансцендентализм Канта, но и на идеи Аристотеля. Он противопоставлял ее "ревизирующей метафизике", которая изменяет нашу врожденную концептуальную схему (к представителям подобной метафизики он, в частности, относил Декарта, Лейбница и Беркли). Таким образом, ключевым для обозначения стросоновской линии в аналитической философии будет слово "схема".

Нами выделены лишь главные типы философского анализа, вокруг которых группируются аналитики, представляющие различные национальные традиции, школы и объединения. Расселовский, муровский, витгенштейновский и стросоновский подходы имеют немало сторонников и последователей в новейших концепциях аналитической философии. Хотя одновременно следует учитывать, что ориентация на указанные, ставшие классическими, трактовки анализа носит в основном регулятивный характер, направляя и организуя деятельность аналитиков в целом, нисколько не предопределяя конкретные решения по тем или иным вопросам. Более того, в деятельности некоторых ведущих аналитиков последних двух десятилетий — Х. Патнэма, Д. Дэвидсона, М. Даммита, Дж. Серла, А. Данто, Т. Нейгела, Б. Уильямса, Б. Страуда и других можно обнаружить элементы каждой из четырех перечисленных разновидностей философского анализа.

Соотношение с другими направлениями современности

Роль аналитической философии в культуре XX столетия может быть рассмотрена также через призму ее отношения к другим направлениям современной философской мысли Запада. Начнем с тех философских направлений, отношение которых к аналитическому стилю мышления не только кажется проблематичным, но и характеризуется откровенным его неприятием. Прежде всего здесь должен быть упомянут экзистенциализм, который однозначно оценивал аналитическую философию как современный вариант

позитивизма. Последний якобы воплощает собой сциентистскую тенденцию, характерную для эпохи технической цивилизации, и выражает отчужденный характер существования человека в окружающем его мире. Экзистенциалисты полагали, что аналитическая философия полностью исключила рассмотрение вопросов культуры и человеческих ценностей. Ошибочность такой точки зрения осознали в 1970-е гг. философы различных экзистенциально-антропологических течений, наследовавших классическому экзистенциализму. Одним из главных факторов, сыгравших решающую роль в подобном повороте, явилось открытие "подлинного Витгенштейна", философа, во взглядах которого (особенно ранних) гармонично сочетались логико-лингвистические идеи и оригинальное экзистенциальное видение мира (учение о "невыразимом" и абсолютных ценностях, а также о "формах жизни"). Резкое противопоставление экзистенциального и аналитического философствования в современной литературе постепенно сходит на нет.

Весьма многогранно отношение аналитической философии и феноменологии. Не следует забывать, что последняя возникла под девизом "строгой науки". Э. Гуссерль и другие ранние феноменологи разделяли антипсихологистскую установку создателей современной (математической) логики, представлявших фреге-расселовскую аналитическую традицию. Разумеется, в дальнейшем пути этих традиций в истолковании языка и познания значительно разошлись, но не настолько, чтобы их современные представители не могли и не стремились найти общие точки соприкосновения. За последние два десятилетия было проведено немало совместных конференций, выпущены сборники совместных работ аналитиков и феноменологов. Если, в частности, говорить о ситуации в американской философии, то здесь имеет место почти полное сближение обеих тенденций. Главный теоретический орган американских феноменологов, основанный последователем Гуссерля М. Фарбером, "Философия и феноменологическое исследование" по стилю и проблематике ничем не отличается от журналов с отчетливо выраженной аналитической ориентацией. Концепции некоторых философов (например, американцев Р. Чизолма и Х. Дрейфуса или швейцарца Г. Кюнга) оцениваются как вклад в развитие и феноменологии, и аналитической

философии. В последние годы в связи с огромным интересом аналитиков к проблеме интенциональности (предметной направленности) и специфики ментальных состояний человека многие аналитики обратились к соответствующим исследованиям феноменологов, обладающих несравненно большим опытом исследований в этой области.

Уже на раннем этапе становления аналитической философии выявились ее точки соприкосновения с психоаналитическими процедурами. Аналитические приемы поздневитгенштейновской философии, направленные на выявление заблуждений, которые порождаются в результате непонимания логики употребления естественного языка и смешения "грамматики" языковых игр, напоминали приемы психоаналитиков по выявлению скрытых и подавленных мотивов поведения с помощью интерпретации слов и рассказов пациентов. Некоторые ученики Витгенштейна — Дж. Уиздом, М. Лазеровиц и Э. Эмброуз — даже попытались объединить подходы философско-лингвистического анализа и психоанализа. Они отталкивались, в частности, от указания Витгенштейна на то, что нет единой философской методологии, но есть разные методологии, подобные разным терапиям. Сам австрийский философ не только сравнивал свою деятельность с деятельностью психоаналитика по выявлению психических заболеваний, но и придавал своей медицинской аналогии весьма серьезное значение. Вышеназванные лингвистические философы (их относят к так называемой школе обыденного языка) разрабатывали линию философской терапии, направленную прежде всего на разоблачение "метафизических" заблуждений. Но уже к началу 60-х годов, когда позитивистские и деструктивистские тенденции в аналитической философии окончательно ослабели, влияние "терапевтических аналитиков" почти исчезло.

Достаточно тесные отношения сложились между аналитической философией и философской герменевтикой. Известно, что последняя связана с традициями немецкой гуманитарной культуры и дает методологическое основание для интерпретации философских, исторических, юридических, теологических и прочих текстов. Аналитическая философия и герменевтика сближаются в последние годы в связи с исследованием проблемы понимания. Примечательно,

что это одна из главных тем позднего творчества Витгенштейна, на котором как бы замыкаются две ведущие западные философские традиции — немецкоязычная и англоязычная.

И аналитики витгенштейновской традиции, и современные герменевтики показывают специфический характер процедур понимания и их отличие от естественно-научного объяснения. Одним из первых близость подходов аналитической философии и герменевтики в данной области подчеркнул английский ученик Витгенштейна П. Уинч. Он показал, что сближение этих дисциплин может принести положительные результаты для развития "социальной науки" и совершенствования исследования "иных культур", т. е. культур, "формы жизни" которых существенно отличаются от наших. Аналитический стиль философствования характерен для творчества крупнейшего герменевтика наших дней — французского философа П. Рикёра. Немецкий философ К.-О. Апель выступает своеобразным посредником между двумя традициями: его работы в равной мере принимают и аналитики, и герменевтики. Тесное взаимодействие, возникшее в последние годы между герменевтикой и философским анализом служит примером нарастания интегративных тенденций в западной философии, преодоления существовавших в ней ранее барьеров (в том числе и национальных).

Более сложным является вопрос об отношении аналитической философии и структурализма, получившего особенно широкое распространение во франкоязычной философии. Оба направления имеют дело с анализом определенных языковых форм (слов и предложений в аналитической философии и "текста" и дискурса в структурализме). Для структурализма и аналитической философии (правда, в меньшей степени) характерны сциентистская направленность, уверенность в возможности разрешения сложнейших проблем с помощью строгих научных методов, которые применяются и в сфере гуманитарного знания. Вместе с тем сближения указанных направлений в период расцвета структурализма (1960 — 70-е гг.) так и не произошло, причем даже на поле семиотических (знаковых) исследований. Все дело в разном понимании смысла и значения языковых единиц, способов их употребления, соотношения структурных и функциональных аспектов языка, роли языка в человеческой культуре. Внешние сходства структурализма и

философского анализа не должны заслонять существующих между ними серьезных различий. Эти различия рельефно проявились в 1980-е и 1990-е годы, когда классический структурализм трансформировался в постструктуралистские теории, являющиеся характерным проявлением так называемого постмодернизма. Один из вариантов постструктурализма деконструктивизм — находится в состоянии жесточайшей конкуренции с аналитической философией. 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 и других разновидностей современного рационализма. В известном роде современная ситуация напоминает противостояние позиций риторики (аналог философии постмодернизма) и диалектики (аналог аналитической философии) в средневековой европейской культуре. Исход спора современных "риториков" и "диалектиков" предсказать очень сложно.

Отношение аналитической философии к другой группе философских направлений, представленных прагматизмом и неопрагматизмом, а также научным материализмом и научным реализмом, является в известной мере "родственным". Эти направления возникли и развивались во многом параллельно развитию аналитического философствования. Что касается классического прагматизма Пирса, Джеймса и Дьюи, то он возник как специфически американское культурное и идейное течение, но уже работы второго поколения прагматистов — К. Льюиса, У. Куайна и Н. Гудмена — по стилю ничем не отличаются от работ собственно философов-аналитиков. Неопрагматисты привнесли свежую струю в аналитическую философию, способствовав преодолению ею этапа логического позитивизма. В этом отношении, в частности, решающее значение имела критика Куайном "двух догм эмпиризма", которой были опровергнуты позитивистское разделение аналитического и синтетического знания и редукционистская установка. Прагматисты придали американскому варианту аналитической философии праксеологическую направленность. Разумеется, было бы некорректно

представлять отношение аналитической философии и новейшего прагматизма как совершенно безоблачное. К примеру, хорошо известна позиция Р. Рорти, одного из "разочаровавшихся" аналитиков, который рассматривает прагматизм именно как альтернативу философскому анализу. Но эта популярная среди нефилософов позиция не разделяется большинством представителей академической философии США, поскольку его интерпретация прагматизма предполагает не только отказ от ряда общепринятых исследовательских установок и сложившихся рациональных процедур исследования, но и согласие с постмодернистским разоблачением "идеологом" англосаксонского аналитического рационализма, предельное сближение философии и художественной литературы.

Научный реализм и научный материализм, получившие значительное распространение за последние 20 лет, можно рассматривать как ответвления аналитической философии, тесно связанные с естественно-научным знанием. Именно в разработках научных материалистов (таких, как Дж. Сартр, Д. Армстронг, П. Чёрчленд) были представлены радикальные решения психофизической проблемы типа теории тождества ментального (психического) и телесного. Научный реализм выступает в качестве оппонента различных инструменталистских концепций научного знания. Однако полемика эта ведется на "поле" аналитической философии, полностью соответствуя установившимся в ней канонам и стандартам философской дискуссии. Помимо научного реализма с аналитической философией тесно связана такая новая дисциплина, как когнитивная наука, находящаяся на стыке когнитивной психологии, лингвистики, computer science, исследований в области искусственного интеллекта и теории информации. Синтез данных этих наук и осуществляется с помощью аналитической методологии и ее концептуальных средств.

Лингвистический и логический аспекты философского анализа

Вообще говоря, отношение аналитической философии к научному знанию представляет большой вопрос, освещение которого потребовало бы немало времени. Поэтому в данном случае мы ограничимся лишь двумя дисциплинами, взаимоотношение которых с

этой философией представляет особую проблему. Речь, во-первых, пойдет о лингвистике. Известно, что одно из течений аналитической философии даже называлось "лингвистическая философия". Однако в период наибольшего влияния данного течения (1930 — 40-е гг.) оно никак не было связано с главными тенденциями в лингвистической науке. Обе дисциплины долгое время развивались совершенно независимо друг от друга. Впоследствии в лингвистической философии все более стал преобладать интерес к конкретнонаучной проблематике, что выразилось, например, в программе британского аналитика Дж. Остина по созданию "лингвистической феноменологии" и его знаменитой теории речевых актов. Именно последняя оказалась тем связующим звеном, благодаря которому в 1950-е гг. лингвистика и философский анализ постепенно начинают устанавливать теоретическое взаимоотношение. Так сложилась принципиально новая ситуация, когда специальная дисциплина лингвистика — восприняла конкретную теорию, разработанную в рамках философии.

В настоящее время, как известно, теория речевых актов составляет один из важных разделов лингвистической прагматики. Нечто подобное произошло и с витгенштейновской идеей "языковых игр", а также с муровским методом анализа парадоксальных предложений (типа предложения "Сейчас идет дождь, но я в это не верю"). Среди других примеров аналитической "поддержки" лингвистики назовем разработку аналитиками проблемы языкового значения, концепции синонимии, идеи совпадения мыслительных и языковых структур. Особо следует отметить весьма популярную в последнее время среди лингвистов поздневитгенштейновскую концепцию правило-сообразного характера лингвистической и нелингвистической деятельности людей. Разумеется, отмеченные явления отражают и наметившееся сближение методов математической логики и лингвистики — ведь опора на логику составляет характерную черту аналитического подхода в целом.

В данной связи следует несколько подробнее сказать о взаимоотношении аналитической философии и логики. На начальном этапе эти взаимоотношения были максимально тесными (упомянем хотя бы позицию раннего Рассела, считавшего логику "сущностью философии"). Впоследствии — в период господства лингвистической философии — опора аналитиков на формальную логику была

подвергнута критике, и потому многие из них сконцентрировали свое внимание на исследовании смыслообразующих и коммуникативных аспектов естественного языка в его повседневной функции. В этот период собственно логические работы приобретали все более специализированный характер, и потому связь логики и аналитической философии несколько ослабла. В последние же 20 лет противостояние аналитиков, ориентированных на описательный анализ естественного языка, и тех, кто ориентируется на строгие методы логики, почти исчезло. Теперь аналитики в большинстве своем применяют обе указанные методологии. Вместе с тем бытующее представление об аналитической философии как сводящейся либо к формальной логике, либо к лингвистическому анализу, лишено основания. В этой философии четко осознается различие собственно философского и специально-научного подхода. Разработка в рамках аналитической философии вопросов эпистемологии, онтологии, моральной философии и других, естественно, требует использования логико-лингвистических методов, но только к ним не сводится. Аналитические процедуры применяются для решения сугубо философских проблем, многие из которых, как отмечалось, достались аналитикам от классической философии.

Дисциплинарная структура аналитической философии

Остановимся еще на одном вопросе, касающемся взаимоотношения различных собственно философских дисциплин в пределах аналитической установки. Дело в том, что на разных этапах эволюции аналитической философии та или иная аналитическая дисциплина играла роль своеобразного лидера. Если последовательно рассмотреть этот процесс, то представится следующая картина. Так, на раннем этапе ведущей дисциплиной была "философия логики" (это название впервые ввел Рассел) и связанная с ней эпистемология. На следующем этапе на первый план вышла эпистемология, получившая более эмпиристскую окраску (в особенности у британского аналитика А. Айера). В центре внимания аналитической философии 1960 — 70-х гг. оказалась проблематика философии языка, а позднее — философии сознания (philosophy of mind). Интересная ситуация сложилась в

аналитической философии последних лет, когда среди аналитических дисциплин на первый план стала выходить политическая философия, чему во многом способствовали основополагающие работы американских философов Дж. Ролса и Р. Нозика. И это явление достаточно симптоматично, ибо аналитическая философия теперь не только осваивает новые проблемные области (например, вопросы биоэтики, искусственного интеллекта, феминизма, права и др.), но и стремится преодолеть стереотип консервативной и чисто академической дисциплины, искусственно изолированной от общественной и культурной жизни. Акцент, сделанный на политической философии, в которой, разумеется, используются характерные рациональные процедуры и приемы аргументации, отражает данную тенденцию и новые настроения философов-аналитиков.

Лидирующее положение некоторой аналитической дисциплины на определенном этапе, конечно, не следует преувеличивать. Исследования в других проблемных областях отнюдь не прекращаются. Кроме того, в согласии с возникшей еще в античности традицией, корпус аналитических дисциплин обязательно включает три главные составные части: онтологическую (метафизика), логико-эпистемологическую и этическую. Наличие последней также опровергает мнение об аналитической философии как исключительно сциентистском по духу направлении в западной философии.

Сегодня аналитическая философия не выдвигает тех или иных широких программ или теоретических манифестов (это было характерно, например, в 1920 — 40-е гг. для представителей логического позитивизма). Исследования стали более специализированными, а выдвижение на первый план политической философии обусловлено скорее внешними причинами (обсуждение общественного статуса аналитической философии в сравнении с другими областями знания и вопроса о ее роли в культуре), чем собственно имманентным развитием философии. Помимо этого новейшей стадии аналитической философии не свойственны заимствование и экстраполяция концептуального аппарата "лидера" на другие дисциплины, что имело место в прошлом.

В заключение необходимо отметить, что аналитическая философия в наши дни по-прежнему остается преобладающим

направлением в англосаксонском мире (США, Великобритания, Канада, Австралия, Новая Зеландия). Аналитический подход постепенно захватывает ведущие позиции в Скандинавии и Нидерландах, а также в ряде развивающихся стран (например, в Индии). Влияние его чувствуется даже в странах с иной сильной национальной философской традицией (Германии и Франции, в первую очередь). Так что зачастую высказываемые суждения о "смерти" аналитической философии несколько преждевременны. Основное распространение она имеет в интеллектуальной среде западных университетов, воплощая одно из главных направлений современной рационалистической мысли.

Для дополнительного чтения

Аналитическая философия // Современная западная философия: Словарь. М., 1998.

Аналитическая философия. Избранные тексты / Под ред. А.Ф. Грязнова. М., 1993.

Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова М., 1998.

Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994.

Грязнов А.Ф. Аналитическая философия: проблемы и дискуссии последних лет // Вопросы философии. 1997. № 9.

Дегутис А. Язык, мышление и действительность. Вильнюс, 1984.

Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957.

Философия. Логика. Язык / Под ред. Д.П. Горского и В.В. Петрова. М., 1987.

Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965.

Глава 4. Феноменология

Феноменология — философское направление, во многом определившее методологию, тематику, язык и общие контуры философии XX века. Это философское направление во многом способствовало возникновению таких влиятельных концепций, как философская герменевтика и экзистенциальная философия.

Появление и становление феноменологии неразрывно связано с именем Эдмунда Гуссерля. Хотя у Гуссерля были предшественники (например, Б. Больцано или его старший современник Ф. Brentano) и многочисленные последователи (так что оправданно говорить о существовании целого феноменологического движения в современной философии).

Франц Brentano (1838–1917) — австрийский философ. Преподавал философию в Вюрцбургском (1866 — 73 гг.) и Венском (1874–1894 гг.) университетах. С 1864 г. католический священник, в 1873 г. был лишен духовного сана. Среди его непосредственных учеников в разные годы были Штумпф, Мейнонг, Марти, Массарик, Гуссерль, Твардовский и другие известные философы. Отрицательно оценивая послекантовскую философию, Brentano видел свою задачу в том, чтобы возродить философию как науку, опираясь на учения Аристотеля и Декарта. Он разработал учение о сознании, выдвинув на первый план проблему кардинального различия психических и физических феноменов.

Однако как раз Гуссерля не без оснований считают наиболее последовательным и наиболее радикальным феноменологом. Поэтому в данной главе речь пойдет почти исключительно о феноменологической концепции этого немецкого мыслителя.

Феноменологический метод

Гуссерль вошел в историю философии прежде всего благодаря разработке им особого феноменологического метода, который позволил до известной степени реформировать западную философскую мысль, направив ее внимание на сравнительно новую

область — мир феноменов. Собственно философия, если говорить в целом, и занимается именно ориентацией человеческого сознания в самом широком смысле слова. Гуссерль, если и не открыл мир феноменов, то по крайней мере выявил в нем новую сторону. Феноменология и является особой наукой о феноменах. Феноменологию не следует путать с феноменализмом. Возможность такого рода путаницы связана с тем, что феномен (а сам этот термин появился задолго до Гуссерля и происходит он от греческого слова *phainomenon* — являющееся) может пониматься как минимум двояко. Эта двойственность представляет собой неиссякаемый источник для философской рефлексии. Но она же требует постоянного уточнения, в каком смысле этот термин употребляется. Ведь феномен, т. е. явление чего-либо, может быть понят как то, что только кажется. Вещь, являясь нам, кажется чем-то другим, чем она самою собой. Существует как бы зазор между тем, какова она сама, и тем, какова она для нас, для человеческого сознания. Так вот феноменализм есть как раз такая философская позиция, которая обращает внимание именно на кажимость вещи в отличие от ее подлинного бытия. Не потому, естественно, что ее только кажимость и интересует, но потому, что она только кажимость признает доступной для человеческого познания. В этом случае феномен вещи, если мы принимаем его за саму вещь, уводит нас от подлинной реальности, оставляет нас с чем-то только субъективным.

Но есть и другой аспект феномена. Он (феномен) именно есть явление какой-то реальности, проявление ее, ее самообнаружение, самораскрытие. В этом случае феномен не "скрывает" реальности, не подставляет вместо подлинного лишь кажущееся, иллюзию какую-то, но показывает ее какова она есть. Можно даже сказать, что бытие реальности является одновременно ее себя показыванием, точнее, как выражается М. Хайдеггер "само-в-себе-самом-показыванием"^[231]. Феноменология Гуссерля имеет дело как раз с такими феноменами. Вернее, она обосновывает возможность такой природы феномена. И то, что такая природа в нем действительно открывается, — это бесспорная заслуга феноменологии.

Нельзя сказать, однако, что переориентация Гуссерлем западной философии происходит в каком-то новом и небывалом прежде направлении. Сам немецкий мыслитель оправданно ссылается на

Канта и Декарта как своих отдаленных предшественников, не говоря уж о более близких по времени фигурах. Так, кантовский трансцендентализм — точка зрения, согласно которой объектом философского анализа являются некоторые исходные, априорные (т. е. независимо от опыта человека в сознании его присутствующие) "установки", которые оформляют, упорядочивают, придают, можно сказать, смысл тому, что мы привыкли считать данным нам миром. По Канту получается, что мир, каким мы его знаем, нам именно что "не дан". Он задается нами самими, т. е. сознание задает условия его осмысливания. Как мы увидим дальше, эта точка зрения будет у Гуссерля развиваться, уточняться и "радикализироваться".

Также весьма близок Гуссерлю и Декарт — своим поиском безусловно истинного, открываемого в акте интуиции, через непосредственное усмотрение разумом, основания всякой науки. Близок он Гуссерлю и своим стремлением найти это основание истинности в человеке, точнее, в его разуме. И то, что такое основание Декарт находит в принципе "cogito", в принципе автономности, независимости, самодостаточности субъекта мысли, — это тоже близко Гуссерлю и составляет предпосылку феноменологического метода.

Вместе с тем Гуссерль отнюдь не просто повторяет своих предшественников по западной философской традиции. Скорее он показывает то, куда можно (и нужно) было пойти, принимая за исходную точку Декарта и Канта, но куда эти последние не пошли.

Разработка метода, посредством которого можно было бы добраться до сферы феноменов, т. е. реальности самой себя предъявляющей сознанию, ничего от него не скрывающей; реальности, следовательно, убедительной для сознания, самоочевидной, т. е. открытой для особого зрения, для интуитивного усмотрения — это и было задачей Гуссерля почти с самого начала его философского творчества. Он приступил к ней, задавшись целью (как и Декарт) обосновать предпосылки истинности научного знания. Для Гуссерля было очевидно, что философия должна быть научна, т. е. не должна противоречить данным позитивных наук. Ее научность выражается в том, что она обуславливает и обеспечивает научность всякой науки. Она, следовательно, должна быть неким наукоучением. Эта задача представляет собой некоторую "сверхзадачу" всей

нововременной философии, в особенности немецкой философии. Гуссерль не был здесь оригинальным. Его оригинальность начинается скорее с того, что он ставит перед собой эту задачу в условиях, когда, казалось бы, европейский научный дух вполне восторжествовал. Баснословные успехи математических наук и основанных на них наук естественных; успешная экспансия научного познания в сферу живого, в область истории — все это было известно философу "из первых рук" (напомним, что он начинал как математик). Однако в этом крылась и опасность. Дело, в частности, в том, что успехи математических наук, а еще больше наук о природе, привели к тому, что то, как понимали свой объект эти науки (а они его понимали, в широком смысле, как внешний по отношению к субъекту познания, как независимый от него, как ему трансцендентный, а кроме того как объект телесный, т. е. состоящий из некоторой суммы единиц вещества, определяемых внешними по отношению к ним законами, внешними воздействиями, описываемыми в терминах причины и следствия, в терминах всеобщего детерминизма) переносится на всякий объект, на всякую реальность. Метод естественных наук оказывается универсальным методом. Более того, сама философия как бы идет на поводу у частных наук, оказывается их "служанкой", не имеющей своего предмета и занимающейся только систематизацией данных позитивных исследований. Отсюда и сама эта философия называется позитивизмом. Сам Гуссерль предпочитает называть подобную философию "натурализмом" или "натуралистическим объективизмом", указывая тем самым на основной ее порок — ее объективность, которая в данном случае заключается не в стремлении к предельной адекватности отображения объекта субъектом, но в признании ею примата объекта над субъектом, т. е. в абсолютизации природы, как ее понимают естественные науки, в отождествлении всякого объекта с понимаемой таким образом природой и в стремлении описывать сам субъект, исходя из такого рода объективности. Человек в такой системе воззрений есть нечто зависящее от чего-то существующего вне него. Он — часть природы, один из ее объектов. Он целиком вписан в целое природы и, следовательно, рассматривает человеческого индивида только исходя из этого целого. Центр мира человека существует вне человека. Природа ни к чему не сводима. Человек сводим к природе.

Эдмунд Гуссерль (1859–1938) — главная фигура в феноменологии XX в. Начиная как математик. Однако с самого начала его интересовали основания и предпосылки той точности, которую обеспечивают математические науки, что видно уже из названия первой работы Гуссерля "Философия арифметики" (1891). Собственно феноменологическая концепция развивается им начиная с двухтомника "Логические исследования" (1901). Задачей Гуссерля являлся поиск очевидности, осуществляемый посредством переориентации внимания философии с внешнего (трансцендентного) мира на мир сознания (мир трансцендентальный), понятый как смыслообразующая активность, благодаря которой возможен любой опыт и любая научная деятельность. В результате феноменологической редукции сознанию человека должен открыться мир феноменов — сущностей, как раз и обуславливающих возможность всякого опыта, всякой предметности, в видении которых и достигалась бы искомая самоочевидность. В последующих работах Гуссерль развивал и видоизменял свою феноменологическую позицию. В последней крупной работе "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология" (издана по-немецки только в 1954 г.) он расширил масштаб своих исследований, включив в них историю европейского человечества. Преподавал в разных университетах Германии. Среди его прямых и косвенных учеников и единомышленников фактически представлен весь цвет европейской континентальной философии первой половины XX века — М. Хайдеггер, М. Шелер, А. Койре, Е. Финк, Р. Ингарден и многие другие^[232]. В 1933 г. с приходом в Германии к власти нацистов был уволен из университета за неарийское происхождение. Основной массив рукописей Гуссерля не был издан при его жизни. Они после смерти философа были вывезены из Германии монахом-францисканцем Г.Л. Ван Бреда, который основал в Лувене (Бельгия) Гуссерлевский архив — основной источник Husserliana (собрания сочинений философа).

Надо сказать, что в начале нашего века, когда разворачивалась гуссерлевская критика натурализма, у этого направления в европейской философии было уже довольно много противников — неокантианцы, "философы жизни", спиритуалисты. Однако критика Гуссерля имела свои особенности. Прежде всего в выборе оппонента — внутри натурализма — Гуссерль избрал такие его разновидности,

как психологизм и историцизм. Этот выбор определялся тем, что для Гуссерля поиск безусловных оснований истинности был связан с исследованиями природы логических законов, которые психологизм, с точки зрения философа, дискредитировал. Психологизм — это такая позиция, которая обуславливает истинность научного познания особенностями человеческой психики. Дело в том, что правильное мышление (а наука есть своего рода апофеоз правильного мышления) основывается на логике как науке фундирующей все другие науки, поскольку во всех них принципиально важно соблюдать логические законы. Они образуют, по Гуссерлю, некий каркас любого утверждения (а наука вся состоит из утверждений и отрицаний), формирует структуру и пределы любого высказывания. Так вот, с точки зрения психологистов, логические законы определяются психическими законами (такова была, например, позиция известного теоретика индуктивной логики Дж. С. Милля). Психология же, с этой точки зрения, — естественная наука, т. е. наука о некоторой совокупности фактов, обнаруживаемых в психической жизни человека. Законы психологии, будучи индуктивными законами, представляют собой некоторое обобщение фактов психической жизни, как бы выжимки из опыта переживания такой жизни. Натурализм в целом исходит из примата опыта. Разум начинает работать после того, как появляется некоторый опыт, общения с объективным миром, в том числе и с субъектом, который представляется в качестве одного из природных объектов. Разум обобщает, комбинирует данные опыта. Но если законы логики базируются на психических законах, имеющих индуктивный характер, то ни о какой безусловной, абсолютной истине в ней речь идти не может. Ведь индукция, в том числе и фактов психической жизни, всегда неполна. Следовательно, безусловность закономерностей, которые выводятся на их основе, всегда только вероятна. Если логика — основание всех наук, то это означает, что все они в разной степени, но только вероятны. Как, например, только вероятен тот факт, что завтра солнце взойдет на востоке, будучи индуктивным выводом из некоторого предыдущего чувственного опыта. Психологизм, по Гуссерлю, ведет к релятивизму — позиции, признающей всего лишь относительность всяких истин, используемых в науке. Релятивизм же, в свою очередь, неизбежно ведет к скептицизму. Скептическая точка зрения (имеется в виду скептицизм

как философская позиция, так как скепсис в качестве элемента научного поиска есть необходимый этап всякого исследования, ориентированного на истину) означает конец науки, ибо она ставит под сомнение саму возможность достижения человеком истины. Это обстоятельство, по мнению Гуссерля, делает антинаучным и психологизм.

Сходным образом развивается Гуссерлем и критика историцизма. Последний также ведет к релятивизму, поскольку рассматривает факты в зависимости от времени, исторической ситуации, которая вызвала их к жизни. Ситуация с течением времени уступает место другой ситуации. То, что было верно для прошлого, становится неверным для изменившегося настоящего. В истории господствуют "мнения", царит "злоба дня". Ткань истории фактична, т. е. определяется конкретикой исторических совпадений и несовпадений.

Позиция Гуссерля основывалась на необходимости защитить науку как институт, определивший величие всей западной цивилизации. Это возможно только тогда, когда мы в состоянии доказать незыблемость тех истин, которые открываются наукой. В первую очередь тех, которые открывает логика. Но такого рода незыблемость определяется независимостью истины от жизненного опыта, психических состояний, течения событий, внешних условий. "Что истинно... — пишет Гуссерль, — истинно "само по себе"; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги"^[233]. Даже если нет никого, кто знал бы, например, что дважды два — четыре, это утверждение не перестанет быть навечно истиной. Логические законы "идеальны" потому, во-первых, что не должны зависеть от "реального" (того автономного мира объектов, который наивно признает данным наш эмпирический опыт, а вслед за ним философия натурализма), и потому, во-вторых, что субъект открывает их в себе, но не в качестве результата некоторой психической деятельности, не как абстрактные ее выражения, а в качестве чистых сущностей, предваряющих всякий психический акт и "управляющих" ими, придающих им форму, структуру, дающих им смысл, наконец.

Подобные чистые сущности могут именно усматриваться непосредственным образом, благодаря интуитивному видению. Специфика феноменологии начинается тогда, когда речь заходит о том,

что представляют собой эти сущности и как возможно достижение искомого видения. Последнее есть обнаружение очевидного. Очевидно то, что дано непосредственно, что не требует "посредника" для своего познания, что, следовательно, открывает само себя через самого себя. Таким образом проблема состоит в том, чтобы обосновать возможность усмотрения феноменов.

Сознание и его предмет

Особенность гуссерлевской феноменологии определяется также тем фундаментальным обстоятельством, что человек не в состоянии быть в мире, существовать иначе, как через посредство сознания. Сознание — универсальный "заместитель" всего, с чем человек имеет дело. Мир дан ему не сам по себе, но благодаря сознанию. Оно представляет собой что-то вроде никогда не снимаемой перчатки на руке. Нельзя "потрогать" сам мир. Были философские учения (например, учение Спинозы), целью которых являлось обоснование возможности "снятия" этой перчатки. Были и другие (например, греческих софистов) пытавшиеся построить философию, исходя из невозможности ее "снять". Феноменология Гуссерля акцентирует внимание на самой перчатке. Не радуется и не печалится по этому поводу, но пытается сделать выводы из факта ее "неснимаемости", пытается показать, как все то, с чем человек имеет дело в своей жизни, "завязано" с этой перчаткой, определяется ее "неснимаемостью". Мир для человека всегда есть мир в сознании. Он именно "дан" в сознании. Феноменология же выясняет эту его "данность", определяет механизм этой "данности", описывает условия, при которых мир может быть "дан", т. е. просто может быть. "Что" мира обуславливается "как" сознания. "Что" невозможно без "как". При этом феноменология, собственно, не отрицает существование реальности вне человека. Она лишь подчеркивает, что само это "вне", каждый вопрос о некоем внешнем бытии уже предполагает какие-то операции сознания. В этом, в частности, проявляется "поворот к субъекту", совершенный феноменологией.

Знаменитый испанский философ XX в. Х. Ортега-и-Гассет, характеризуя современное искусство призывал читателя вообразить,

что тот смотрит на сад через оконное стекло. "Глаза наши должны приспособиться таким образом, чтобы зрительный луч прошел через стекло, не задерживаясь на нем, и остановился на цветах и листьях. Поскольку наш предмет — это сад и зрительный луч устремлен к нему, мы не видим стекла, пройдя взглядом сквозь него. Чем чище стекло, тем менее оно заметно. Но, сделав усилие, мы сможем отвлечься от сада и перевести взгляд на стекло"^[234]. Искусство нашего времени изображает не сад, а стекло. Точно также феноменология обращается не к тому, что видно, но к тому, благодаря чему нечто видно — к "стеклу".

Гуссерль, в противоположность представителям натурализма, попытался обосновать идею "центральности" сознания (того самого "стекла") по отношению к его объектам. Философ выдвинул лозунг "назад к самим предметам!", разумея под этим движение не к предметам, как их понимает обыденное сознание, а к условиям их мыслимости и воспринимаемости, к "трансцендентальной субъективности" сознания. Вся история феноменологии в некотором смысле есть расшифровка того, что открывается сознанию при его движении к выяснению специфики собственной активности.

Интенциональность сознания

Самым общим условием "центральности" сознания является его интенциональность. Это одна из главных категорий феноменологии. Хотя употреблялся этот термин еще в средневековой философии, Гуссерль наполнил его новым, специфическим содержанием. Непосредственным образом интенциональность означает направленность сознания на объект. Сознание всегда есть сознание чего-то. Это выглядит достаточно банальным. Однако в действительности принцип интенциональности может быть понят только с учетом всего феноменологического метода, который не столь уж банален. Возьмем опять-таки позицию натурализма. Она имеет своим исходным пунктом некоторое чувственное событие. Это обычная житейская позиция ("естественная", как ее называет Гуссерль), для которой характерно представление о внешнем, независимом от нас существовании предметов и мира в целом —

своего рода совокупности предметов. Чувственный факт (я вижу катящийся мяч, слышу удар грома и т. п.) есть непосредственная констатация такой автономной реальности через ее встречу с нами — такой же реальностью, рядоположенной первой. Дело не в том, что феноменолог отвергает существование такой реальности "с порога". Он лишь (но в этом "лишь" вся суть) выясняет, что обуславливает подобную позицию, что питает здравый смысл. Для натурализма именно эта встреча — меня с моим чувственным аппаратом и мира, вне меня и до меня существующего — есть исходное событие для познания. Она образует предпосылку всякого опыта. Ей самой ничего не предпослано. Не в том смысле, что до этой вот конкретной встречи с катящимся мячом, у меня не было никакого другого опыта. Нельзя указать первый по времени такого рода опыт. Дело в другом: с этой точки зрения всякое познание, в принципе, начинается с чувственного опыта. Его ничто иное — доопытное, внечувственное — не предваряет. Для натурализма такой опыт — нечто непосредственное. Для феноменолога он опосредован. Его тоже интересует непосредственное, но он обнаруживает его в другом — в работе сознания, выстраивающего, направляющего опыт, придающего ему определенный смысл. Натурализм, с точки зрения феноменолога, наивен. И наивность эта проистекает из неполноты взгляда, охвата проблемы. Натурализм ухватывает только "конец" процесса, но утверждает, что это — начало всякого познавательного акта.

Гуссерлевский лозунг "назад к самим вещам" означал также и стремление к полноте схватывания реальности, что как раз и должно отличать философию от конкретных наук. С этой точки зрения натурализм — "плохая" философия, ибо он не видит, не учитывает предпосылок эмпирического опыта. Он принципиально неполон. Феноменология следует здесь логике рассуждений Лейбница, который в ответ на утверждение Локка о том, что в разуме нет ничего, чего до этого не было бы в чувствах (классическая формулировка натуралистического объективизма), добавил: "кроме самого разума". Это утверждение, разумеется, можно трактовать по-разному. Но в рамках феноменологии оно означает, что разум оформляет чувственный опыт не на основе, не в результате этого опыта, но, напротив, сам этот опыт возможен, внятен человеку, замечается им потому, что он каким-то образом опосредован работой разума. Без этой

предваряющей работы разума мы бы не увидели никакого мяча, не слышали никакого грома и т. д. В натуралистической позиции эта опосредующая работа разума не "тематизирована" (еще один термин, вошедший в философский обиход с легкой руки Гуссерля), т. е. на ней не сфокусировано внимание самого же сознания. Эта работа не стала предметом рефлексии.

О чем же конкретно здесь идет речь? Как возможна такого рода "тематизация"? На что нам следует, собственно, обращать внимание?

Работа сознания

Вернемся к натуралистической установке. Когда мы, например, в акте зрительного восприятия, фиксируем некоторый предмет, мы тем самым утверждаем его существование. Не случайно, когда я хочу кого-либо убедить в истинности, т. е. в действительном существовании, какого-либо объекта, я говорю: "но ведь я видел это собственными глазами!". Чувственное восприятие здесь является непосредственным удостоверением существования какой-либо вещи. На самом деле, однако, здесь нет непосредственности, ибо констатация чего-либо в качестве существующего предполагает знание того, что означает "существование". Говоря "это есть, это существует", мы не разъясняем, что мы имеем в виду. Это, как нам представляется, само собой ясно всем, кто нас слышит. Мы предполагаем, что понимают значение существования все, с кем мы имеем дело. Феноменология начинает как раз с "тематизации" этого смысла. В своем стремлении к непосредственному она отвергает непосредственность существования. Наивная точка зрения исходит из утверждения о существовании мира и уже от этого утверждения "танцует". Философия подобного толка может доходить до вопроса о первоначалах мира, его основаниях. Но это ничего не меняет, так как само существование не отрефлексировано. Феноменология "ищет не "причины" бытия существующих, т. е. первичные существующие, обуславливающие бытие остальных существующих, а факторы образования значения бытия, т. е. "конституционные" факторы бытия"^[235]. Если само значение существования мира становится для нас проблемой, то это означает, что мы должны "воздерживаться" от утверждений о его

бытии, наличии или, напротив, о его неналичии, его чистой кажимости для сознания т. е. совершить, как говорил Гуссерль, используя греческий эквивалент слова "воздержание", "ερωχε". Очевидно, что конкретные науки не совершают такого рода "ερωχε", но исходят из безусловного существования мира — природы. Философия должна сделать это за них, и тем самым она предваряет, обуславливает саму возможность научного познания. Я "выношу за скобки" своего феноменологического исследования (и тем, собственно, придаю ему феноменологический статус) суждения о существовании предметов, других "я", мира в целом, его истории.

В силу чего же человек имеет возможность утверждать бытие предметов в акте чувственного восприятия? Прежде всего подобное утверждение обусловлено определенной нацеленностью (Abzielung) сознания, некоторым именем в виду. Иными словами, с точки зрения Гуссерля, констатация бытия вещи определяется состоянием сознания, точнее, его переживанием (Erlebnis). Грубо говоря, чтобы увидеть некую реальность, необходимо быть настроенным нечто увидеть. Различным видам бытия (а мы ведь можем констатировать некоторое бытие как возможное, необходимое, ценное для нас, воображаемое и т. д.) соответствуют разные виды имени в виду, разные модусы (способы) переживания. Так мы можем иметь нечто в виду посредством фантазии. Фантазия есть в некотором роде особый "режим работы" сознания, отличный от других "режимов". То бытие, которое обнаруживается в рамках и вследствие этого "режима", будет констатируаться сознанием как возможное. А может быть — и как невозможное. Но я могу (что не обязательно означает, что я меняю эти "режимы" сознательно) быть настроенным на ориентацию в опыте посредством чувственного аппарата. В этом случае я могу утверждать о реальном бытии предметов моего восприятия. Наконец, если я намеренно стремлюсь, в частности и посредством фантазии, трансформировать какую-то связь чувственных переживаний, но встречаю сопротивление, т. е. обнаруживаю некую устойчивость, автономность этой связи, то я принужден констатировать необходимый характер фиксируемого бытия. Чтобы увидеть некоторую необходимость в мире, нужно относиться к миру заинтересованно. И необходимость зависит тогда от того, идет ли мне мир навстречу, или игнорирует меня. Модальность описания мира зависит от модуса

моего к нему отношения. Статус существования вещи утверждается из-за определенной (меня как субъекта) направленности к предмету. При этом равнодушие к вещи тоже есть определенная направленность.

Феноменологическая редукция

Чтобы "тематизировать" такого рода направленность (интенциональность) сознания, необходимо совершить "феноменологическую редукцию", которая в данном случае означает перенос внимания с предмета "имения в виду" на само это "имение", на чистую активность сознания (чистую, поскольку абстрагируются от того, во что эта активность упирается или, вернее, во что она выливается). Вследствие редукции оказывается возможен "интенциональный анализ". Интенциональность является не просто нацеленностью, направленностью сознания на предмет, но чем-то, что обуславливает весь смысл данного предмета. По существу то, что мы вообще предмет замечаем, как-то на него реагируем, вмещаем в горизонт своего восприятия, зависит от интенциональности или "имения в виду". Иными словами, интенциональность это и есть способ наделения реальности значением, делающий эту реальность значимой, осмысленной для нас. Так наука оказывается зависимой от интенциональности, поскольку без нее не было бы никакой реальности, претендующей, требующей осмысления, законосообразного описания. Мир вообще бы исчез в качестве предмета познания.

И еще одно важное обстоятельство. Для Гуссерля периода написания работы "Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии" (1913) сфера интенций сознания, собственно, и оказывается сферой феноменов. Припомнив, что философия Гуссерля с самого начала занималась поиском оснований научного знания, т. е. такой реальности, которая бы в своей самоочевидности, самоявленности сознанию демонстрировала безусловность (аподиктичность) себя в качестве истины, следует сказать, что чистые интенции сознания на этом этапе эволюции взглядов немецкого мыслителя (как, впрочем, и на последующих ее этапах) стали феноменами, которые феноменология и поставила себе

целью высветить в качестве бытия непосредственного, самоочевидного. Скажем, очевидность чувственного восприятия (ведь то, например, что я в данный момент, когда пишу эти строки, вижу перед собой дисплей компьютера, есть для меня нечто очевидное), с точки зрения Гуссерля, опосредована некоторой интенцией моего сознания. Поэтому чувственная очевидность на самом деле неочевидна. Она является таковой только для наивного наблюдателя. Для феноменолога, как мы уже знаем, за этой реальностью стоит другая интенциональная. И вот эта-то реальность, открывающаяся в результате использования феноменологического метода — феноменологической редукции, и оказывается аподиктической, безусловно истинной, самоочевидной, т. е. феноменом. Действительно, я могу ошибаться в том, что я вижу в данный момент дисплей моего компьютера. Дальше мы увидим — почему. Но я не могу ошибаться в том, что я переживаю нечто — видение дисплея моего компьютера. Это-то переживание, как и многие другие, образует исследовательское поле для феноменологической рефлексии. До такого рода рефлексии, возможной только после вынесения за скобки натуралистической (естественной) установки сознания, интенциональность сознания находится как бы на заднем плане, она не "тематизирована". После редукции искомые состояния сознания открываются не частично, не постепенно, не в "оттенках", но во всей полноте, сразу. Кроме того, мир, воспринятый как внешняя мне (субъекту) реальность, можно мыслить иначе, чем мыслишь. Скажем, тот же дисплей можно мыслить себе как иллюзию, галлюцинацию, бред, наконец. Ибо дисплей есть предмет сознания, а, как мы видели, всякий предмет сознания зависит от сознания, поддается его установкам, переживаниям. Интенциональность же не предмет, но условие всякой предметности.

"Горизонты" сознания

Вернемся, однако, к несколько иной "области", которая открывается после совершения феноменологических редукций. Она обнаруживается как сфера возможностей, и феноменологическое исследование предполагает описание (дескрипцию) этих возможностей. Феноменология есть в некотором смысле наука о

чистых возможностях, или "эйдосах". Если естественная позиция, о которой мы уже много говорили, позволяет (неоправданно) утверждать, что я в данный момент вижу дисплей моего компьютера (и эта констатация есть исходный факт для натурализма), то феноменология позволяет уточнить, что же именно я вижу, когда утверждаю, что вижу экран моего компьютера. Так вот, строго говоря, я вижу (на самом деле вижу, а не думаю, что вижу) некоторые цветовые пятна. Пожалуй, это и все. Все остальное — то, что позволяет мне утверждать, что я вижу дисплей — имеет своим источником не чувственный акт видения, а предваряющую и означающую работу сознания. Интенционально подготавливая утверждение о существовании некоторого объекта, сознание, как показывает Гуссерль, имеет в виду нечто большее, чем то, что непосредственно (казалось бы) открывается сознанию в акте чувственного восприятия. Интенциональный анализ призван раскрыть "горизонт возможностей", которые сопровождают и антиципируют (предвосхищают) актуальное переживание, акт чувственного восприятия. Актуальное существует как бы в ауре потенциальностей, которые, по крайней мере частично, определяют то, что обнаруживается актуально. В самом деле, когда я смотрю через окно своего дома на другую сторону улицы, я вижу только его фасад. Чтобы, однако, я вообще смог увидеть этот фасад как именно фасад, в сознании должно произойти много событий. Например, я уже должен иметь в виду, что существует мир. Когда я вижу фасад, я вписываю его в некоторую реальность вообще, в мир в целом. Если бы его (мира) не существовало в горизонте моего восприятия, не смог бы обнаружиться пред моим взором и искомый фасад. Далее, я принимаю то, что я вижу именно фасад, хотя я и не вижу того, что предполагает всякий фасад, — обратной стороны, тыла здания. Мое восприятие чего-то в качестве фасада здания уже предопределено возможностью пойти и проверить, есть ли у того, что я принимаю за фасад, задник. Я этого фактически не делаю, но мое видение обусловлено, в частности, и тем, что в моем воображении, работу которого я могу и не сознавать, я уже представил этот задник. Я признал его уместным для данного чувственного образа. Я именно образовал это чувственное событие тем, что антиципировал его моим представлением о существовании тыла здания. Я сознаю, что это не театральная декорация, у которой

нет тыла. На декорацию я смотрю по-другому. Точнее, я иначе подготавливаю чувственное событие — видение театральной декорации. Феноменологический анализ позволяет акцентировать внимание как раз на этой подготовке, на "эйдетической" работе сознания, делающей возможной чувственную конкретику. Этот анализ "тематизирует" то, что обычно остается "за кадром", — само сознание, самого субъекта с его уникальным опытом. Подобных предваряющих и обуславливающих возможностей неопределенно много. Наше чувственное восприятие внешнего мира, как правило, связано с пространственными параметрами вещи (тот же фасад). Но ведь понятие пространства предполагает многоперспективность. Это означает, что пространство обнаруживается из наложения множества ракурсов, сторон, в которые помещает себя взгляд, прежде чем удостоверит пространственность конкретно вот этой вещи. Поверхность обнаруживается нами лишь в соотнесенности, сомыслимости с неповерхностью, т. е. с глубиной. Глубина уже дана нам в нашем восприятии поверхности, что видно именно из того, что мы видим поверхность. Интенциональный анализ позволяет выявить то, что сопутствует в сознании некоторому актуальному факту, вписать последний в некий поток переживаний (Гуссерль говорит о "гераклитовском потоке"), образующий его истинное содержание. По отношению к этому потоку то, что мы фиксируем в нашей жизни на уровне обыденного сознания, — это только вершины айсбергов. Феноменология позволяет нам обратиться к незримому, но все определяющему току жизни личности. Неслучайно это философское направление оказало большое воздействие на искусство XX века и, в особенности, на науку об этом искусстве.

Важно и другое. Феноменологическая дескрипция не только описывает то, что есть, то, что уже совершилось в сознании в его обуславливающем актуальное чувствование функционировании. Она как бы усиливает эту ауру возможностей, все время ее расширяя, позволяя добавлять к ней все новые и новые ракурсы, позиции. В феноменологическом анализе существенную роль играет фантазия, или "фикции". И дело не в том, что наращиваются некоторые искусственные связи между актуальным событием и новыми, обусловленными этим событием возможностями. Скорее дело в свободе, в неустанности человеческого творчества. Для Гуссерля

феноменологический анализ есть актуализация, акселерация жизни сознания, добавления к ней все новых и новых возможностей, новых горизонтов, расширение его пределов. Призвание философии заключается (ведь это именно призыв) в обнаружении некоего "пространства" для неустанной работы сознания. Феноменология "отвоевывает" такое "пространство".

Феноменологу ясно, что очевидность чувственного восприятия условна. Актуально такое восприятие обычно фиксирует что-то одно, одну сторону. Целостный взгляд, который как бы открывается в ощущении вещи, предпослан горизонтом возможностей, разрабатываемых сознанием. Но эти возможности недостаточны, какие бы новые ракурсы мы не придумывали для того, чтобы дополнить целостность нашего видения. Сколько бы я ни корректировал свое видение фасада дома напротив, оно все равно будет требовать новых уточнений. Эта принципиальная неполнота любого конкретного восприятия определяет его безусловность. Отсюда мир вещей и мир в целом случайны.

Нозма и нозза

Анализируя то, что образует предпосылку и значение нашего чувственного опыта, Гуссерль выделял в нем две стороны. Во-первых, "предметную сторону" жизни сознания, то, что Гуссерль называл "ноэмой" (по-гречески "мысль", "результат мышления"). Нужно сразу сказать, что речь идет не о "предметах", как их представляет естественная установка в качестве реальности, существующей вне и независимо от сознания. С одной стороны, Гуссерль утверждает, что сознание представляет собой направленность на то, что не есть оно само. С другой стороны, эта иная, чем сознание, реальность коррелятивна сознанию. Как это понять? Гуссерль никогда не отвергал существования внешней по отношению к сознанию реальности. Субъект, которого имел в виду философ, не есть Бог, абсолютно творящий мир. Скорее, он "партнер" мира, но "партнер" решающий, в том смысле, что именно от него зависит, чтобы мир стал миром, т. е. обрел смысл, стал умопостигаемым, законосообразным. Субъект не абсолютно свободен в своем творчестве. Он ограничен некоей

предданной реальностью, которую он не в состоянии упразднить. Более того, он не может перестать обращать на нее внимание, ибо это внимание и порождает его как субъекта. Предданная реальность есть, строго говоря, "ни-что", т. е. отсутствие какой-либо определенности, "чтойности". Всякое "что" в мире, он сам (ведь он сам — большое "что", большое "нечто") невозможны без активности сознания. Не всякому объекту нашего восприятия можно дать определение "живой" — предданный материал мира этому сопротивляется. Но только от человека зависит само это определение. В мире самом по себе нет ничего живого. В этом смысле мир, поскольку он имеет значение, поскольку он описывается словом, не может существовать без участия сознания. Ноэма — это прозрачная для мысли реальность, нечто оформленное, обретшее образ (т. е. собственно нечто, а не ни-что). Это то, что наделено смыслом. Но ноэма не есть то, что изначально провоцирует мышление к полаганию смысла. С другой стороны, это не означает, что ноэма, как предмет мысли, не может провоцировать дальнейшего порождения смысла. Но чтобы появился этот предмет мысли, необходима реальность (всегда никакая!), которая еще не стала и никогда не будет предметом мысли.

Во-вторых, помимо предметной, ноэматической стороны Гуссерль выделял ноэтическую сторону жизни сознания. Ноэза (от греческого "процесс мышления") также невозможна сама по себе, но коррелятивна (соотнесена) с предметом мысли. Сознание как некая активность всегда есть сознание предметного мира. Только в феноменологической рефлексии мы можем абстрагироваться от этой корреляции. Ноэза — это то, что наделяет смыслом. Эта категория выражает аспект нацеливания, имения в виду как интенциональной характеристики сознания. Такой, как воображение, фантазия, да и само восприятие. Ноэза указывает на модусы мышления в их обращенности (модальность всегда есть обращенность) к обусловливаемому ими предмету. Она — условие всякой предметности. Ноэза выражает активность сознания, активность личности как таковой.

Жизнь сознания есть процесс выработки (конституирования) значений мира. Подобное конституирование заключается в наделении образом некоторого предданного материала. Жизнь сознания есть процесс образования мира и одновременно образования себя самого. Жизнь представляет собой открытость новым возможностям,

готовность их реализовать. В этом смысле сознание находится в постоянном изменении. Оно действительно поток интенций, обращенный к смысловому творчеству. Этот поток изменений-выражает длительность, некую "чистую временность", которая, по Гуссерлю, является глубочайшей основой человеческого "я". Временность интенциональности сознания отличается от "конституированного времени" — времени опредмеченного, ставшего внешним объектом, условием существования других мировых объектов. Такого рода время — одно из выражений цикличности мира, как его понимают естественные науки, т. е. мира повторяющегося, обратимого, предсказуемого. Это время исчислимо, стандартизировано в секундах, минутах, часах. Временность сознания есть, с одной стороны, предпосылка внешнего времени физиков, а с другой — нечто совсем иное, чем то время, которым пользуется обыденное сознание. Время сознания сочетает непрерывность и бесконечную новизну. Неслучайно Гуссерль определял себя как "истинного бергсониста".

Жизненный мир

Но временность сознания — это не бессмысленная, никуда не ведущая изменчивость. Это не безразличный процесс изменения ради изменения, но именно ток бытия духа. У него есть направление, есть ориентиры. Сама интенциональность обнаруживает себя как ориентированность на что-то. Она поиск и реализация смысла. Временность — чистое стремление к смыслу. В этом отношении временность сознания исторична. Сознание имеет историю, мир физики таковой не имеет. Для Гуссерля история возможна как стремление к некоторой цели (сам философ предпочитал употреблять термин "телос" — греческое слово обозначающее "цель", "завершение"). Цель всех интенций сознания обнаруживается в некоей исходной интенции, по отношению к которой все другие рассматриваются как способы выразить, достичь ее, вернуться к ней. Цель феноменологии — разбудить, "реактивировать" эту первичную интенцию. Она конкретизируется философом в категории "жизненного мира" (Lebenswelt). Жизненный мир есть условие самого существования сознания, духа. Он не возникает как результат некоего

имения в виду, но, напротив, определяет всякое имение в виду, образуя живой нерв творческой конструктивности жизни. Это первейший и очевиднейший феномен, являющийся основанием всякой научности и рациональности. Он — то, что делает историю историей, являя собой то, по поводу чего, в виду чего, совершается всякое событие.

Проблема истории образует главный интерес "позднего" Гуссерля (периода работы над книгой "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология"). Философ оценивал в ней европейскую историю, констатировал коренное неблагополучие Европы, фиксируя источники этого неблагополучия и намечая пути его лечения. Глубинная причина болезни Европы виделась Гуссерлю как раз в забвении "жизненного мира", а прямым следствием этого — забвение европейской наукой (начиная с Галилея) смысложизненной проблематики человека. Наука забыла субъекта. Вместо него предметом ее единственного интереса стала природа — нечто внешнее по отношению к человеку, чуждое, описываемое механическими законами. Природа, абстрагированная от человеческой смыслополагающей активности, условна. Но именно эта условность и абсолютизирована, сделалась единственной реальностью, о которой можно говорить с научной убедительностью. Вместо мира, как жилища человека, скроенного по меркам человеческой потребности в смысле, мир превратился в нечто бесчеловечное. В нем человеку нет места. Природа предстала в научной абстракции, чуждой духу. Задача заключается в том, чтобы вернуться к горизонту "жизненного мира", вновь сделать сознание, субъекта центром мира и единственным предметом самостоятельного интереса. Осуществить такой поворот к субъекту, следуя его основным жизненным ориентирам, может только философия. Прообразом подобной философии и является феноменология.

Для дополнительного чтения

Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. Вып. 2., М., 1991.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М., 1994.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и философия // Культурология. XX век. М., 1995.

Какабадзе З.М. Проблема "экзистенциального кризиса" и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966.

Глава 5. Экзистенциальная философия

Философия представляет собой определенный способ выражения. Ее парадоксальность заключается в неподъемности для человеческого языка того дела, ради которого она появилась. В то же время она — именно язык. Всякий раз она пытается рассказать о том, перед чем "слова отступают". Она — способ сказывания о несказуемом. Способ высказать все, что может быть высказано, чтобы яснее стало присутствие в мире того, о чем не может быть речи. Слово инструмент "уловления". Философия есть то, как она говорит. То, что она говорит, в значительной мере зависит от того, как она говорит. Как философской речи обнаруживается из тех слов, которые она чаще всего произносит. Слово "экзистенция" — одно из самых "слышимых" и "произносимых" слов в западной философии нашего столетия. Не только в экзистенциальной философии, о которой пойдет речь в этой главе. Оно — один из важных элементов философского дискурса XX в. Но, безусловно, в экзистенциальной философии с ним встречаешься чаще всего. Именно в пояснение этого слова-символа, в рамках "тематизации" "горизонта" его "возможностей" обнаруживают себя специфические уже только для этого философского направления термины-экзистенциалы — вина, забота, страх, отчаяние.

Экзистенциальная философия — это не столько единая философская школа со своей дисциплиной, набором приемов и методик, следованием определенной традиции; сколько выражение (достаточно разношерстное) духа времени в специфической тональности. А время это — Европа после первой мировой войны. Экзистенциальная философия — "философия кризиса" в той мере, в какой ее вызвал именно кризис европейского человечества. Катастрофа первой мировой войны (вторая мировая была с этой точки зрения чем-то ожидаемым, логичным, хотя принесла намного больше бедствий, чем первая) обнажила недостаточность европейской веры в прогресс, рациональность истории. То, что произошло, не должно было произойти. Оно не соответствовало позитивистской парадигме европейского мышления, признававшего незыблемость, обусловленных разумом, ценностей XIX в. Оно не вписывалось в

концепцию человека — *homo sapiens'a*, для которого определяющим было познание и освоение внешнего ему мира (природы) и тем самым преобразование самого себя как природного-социального существа. Таковой представлялась родовая сущность человека. Война показала хрупкость, неустойчивость, конечность человека. Его безосновность. Его варварство, т. е. неподчиненность рационально обусловленным нормам жизни. Сама история из чего-то прочного, имеющего внятное для *ratio* направление, превратилась в рискованное дело, в нечто негарантированное, непредсказуемое. В ней не оказалось повода для оптимизма.

Экзистенциальная философия (философия экзистенциализма) стала мощным откликом на эту катастрофу в европейском сознании. Хронологически она возникла в 20-е годы нашего столетия, хотя многие категории, в ней используемые, прежде всего категория экзистенции, стали осваиваться до этого — в первую очередь датским философом С. Кьеркегором, обоснованно считающимся предтечей экзистенциальной философии. Однако его идеи не получили европейской огласки. Собственно экзистенциалистское движение нашло отклик и получило известность именно после войны. Основные публикации: "Бытие и время" М. Хайдеггера (1927), "Метафизический дневник" Г. Марселя (1927); "Философия" (трехтомник) К. Ясперса (1932); "Бытие и ничто" Ж.-П. Сартра (1943). После второй мировой войны экзистенциализм (в особенности во французской его версии — "Чума", "Бунтующий человек" А. Камю) приобретает мировой размах, завоевывая сторонников даже в тех странах (прежде всего англосаксонских), для которых философский идеал — аналитическая философия и для которых экзистенциальная философия — скорее род литературы. К середине 60-х годов экзистенциализм утрачивает влияние и становится фактом истории западной философии XX века.

Альбер Камю (1913–1960) — французский философ-экзистенциалист и писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе (1957). Родился в г. Мондови (Алжир) в семье сельскохозяйственного рабочего. В Алжире Камю учился в лицее (где встретился с Ж. Гренье, оказавшем серьезное влияние на него как на будущего писателя), затем в университете. После учебы начал заниматься литературной деятельностью, журналистикой, а также пробует себя в театре как актер и как режиссер. В 1940 г. Камю

перебегает в Париж. В годы второй мировой войны он возглавляет подпольную газету. Тогда же к нему приходит известность (повесть "Посторонний", философское эссе "Миф о Сизифе"). После войны Камю становится одним из властителей дум европейской интеллигенции. Публикуются его роман "Чума", насыщенный глубокой и разнообразной символикой, самое известное философское произведение "Бунтующий человек", ставятся его пьесы.

***Особенности экзистенциального стиля философствования —
понятие экзистенции***

Экзистенциальная философия — термин достаточно условный. Не все мыслители, о которых пойдет далее разговор, считали себя экзистенциальными философами. Еще меньше тех, кто называл себя экзистенциалистами. Г. Марсель называл свою концепцию христианским неосократизмом. М. Хайдеггер (в то время, когда речь в его произведениях шла преимущественно об экзистенции) фундаментальной онтологией. Может быть, объединяющим фоном для этого направления являлось преимущественное внимание к человеку, к "изгибам" его души, к ее сокрытым "злым" глубинам, к ее "закоулкам", к ее "подполью", о котором говорит герой "экзистенциального" писателя Достоевского? Верно, что экзистенциальная философия охотно смотрит в человеческое "подполье". Ее в самом деле интересуют в качестве иницилирующего материала человеческие переживания. Начиная по крайней мере с С. Кьеркегора, утверждавшего в противовес Декарту, что, чем больше я мыслю, тем меньше существую, и, чем больше существую, тем меньше мыслю, именно переживание (а не мышление субстанциальный признак человеческого бытия для нововременной философской парадигмы) становится преимущественным почем философской рефлексии. Но что такое переживание? Что в нем вызывает этот пост-классический интерес? Разумеется, переживание человеком своей жизни обусловлено социальными, индивидуальными, психологическими и иными обстоятельствами. Но в них есть и нечто абсолютное, т. е. несводимое к "посредникам". Нужно только уметь их в этом статусе увидеть. "Поймать переживание в его "сиюминутности" (или, по

выражению Сартра, как бы "застигнуть на месте преступления"), не дав ему перерасти в рассуждение, в хотя бы зачаточную форму теоретического мышления, оценки обстоятельств. Лишь в таком случае, полагают экзистенциалисты, переживание превратится в своего рода "смотровое окошечко", через которое будет виден мир, каков он есть, каким он от века существует для конечного и бренного человека"^[236]. Переживание человеком его существования — вот, пожалуй, центр философского притяжения. Ограничимся пока чисто описательным подходом: экзистенциальная философия — это учение, которое истолковывает реальность через призму экзистенции. Но что такое экзистенция? Существование. Отметим, что, с нашей точки зрения, удобнее при анализе этого направления пользоваться термином "экзистенция". И вот почему. Термин этот взят из латинского языка, и в нем хорошо видна та языковая форма, которая в данном случае приближает нас к сути дела. В глаголе (а существительное *existentia* происходит от глагола *ex-sistere*), от которого произошел данный термин, важна приставка *ex*. Она означает "из", "от". Стало быть, выражается некое движение. Выхожение, выдвигание, происхождение и т. д. В русском слове "существование" чувствуется, что речь идет о сути, сущем, бытии, что, конечно, важно. Но не чувствуется мотивов исхождения, перехода. А это, быть может, и есть самое главное. Экзистенция есть выявление, проявление, выступление вперед чего-то. Чего же? Русский эквивалент подсказывает бытия. Экзистенция является некоторым указателем бытия, проявителем, чем-то, где бытие присутствует, т. е. открыто видимым, явным для рефлексии образом. В человеческих переживаниях (по крайней мере в некоторых из них) налицо бытие. Следовательно, дело не в самих переживаниях как специфических формах жизни человека. Неподдельный интерес к переживанию не превращает экзистенциальную философию в вид антропологии. Она — по преимуществу онтология. Человек интересуется ее главным образом потому, что в нем видно само бытие. Экзистенция служит своего рода мостом, по которому мы можем приблизиться к бытию.

Известно, что многие экзистенциальные философы (М. Хайдеггер, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти) либо прямо исходят из феноменологии, либо "припадают" к ней в поисках адекватного философского языка.

Нетрудно заметить, что, если мы будем понимать экзистенцию так, как это было описано выше, мы признаем в ней феномен в гуссерлевском смысле. Экзистенция есть феномен бытия, где последнее показывает, предъявляет себя со всей очевидностью. Гуссерлевский мир интенций сознания есть мир переживаний. Экзистенция как феномен бытия переживается. Поскольку она переживается, постольку она понимается. Она понимается именно в переживании. Если мы захотим отстраниться от нее, попытаемся посмотреть на нее со стороны — как на объект, у нас ничего не получится. Вернее то, что получится, не будет экзистенцией. Как хорошо показал еще Кьеркегор, экзистенцию нельзя передать другому, нельзя ее пересказать, как пересказывается в ее незамутненности математическая формула. Аристотель отмечал, что знает тот, кто умеет передать свое знание другому. Экзистенцию в этом смысле нельзя знать. Ее можно только переживать и — в такой форме понимать. Передать это понимание другому невозможно. Даже писатель не в состоянии описать экзистенциальные ситуации. То, что он описывает (на уровне информации), не имеет отношения к экзистенции. Но это не значит, что творчество писателя, не имеет к ней отношения. Напротив, писатель именно ею и интересуется. И писательское мастерство состоит отчасти в том, чтобы уметь передать собственное переживание. Не пересказать его — читатель не в состоянии повторить его, воспроизвести, но склонить читателя его понять, т. е. пережить его заново, по-своему. И тогда, поняв себя, понять самого писателя.

Экзистенция как истина бытия

Фундаментальной характеристикой экзистенции является то, что она не истина о бытии, но истина бытия. Как это понимать? В экзистенции истина скорее выполняется, совершается, а не познается. Экзистенция не бессмысленна, не безумна, она слита с мыслью. Она не требует посредников, в качестве которых может быть логика, наука в целом. Экзистенциальная философия антисциентична. Хайдеггер отмечал, что наука не может мыслить, она калькулирует. Но философия совсем не против мысли. Наоборот, в ситуации, в экзистенциальной насыщенности жизни мысль находится "у себя".

Только это другое мышление — мышление как открытость происходящему. Происходящее, переживаемое очевидно для переживающего. Между мыслью и действием, между мыслью и миром нет зазора. Отсутствует посредник. Мышление о есть в какой-то мере бесконечное опосредование. Мечта Декарта об идеальном мышлении есть мечта об интуиции, о непосредственном схватывании реальности. Метод Декарта ориентирует на максимальную направленность к интуитивному акту. Экзистенцию нельзя схватить. Человек сам ею схвачен, объемлем ею. Как указывал Г. Марсель, онтологическая тайна, которую и пыталась выразить его философия, есть восприятие присутствия себя в бытии, "несомости" себя им. Но можно, полагал Марсель, сознавать, понимать эту схваченность бытием, понимать его (бытия) присутствие, понимать себя — переживающего — как его присутствие.

Габриель Марсель (1889–1973) — французский философ, драматург и критик, основоположник католического экзистенциализма. Марсель продолжил традицию философствования, идущую от Августина. На формирование его взглядов оказали влияние идеи Шеллинга, Кьеркегора, Бергсона, Джеймса. В 1929 г. принял католичество. После осуждения экзистенциализма в папской энциклике (1950) Марсель называл свою философию "неосократизмом" и "христианским сократизмом". В 50 — 70-е годы Марсель уделял большое внимание проблематике философии истории и, в частности, обосновывал необходимость синтеза христианство и гуманизма.

Другими словами, экзистенция невозможна при наличии дистанции между субъектом и миром. При наличии отделенности человека от мира. С этой точки зрения экзистенциальная философия — "против субъекта", ибо последний — это контрагент объекта. Одно предполагает другое, а оба вместе — разделенность мира. Экзистенция открывается, как исходная неразделенность мира и личности, как "в-мире-бытие", если пользоваться термином Хайдеггера. Эта неразделенность, в частности, выражается в понимании. Человек — тот, кто понимает бытие. Он — понимающее существование, т. е. экзистенция. Если ученый ставит себя в положение "вненаходимости" по отношению к его объекту, то экзистенциальный философ находит условие истинности в противоположном. Мысль адекватна своему

объекту не тогда, когда повторяет его, т. е. воспроизводит его в своей субъективной форме; но тогда, когда она совпадает с ним, а это значит — совпадает с источником всякой мыслимости и тем самым — с бытием. Экзистенция есть совпадение мысли с бытием. Мысль тогда оказывается со-бытием. Она уже не главный атрибут некоторого бытия. Дескать есть бытие, а есть его какое-то (пусть и главное) свойство. Нет, бытие человека и есть его мышление как интуиция его бытийственности, т. е. мысль не пребывает "внутри" экзистенции, не в рамках какой-либо жизненной ситуации, но есть само это событие. Рефлексия не отделена здесь от предмета рефлексии. Она упраздняет трансцендентность мира, т. е. отчужденность, овнешненность его применительно к личности. В этом экзистенциальная философия усматривает суть всякой жизненной конкретики, в той мере, в какой она со-бытийна. Уже нельзя сказать вслед за философами античности — сначала жить, потом философствовать. Жить, с точки зрения этой позиции, и значит философствовать. Сама философия должна стать экзистенцией и со-бытием.

Внимание философии к экзистенции делает невозможной ситуацию платоновского диалога "Федон", в котором Сократ, утверждая, что философ ни к чему так не стремится, как к смерти, тем самым фактически признает, что философия значима тогда, когда философ отчуждает себя от части собственного естества — от своего тела. Экзистенциальная же философия утверждает целостность переживания (в том числе и в его телесности) и мысли. Если для Спинозы идеал познания заключается в абстрагировании от чувств, то экзистенциализм признает, что источник философии — неразделенность чувствующего и мыслящего в человеке. Теоретическая мысль, идеалом которой вдохновлялась классическая европейская философия, бесстрастна. Она ориентирована на бесконечность. Идеал того же Спинозы — взгляд *sub specie aeternitatis* (с точки зрения вечности). Нововременное мышление в целом ориентировано на совершенство, воплощенное в метафоре Бога. Совершенное бытие тождественно совершенному мышлению, которое "в Боге". Постклассическая модель философии, которая, в частности, рельефно реализована в экзистенциальном философствовании, отвергает бесстрастность мысли как ее бесплодность. Мысль истинна, когда она слита с действием. Существенный шаг в упразднении

классической модели сделал тут Маркс, хотя его, естественно, нельзя считать экзистенциальным философом.

Переходность экзистенции

Важнейшей чертой экзистенции является ее переходность. Нет разрыва между событием мысли и бытием. Они — со-бытия. "Экзистенциальный градус" сознания дает мне право описывать мои состояния с помощью прямого дополнения. Я есть моя боль. Я есть моя надежда. Я есть моя смерть. Классическая модель *ratio* созерцательна. Но есть более важное для экзистенциальной философии обстоятельство: эта модель отчуждена от внутреннего переживания человеком своего присутствия в мире, которое соотнесено с его активностью (потому-то она и бесстрастна), но не сводится к ней. Такое переживание и образует условие самой возможности мышления. Это условие, с точки зрения Хайдеггера, есть человеческая конечность, смертность. Экзистенция открывается через призму человеческой смертности. Она не принимает во внимание перспективы возможного бессмертия. Она возникает из ясно различимого конца всякой личности, а не из туманной перспективы ее вечности. Экзистенция есть ясное (пронзительно) выражение неизбежности конца как основополагающей очевидности человеческого бытия. Неслучайно Гомер только людей называет "смертными", хотя не только людям свойственно умирать. Экзистенциальные переживания всегда имеют в виду человеческую конечность. Собственно, все "переживания" из-за этого и происходят. Будь человек вечен и знай он об этом неопровержимо не было бы никакой экзистенции. По сути дела смерть и есть подлинное содержание всякого события человеческой жизни. Смерть не есть идея конечного, но некий первичный факт. Поэтому она вряд ли может быть дана в дефиниции. Понимание экзистенции, в частности, и как человеческой конечности есть принятие человеком этого факта как своей судьбы. Судьба не симптом, не указатель движения куда-то, не предпосылка иного, не иллюстрация некоего всемирного закона. Она констатация чего-то непреложного. Судьба человека, как его смертность есть голая реальность, "фактичность" его

экзистенциальной сути. Экзистенция беспредпосылочно есть, присутствует налицо. Знаменитое хайдеггеровское Dasein (присутствие, буквально здесь-бытие) есть в определенной мере выражение наличности бытия. Человек как экзистенция есть лицо бытия.

Иногда результаты экзистенциального философствования ассоциировались со вселенским пессимизмом в воззрениях на человека. Эта оценка проистекала, вероятно, от того внимания, которое экзистенциалистская литература уделяла таким "отталкивающим" параметрам человеческого бытия как одиночество, боль, страх, смерть и т. п. Получается нечто вроде неонатурализма в стиле Э. Золя, но на современный манер. Однако для подлинного натурализма в литературе характерна "естественная" установка: все "отталкивающее" вписано в жестокий, но единственно реальный мир, оно материально, являя собой признаки, указатели некоего космического порядка, фиксируемого и описываемого наукой. "Отталкивающее" в экзистенциализме подталкивает, поворачивает (и чем жестче переживание, тем вернее) нас к нашему пределу. А предельность не есть повод для пессимизма. Это чувство в данном случае слишком мелко. Это повод для другого — переживания истонченных и в себе достаточных условий нашей жизни. Способ взглянуть на них открыт. "На смерть, как и на солнце, нельзя смотреть в упор" — говаривал Ларошфуко. То, что "тематизирует" экзистенциальная философия, есть предпосылка такого "взгляда в упор". С этой точки зрения подобная философия — все-таки форма антропологии, т. е. определенная методика выбора, совершаемого при описании человеческих фактов. Мысль не достигает бытия потому, что ориентирована на объективный мир (мир сконструированный наукой). И "отталкивающее" позволяет перефокусировать взгляд. Оно обеспечивает "встряску", принуждающую к такого рода перефокусировке. Но, еще раз повторим, "отталкивающее" отнюдь не просто иллюстрация или символ, а адекватный способ самосвечения бытия в человеке.

Переходность экзистенции связана с ее временностью. Классическая европейская философия, начиная, по крайней мере, с Платона, была озабочена главным образом тем, чтобы поставить временное, смертное, а поэтому и несовершенное, в отношение к вечному, совершенному. Первое становилось понятным лишь в связи со вторым. Бытие вещи с этой позиции обуславливается абсолютной истиной и абсолютным благом. Временное умопостигаемо лишь в его сопряженности с вечным. Сущее, т. е. существующее, описывается через должное. Экзистенциальное философствование, наоборот, уходит от вечного, совершенно-мудрого; уходит от абсолюта. Экзистенциализм есть принципиальная ориентация на временное, становящееся, нецелое. Только это и существует (во всяком случае в рамках философского дискурса). Принципиальная временность экзистенции означает ее незавершенность. Она не может во что-либо вылиться. Экзистенция — не вещь, которую можно положить в надежное место и ожидать, что она будет покоиться там в незыблемой самоидентичности. Экзистенция проективна, она устремлена в будущее. Собственно она и создает будущее как нечто, связанное с настоящим, перетекающее из настоящего. Экзистенция несовершенна, и, более того, она в принципе не может завершиться каким-либо совершенством. Она завершается смертью, которая в данном случае просто упраздняет вопрос. Нет человека — нет проблемы экзистенции. В экзистенции отсутствует тотальность, ибо в ней всегда чего-то недостает. Экзистенция образует некую тягу в мире.

Экзистенциальное бытие есть бытие становящееся. На это обстоятельство обращал внимание еще Кьеркегор. Могут возразить: но ведь и у Гегеля речь идет о становлении, а он не был экзистенциальным философом. Верно, что гегелевская абсолютная идея находится в становлении, т. е. не дана себе самой сразу, с начала до конца. Но становление бытия у Гегеля представляет собой скорее развертывание, т. е. проявление чего-то, что в свернутом виде, потенциально уже с самого начала есть. С другой стороны, речь у немецкого мыслителя идет о становлении умопостигаемой идеи. Ее "умность" предполагает единство становящегося. Мы помним, что, по Гегелю, развитие синтетично, т. е. каждый новый этап включает в себя прошлое, воспроизводит его, повторяет до некоторой степени. Единство становящегося предполагает его завершенность, необходимо

указывает на конец. Более того, этот конец, вообще говоря, может быть сведен к началу. Не то у Кьеркегора. У датского философа становление разорвано, дискретно. Оно никак несводимо к плавному единому процессу. Новое не сводимо к старому; будущее — к прошлому. Ступени подобного становления бесповоротные и уникальные решения индивида, которые не автоматичны, не соответствуют "логике процесса", не необходимы. Они ничем не гарантированы. Иными словами, они — свободны. Эта "разорванность" жизни, обусловленная свободой, и выражается в ее временности. Время у Кьеркегора до некоторой степени "производится" решимостью человека, его способностью к поступку, к выбору.

У французского экзистенциалиста Ж.-П. Сартра становящийся характер человеческого бытия выражается в его проективности. Что это означает? Емким выражением позиции Сартра является знаменитая формула: существование предшествует сущности. Тем самым признается, что человек для того, чтобы быть кем-то, быть каким-либо образом определенным (неважно о какой качественности, о каком пределе идет речь), уже должен существовать. Чистое становление предшествует всякого рода ставшему. Изначально у Сартра человек — никто и ничто. Эта ничтожность и есть его онтологический фундамент, первооснова. Человек — это тот, кто определяет. Всякий его поступок является определением себя. Но сам человек как экзистенция неопределим. То, что определено (тогда-то он поступил как трус, в другое время — ему случилось быть смелым), не есть он сам. Прошрое не властно над человеческой экзистенцией. Иначе она не была бы ею. Человек верен себе лишь постольку, поскольку делает себя, создает, предваряет свою "природу". Но то, что им из себя произведено, не есть он как существующий. Он в качестве экзистенции всегда инаков себе ставшему, произведенному. Он весь в будущем. Его временность образует знак этой устремленности вперед, его фундаментальной безосновности. Ставшее есть фальсификация времени. Человек как экзистенция не может быть предметом, т. е. чем-то себе тождественным. Он всегда иной. Он — предпосылка всякого предмета, всякой "природы". Физическое время подходит именно к предметам, но не к экзистенциально понятому человеку. Правда, эта исходная безосновность тяготит человека. В экзистенции не на что "опереться". Она ненадежна. Иногда же так хочется надежности,

определенности. Но к успокоенности, крепости оснований, жизненных "тылов" экзистенция не ведет. И человек хитрит с собственным бытием, пытается его обмануть. Возникает феномен "недобросовестной веры" (*mauvaise foi*). Человек выдает себя за кого-то, кем он в данный момент представляется другим, воспринимающим его инструментально, — за официанта, профессора, больного раком, посетителя поликлиники, ожидающего электрички и т. п. Человеку хочется совпасть с собой, стать, наконец, кем-то определенным, свершиться, закончить жизненный путь. Для Сартра такими способами уйти от экзистенциального становления являются в широком смысле религия и творчество. Однако все напрасно — этот побег от себя лукав. Обмануть себя нельзя. И творчество, и религиозная вера сами оказываются проектами, реализациями его, предваряющей все прочее, свободной сути. Эту исконную суть они не затрагивают. У каждого человека появляется в жизни возможность увидеть, насколько он не то, что думают о нем другие и что думает он о себе сам.

Жан-Поль Сартр (1905–1980) — французский философ, романист, драматург, литературный критик, политический теоретик. Один из главных представителей французской феноменологии, основатель атеистического экзистенциализма. В разработке основных тем своего философствования Сартр отталкивается от идей Декарта, Гегеля, Кьеркегора, Маркса, Фрейда, Гуссерля, Хайдеггера.

Экзистенция никогда не бывает окончательной. Парадоксальным образом это ее свойство определено ее конечностью. Ведь конечность человеческого бытия, как она понимается в экзистенциальной философии, это не просто предположение, что когда-то в будущем, в какой-то точке на линии времени она прекратится. Конечность экзистенции есть феномен настоящего. Конечность переживается сейчас и лишь постольку делает возможным нечто и в будущем, которого еще нет. Конечность экзистенции всегда уже есть. Она сопровождает жизнь, но не как сторонний наблюдатель. Конечность есть внутренний ее импульс, делающий возможным сам ток жизни. Истина совершается в событии, в переживании бытия. Только там она и есть. У человека нет средств, чтобы "выскочить" за пределы тех условий, которые образуют его жизненный горизонт. У него нет возможности (наподобие архимедова рычага) достичь абсолютной

отстраненности от самого себя, живущего в мире ("заброшенного" в него).

"Человек не обнаруживает в себе какой-либо абсолютной позиции, встав на которую, он мог бы возвыситься над собственным уделом, откуда бы он смог посмотреть на себя со стороны..."^[237]. И дело не в том, что в этом проявляется его ограниченность, недостаточность по сравнению с какими-то "высшими существами". В этой "недостаточности" заключается сердцевина явления человеческого. Человек перестал бы быть самим собой, если бы в самом деле мог в высшем познавательном усилии "опредмечивать" себя, т. е. был бы способен смотреть на себя со стороны. Для анализируемой нами философии человек представляется уникальным существом. Его уникальность именно в том, что он не только некое "предметное" сущее (как камень, облако или трава), но то сущее, в котором говорит бытие. И проговаривает оно себя как раз в его экзистенции — в его "отталкивающей недостаточности".

Могут возразить: но как же это человек не может посмотреть на себя со стороны, когда наука только и делает, что "опредмечивает" мир вообще и человека в частности, причем достигла на этом пути больших успехов. Для экзистенциального философа, однако, наука, с ее "опредмечивающим" реальность методом, не приближается к бытию, но удаляется от него. Она — выражение неподлинного (неаутентичного) способа существования. Она обращает внимание только на предметную реальность — мир сущего. Он не иллюзорен, но он-то как раз недостаточен. В мире есть еще что-то, что и делает его миром и это "что-то" не предмет, но предпосылка и источник всякой предметности. Это "что-то" (хотя оно, скорее, ни-что) не дано в мире наряду с вещами камнями, облаками, травой. Оно реально как-то иначе. Хайдеггер называет его Бытием — в противоположность сущему, т. е. именно предметам, чувственным очевидностям.

Фактичность экзистенции

Если экзистенция — мост к бытию, явление его в мире сущего, то что такое бытие? Именно вопрос о нем является нервом экзистенциального философствования. Кьеркегор отмечает в своем

дневнике за 1854 г.: "Экзистенция христианина означает контакт с Бытием. Иисус сначала и прежде всего — Бытие, а потом уже — мысль"^[238]. Тем самым датский мыслитель как бы задает горизонт экзистенциального исследования: бытие. Но можно ли мыслить бытие? Тот же Кьеркегор утверждает, что, думая о бытии, я его уничтожаю. Но, с другой стороны, я существую (я — экзистенция) лишь тогда, когда я думаю о бытии. Значит, есть мышление и мышление. Есть предметное мышление (его образец — наука). Оно признает за исходное материю (материализм), дух (идеализм), либо еще что-то. Однако, с точки зрения экзистенциального мыслителя, все это — некие виды существующего. Они реальны, но их нельзя абсолютизировать. Их существование может быть редуцировано к иному — к бытию. Такое бытие — нечто беспредпосылочное, нередуцируемое. Оно фактично, т. е. непосредственно, ничем не обусловлено; оно просто есть, и все тут. Голая реальность. Необходимая в том смысле, что ее нельзя обойти в мысли. Можно только "упереться" в нее, если ты — предельно честный мыслитель, бесстрашно следующий до крайних границ мысли. Это бесстрашное мышление, его свойство — быть открытым непосредственности бытия. Собственно, только здесь мышление и тождественно бытию, т. е. не дистанцировано от него (как в случае абстрактного мышления). Нововременной идеал интуитивного познания осуществляется в экзистенциальном мышлении как сопереживании человеком события своей жизни. Вследствие возможности этого типа мышления бытие узнает о себе. Экзистенциальное мышление — "светлое место" бытия, где ему себя "видно". Быть этим "местом" суть человеческой экзистенции.

Итак, бытие фактично. Фактичность включает бытие-с-другими (что означает включенность бытия других людей в мое собственное бытие, их взаимозависимость и взаимоопосредованность) и бытие-в-мире. Непреодолимое для классической картезианской парадигмы разделение на субъект и объект и вытекающая отсюда проблема перехода от субъекта к миру в этой посылке просто устраняются. Исходно не разделение, но синтез, первичная связанность мира и человека. Мир вещей дан, ибо дано "я". Вместе с тем бытие — тайна. Например, в экзистенциальной аналитике К. Ясперса выделяются несколько форм бытия.

Карл Ясперс (1883–1969) — знаменитый немецкий философ, один из основателей экзистенциализма. Изучал право в университетах Гейдельберга и Мюнхена, медицину и психиатрию — в университетах Берлина, Геттингена и Гейдельберга. В 1908–1915 гг. работал в психиатрической клинике Гейдельберга. В 1913 г. защитил на кафедре Виндельбанда диссертацию по теме "Общая психопатология". С 1922 г. — профессор философии Гейдельбергского университета. В 1937 г. отстранен от преподавательской деятельности из-за еврейского происхождения жены, в 1938 г. запрещена публикация его работ. С 1948 г. по 1961 г. — профессор философии Базельского университета.

Как философ, Ясперс заявил о себе книгой "Психология мировоззрений" (1919), которая не без оснований считается первой манифестацией философии экзистенциализма в Германии. На формирование взглядов Ясперса особое влияние оказали Платон, Плотин, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Б. Спиноза, И. Кант (критического периода), Ф. Шеллинг, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Э. Гуссерль.

Ясперс написал большое количество очень популярных на Западе работ. Особенно известна его трехтомная "Философия". На русский язык недавно переведено несколько его произведений, среди которых самая значительная "Философская вера".

Так, бытие открывается как *Dasein*. Не следует путать значение этого термина у Ясперса с тем, какое оно приняло в "Бытии и времени" Хайдеггера. У второго оно — уникальный способ присутствия бытия в мире вещей, тогда как у первого — определенный, только для этого человека характерный способ существования. *Dasein* у Ясперса — это утраченное бытие, опредмеченная реальность. Правда, это такая реальность, в которой открывается экзистенция. *Dasein* является своего рода оболочкой, под покровом которой живет экзистенция. Но живое не есть оболочка, а то, что внутри нее. Далее Ясперс выделяет бытие сознания, которое наиболее адекватно выражает себя в научном, предметном познании. Это то бытие, каким оно открывается в естественнонаучном методе. Наконец, — экзистенция. Ее нельзя свести ни к *Dasein*, ни к бытию сознания. Экзистенцию характеризуют "пограничные ситуации" — состояния вины, страха и т. д., в которых человек как-то соприкасается с иной реальностью, не данной ему в опыте, в знании, в представлении. Экзистенция есть переживание

человеком того, что его "объемлет". Она есть опыт встречи с "объемлющим". Но "объемлющее" не мир. Последний представляет собой еще одну форму бытия. Все эти формы предполагают что-то "за собой", указывают куда-то. Они существуют в качестве символов или "шифров". Мы не можем их свести воедино. Последнее наше положительное утверждение о бытии состоит в том, что оно дискретно. Онтология в этом пункте терпит крушение. Но подобное крушение и есть крайняя точка нашего движения к "объемлющему". Оно не может стать объектом онтологии, ибо оно всегда "объемлет", но никогда — "объемлемо". Его нельзя схватить понятийно, невозможно стать над ним, вне него, но можно открыться ему, что и совершается через экзистенцию. Не у меня истина, но я — в истине; не у меня бытие, но я — в бытии. "Объемлющее" мне не дано, оно не есть факт моей жизни. Но сама его неданность мне красноречива. Его отсутствие в рамках моего жизненного горизонта ставит под вопрос сам этот горизонт. Так и экзистенция — это вопрос без ответа. Мысли хватает на то, чтобы спросить, но не на то, чтобы ответить. Экзистенциальная драма, в которой воплощается вопрос о смысле бытия, разрешается молчанием. Последние слова Гамлета: "The rest is silence" (далее — тишина).

Экзистенциальность человека, как уже было сказано, фактична. Человек обнаруживает себя "заброшенным" в мир. При этом нет вопроса — кто забросил? Такой вопрос предполагает некую предпосылку экзистенции, ее обусловленность чем-то, т. е. возвращает нас к классической парадигме. В этом случае экзистенция не фактична, но производна. Она — следствие чего-то еще неведомого. Но экзистенция — не следствие. Она просто есть. И это "просто есть" много чего в себя включает. В каком-то смысле экзистенциальная философия и анализирует ситуацию, когда нечто в человеке "просто есть". Эту "простоту естества" выражает и категория "ситуация". Сартр отмечал, что все мы находимся в ситуации, определены ею. Мы с первых до последних минут жизни вовлечены в какие-либо ситуации, т. е. вовлечены в мир. С первого вздоха младенец участвует в некоторой бытийной конкретике — в роддоме, на дому или, увы, "под забором". Он не является локковой "чистой доской" уже потому, что он не один в мире. Мир ему не противостоит. Он с миром заодно, т. е. присутствует в мире, а мир — в нем. И это происходит не когда-то

"потом", когда он начнет что-то "понимать". Он понимает мир с самого начала, участвуя в нем, будучи обусловленным его жизненной ситуацией. Эта внимательность к ситуационной фактичности человеческого бытия — один из важных признаков экзистенциальной философии как философии постклассической. Ведь классическая философия как раз стремилась поставить человека над ситуацией. Стремилась описывать его исходя из разряженной обстановки, отстраненной от конкретных жизненных забот. Классическому философу и в голову не пришло бы определять человеческое бытие через "заботу", как это делает Хайдеггер. Его "забота" может заключаться только в уходе от повседневности, вот именно, что — от "забот". Чтобы понять мир, нужно отойти от непосредственно данного мне мира, забыть его, если угодно. Экзистенциальная философия возвещает возвращение в мир теории простых жизненных целей и ориентиров. Субъект этой философии человек практический (почему, между прочим, таким притягательным и оказался для многих экзистенциалистов марксизм), т. е. всерьез переживающий свою повседневность и тем самым из этой повседневности (собственно, из рутины, из дурной повторяемости) и выходящий. Так только ее и можно увидеть как знак Бытия. А вовсе не встав над ней, не повернувшись к ней спиной, как это получается, скажем, у Спинозы. Так, у Ясперса сам термин — "пограничная ситуация" — указывает на то, что к пределу нашей самодостаточности, у которого только и открывается Иное, можно прийти единственно посредством нашей вовлеченности в конкретную жизненную ситуацию.

Экзистенция и свобода

Для экзистенциальной философии очень важно следующее обстоятельство фактичность бытия обнаруживает себя как человеческая свобода. Ж.-П. Сартр пишет: "Мы есть свобода, которая выбирает; но мы не выбираем бытие свободными: мы осуждены на свободу..."^[239]. Эта "невыбранность" свободы, делающая ее тяжким грузом (если, конечно, осознаешь свою человеческую ситуацию), и выражает фактичность, данность свободы для человека. В определенном смысле тот вариант экзистенциальной философии,

который разрабатывался Сартром, был именно философией свободы. Сущностным ядром свободы для Сартра является выбор. Именно выбор создает человеческий мир, мир культуры, мир ценностей. Ценности не даны человеку заранее. Они не существуют вне акта выбора, сами по себе, в каком-то особом разряженном пространстве. Но всякий раз только в моем конкретном поступке возникают добро или зло, правое и неправое. Нет внешнего руководства, на которое можно было бы списать свой поступок. Все зависит от тебя. Известен случай: к Сартру в начале войны пришел посетитель. К тому времени философ был уже известен среди французских интеллектуалов. Был авторитетен. И вот к этому авторитету воззвал посетитель. Он должен был выбрать между больной, горячо любимой матерью, заботы о которой заставляли его остаться в оккупированной Франции; и не менее горячо любимой родиной, служить которой можно было, только уехав из Франции и присоединившись к де Голлю. "Что мне выбрать?" таков был вопрос посетителя. "Решайте сами, вы — свободный человек", — таков был ответ философа.

Нельзя переложить на плечи другого собственное решение. Это все равно будет твоим решением, за которое ты, а не другой, должен нести полную ответственность. От свободы нельзя убежать, ведь она — основание твоего человеческого бытия. Но она же — условие надежды. Надежды не быть вечно тем, кем ты однажды стал. Струсившего — быть вечно трусом; сподличавшего — быть навсегда подлецом. Сама свобода не имеет границ. Но ее единственное занятие — устанавливать такие границы. Выбирать и означает определять. В выбранном уже нет свободы (и потому в нем уже нет и человека), но именно поэтому свобода постоянно превышает то, что является делом ее рук. Выбирая, мы отрицаем, т. е. отвергаем одну из возможностей, между которыми и происходит выбор. Этот дух отрицания и характеризует свободу — сферу упразднения, "неантизации". Свобода есть постоянная возможность для человека быть другим. Но сама она — никакая. Свобода, пока она есть, всегда между чем-то и чем-то. Она свободна от пределов. Ее способность определять вытекает из ее собственной беспредельности (вернее, из отсутствия у нее чего-либо собственного), т. е. ничтожности. И поэтому именно с человеком ничто приходит в мир. Данность человеческой свободы определяет его бытие

как бытие-для-себя, которое есть то, что оно не есть и не есть то, что оно есть.

По Сартру, моя свобода не может быть получена от другого, извне. В этом смысле не может создаться ситуация, когда бы свобода вручалась индивиду государством, неким гражданским обществом и т. д. Свобода не социальна, но бытийна. В то же время моя свобода связана со свободой других людей. Сартр специально уточняет, что я не могу желать своей свободы, не желая тем самым ее и для других. А это, в частности, означает, что, выбирая себя, в свободном акте своего человеческого самостояния, я выбираю и все человечество, за "другого". Принимая ответственность за свой поступок, я принимаю через него ответственность и перед всем человечеством.

Интерсубъективность экзистенции

Проблема "другого", проблема интерсубъективности — одна из самых важных в экзистенциальной философии. Ведь присутствие другого (других людей) — это один из компонентов фактичности бытия. Часто (например, у Ясперса) она возникает как проблема коммуникации. Последняя является у этого немецкого философа средством выявления экзистенции. Коммуникация, т. е. связь между людьми, есть форма прояснения экзистенции. Она — условие свободы индивида. Экзистенция не в состоянии опредметить себя иначе, как в общении с другой экзистенцией в их взаимораскрытии. С этой точки зрения, другой — желанный и необходимый экзистенциальный партнер. Но коммуникация отнюдь не идиллия. Она происходит через борьбу, точнее — через борющуюся любовь. Несколько иное понимание проблемы интерсубъективности мы находим у Сартра. Впрочем, и у него "другой" есть участник моего экзистенциального переживания. Но соучаствует другой в этом переживании агрессивно. Индивид постоянно пребывает под взглядом другого. Другой отнимает меня от меня же. Он притязает на мой мир. Он пытается владеть мною и тем самым превращает меня в статичное, "подручное", послушное, наперед заданное бытие, т. е. бытие вполне нечеловеческое. Но с другой стороны, другому (также как и мне в отношении к другому, мы здесь стоим друг друга) хочется владеть мною так, чтобы я при этом

оставался суверенным, свободным существом. Только в этом случае владение приносит удовлетворение. Такова структура любви. Но такое стремление противоречиво. Либо владение, либо свобода. Либо бытие-для-себя, либо бытие-в-себе. Поэтому любовь терпит неудачу. Она постоянно подвергается искусству бытия-в-себе (бытия косного, статичного, себе тождественного), но не может лишить человека его исконной свободы. А коммуникация между людьми оборачивается одной из форм "бесполезной страсти".

Совсем иную оценку интерсубъективных связей мы находим у Марселя. Начать с того, что во время первой мировой войны Марсель занимался поиском пропавших без вести. В ходе этого поиска он встречался с родственниками и друзьями пропавших и воочую убедился, насколько большую роль играют в нашей жизни близкие и дорогие нам люди, даже если они погибли. Насколько живыми они для нас являются. Это поставило перед Марселем общий вопрос "кто есть я?" Тут видна полемическая заостренность такой его формулировки по отношению к известной формуле Монтеня "что я знаю?". Для Марселя вопрос Монтеня выражение и символ нововременного научного духа, редуцирующего человека до рационалистически понятой познавательной деятельности, которая, в свою очередь, сводит свой объект до природы, схватываемой исключительно естественнонаучным образом. Смерть человека может быть описана с помощью физикалистского языка (включающего точное астрономическое время кончины, указание физиологических процессов, обусловивших это событие и т. п.), а может быть описана с помощью экзистенциального языка. И эти языки, а, следовательно, эти события — могут не совпасть. Может статься, что физически человек жив, но экзистенциально — давно умер. А может быть и наоборот. Во время войны и после нее Марсель как раз и наблюдал эти случаи "наоборот". И сделал свои философские выводы, в которых обращалось внимание на смысл слова "существование". Что означает для человека "существовать"? Что мы подразумеваем под этим термином? С точки зрения Марселя, существовать значит жить "конкретно", а "конкретность" жизни предполагает включенность в общение с другими людьми. Наше существование есть отклик на зов, на внимание к нам "другого". Наше индивидуальное бытие выражается в человеческой общности. И наше существование длится

до тех пор, пока есть этот отклик, пока оно важно для кого-то, пока мы связаны с другими. Более того, наша экзистенция открывает себя для нас из этого общения. Мы опознаем себя в "другом", открываем себя в нем. Подобная связь с "другим" предполагает особые признаки экзистенции — доверие "другому", верность ему, открытость, надежду. Марсель разделяет "ты" и "он". "Ты" — это и есть мой экзистенциальный "партнер", от которого зависит мое существование. Точнее, оно зависит от моего доверия этому "партнеру", от моей ему открытости. Есть абсолютное "Ты", т. е. Бог предел моего в-мире-бытия. "Другой" — в конечном счете Бог. Я существую в Боге. Я лишь постольку существую, поскольку Он открыт для меня, так же, как и я — для Него. И есть "он" — субъект суждения и осуждения. Он противостоит мне. Своим противостоянием он изолирует меня, превращает в "объект", в простой факт мира, допускающий бесстрастную (объективистскую) оценку. "Он" символизирует овнешненность, отделенность, физическую, но не экзистенциальную реальность. Аналогом "его" является хайдеггеровское *das Man* — неопределенно-личное местоимение, с помощью которого немецкий мыслитель описывает тот способ бытия, посредством которого человек упраздняет ("в упор не видит") свою уникальность, неповторимость, экзистенциальность, забывая о ней ради безличного, "предметного" существования, обусловленного принципом "я — как все". Человек толпы, человек как часть природы, исчислимая величина, элемент универсальной математической формулы — вот кто такой *das Man*. Он — никто, ибо он такой же, как все. Он — представитель класса объектов. Человек — и экзистенция, и "винтик" социального целого; он — место бытия, и он же — часть некоей суммы. Все зависит от ориентации человеческого опыта.

Подобная разделенность такого рода опыта освоения мира очень характерна для экзистенциальной философии. У Хайдеггера разделяются онтическое (сущее) и онтологическое (собственно бытие); у Сартра — бытие-в-себе и бытие-для-себя; у Ясперса — *Dasein* и экзистенция и т. д. Вкратце эту разделенность можно описать через оппозицию аутентичное (подлинное) бытие/неаутентичное (неподлинное) бытие. Одна из основных работ Марселя имеет характерное название "Быть и иметь", что означает два способа отношения человека к реальности. Либо "иметь", т. е. представлять

мир (и действовать в соответствии с этим представлением) как предметное бытие, потенциально или реально употребляемое для частных человеческих целей, как резервуар полезного для человека; либо "быть", т. е. осознавать себя со всеми своими особенностями, качествами как "собственность" мира (как особенное мира, а значит нечто идущее от мира, воплощающее, выражающее его и без него не существующее). Неаутентичное бытие означает закрытость по отношению к миру, автономность, субъективность в традиционном смысле этого слова, т. е. оторванность от мира, каков он сам о себе. Аутентичное бытие указывает на "мирность" человека, существующего вне и до умственной разделенности реальности на субъекта и объекта. Оно указывает на отсутствие промежутка между тем, что есть, и тем, что кажется. Аутентичный означает исконный, самостный. Иными словами самим собой является тот, кто доходит до себя, кто воспроизводит то, откуда он исходит. С этой точки зрения, неаутентичность означает ложную автономность, не догадывающуюся о том, в чем же ее самость, закрывающую на это глаза.

Экзистенциальная философия была поиском аутентичного, подлинного (т. е. того, что остается после всякой линьки, смены, следовательно, неизменного); попыткой выразить человеческую идентичность, описать, в чем она состоит. В этом стремлении экзистенциализм был достаточно традиционен. Концепции, пришедшие ему на смену (прежде всего постмодернизм) отвергли саму возможность существования единственно подлинного. Но это уже другая история.

Для дополнительного чтения

Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Современная западная философия: Словарь / Под ред. В.С. Малахова и В.П. Филатова. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. М., 1998.

Современный экзистенциализм. М., 1966.

Gabriel L. Von Kierkegaard zu Sartre. Fr. / M., 1951.

Existentialism and Phenomenology: A Guide for Research. N.Y., 1978.

Глава 6. Философская герменевтика

Герменевтика как практика и как теория

Слово "герменевтика" греческого происхождения: *hermeneuein* означает "возвещать", "толковать", "разъяснять". В широком смысле "герменевтика" это искусство истолкования текстов. Истоки этого искусства уходят в античность. В древнегреческой мифологии Гермес — вестник богов, которому надлежало не просто возвещать смертным веления свыше, но и растолковывать их. Задача "герменевтов" (ученых толкователей) в эпоху эллинизма состояла в интерпретации сакральных текстов, смысл которых был закрыт для непосвященных. К числу сакральных относились не только теологические, но и юридические тексты (тексты законов).

В средние века герменевтика понималась как экзегетика — комментирование Библии. Функция экзегетики состояла прежде всего в таком истолковании Св. Писания, при котором тот или иной фрагмент (например, эпизод из жизни древнееврейского народа) выступил бы не в его буквальном, а в собственно религиозном значении. Такая интерпретация, получившая название "аллегорической", позднее была дополнена и уточнена в рамках так называемой четырехуровневой теории интерпретации, различавшей "историческое" (буквальное), "аллегорическое", "моральное" и "анагогическое" (мистическое) истолкование. Например, если в Библии говорится об Иерусалиме, то в буквальном смысле это означает город в Иудее, в аллегорическом — Церковь Христову, в моральном — душу верующего, а в мистическом — Царствие небесное.

Важным этапом развития герменевтики было Возрождение. В эту эпоху происходит постепенная эмансипация литературы: к корпусу текстов, нуждающихся в ученом толковании, прибавляются произведения классических античных авторов. Именно тогда складывается различие между *hermeneutika sacra* и *hermeneutika profana*; предметом первой являются сакральные тексты, второй — тексты "профаные", т. е. не имеющие прямого отношения к Библии.

Решающее значение для становления герменевтики в качестве самостоятельной дисциплины имела Реформация. Если католическая теология опирается на традицию интерпретации Св. Писания (а именно, на произведения Отцов церкви — Священное Предание), то в протестантской теологии за Св. Преданием отрицается сакральный статус. Оно перестает служить непререкаемым каноническим толкованием Библии. Тем самым задача, стоящая перед герменевтиками, разрастается до невиданных размеров. На протестантской основе и вырастает герменевтика как особая дисциплина — учение о методах интерпретации. Первым документом такой герменевтики считается трактат И. Даннхауэра "Hermeneutika sacra" (1654).

Из "сакральной герменевтики" впоследствии выросла "теологическая герменевтика" (И. Эрнести, Рамбах), из "профанной" — "филологическая" (Й.М. Хладениус, Фр. Аст, Фр. Вольф, Г.Ф. Майер). С Просвещением традиция "теологической герменевтики" отходит на задний план, тогда как "филологическая" герменевтика набирает силу.

Подводя итог изложенному, можно сказать, что до сих пор речь шла не столько об истории герменевтики, сколько о ее предыстории. Ее история в современном понимании слова "герменевтика" начинается на рубеже XVIII–XIX столетий и связана с именем Фридриха Шлейермахера.

***Становление герменевтики как теории Герменевтика как
универсальная теория понимания***

Шлейермахер Фридрих (1768–1834) — крупный протестантский богослов, философ и переводчик (ему принадлежит канонический перевод Платона на немецкий язык). Шлейермахер превратил герменевтику в универсальную теорию понимания. Предмет этой теории — тексты самого разного рода, без отбора "достойных" истолкования из множества "недостойных" истолкования. Разработанные Шлейермахером "правила понимания" не специфицируются в зависимости от типа текста (прежде считалось, что к различным произведениям — "священным", "классическим" и

"авторитетным" — надлежит применять различные правила интерпретации).

Цель герменевтики, по Шлейермахеру, состоит в прояснении условий возможности понимания письменных документов. Любой письменный документ представляет собой "языковое обнаружение", имеющее двоякую природу. С одной стороны, он является частью общей системы языка, с другой — продуктом творчества некоторого индивида. Поэтому перед герменевтикой стоит двоякая задача: исследование языкового обнаружения в качестве элемента определенной языковой системы и вместе с тем — как обнаружения стоящей за ним уникальной субъективности. Первую часть задачи выполняет "объективное" (или "грамматическое") истолкование, вторую — "техническое" (или "психологическое"). Грамматическое истолкование анализирует текст как часть определенной лексической системы, психологическое же исследует индивидуальный стиль, т. е. комбинации выражений, не заданные лексической системой. В поздних работах, Шлейермахер отдавал, правда, предпочтение разработке "технической", т. е. субъективной, психологической интерпретации.

Основной процедурой психологической интерпретации является "вживание" (Einleben) толкователя в душевный мир автора. "Вживание" и "эмпатия" (вчувствование) в принципе возможны потому, что и исследователь текста, и его автор суть индивидуальные выражения одной и той же сверхиндивидуальной жизни ("духа").

К Шлейермахеру восходит также важное различие между "компаративными" и "дивинаторными" (интуитивными) процедурами интерпретации: если в первом случае высказывания, составляющие определенный письменный документ, истолковываются в сравнении с языковым и историческим контекстом (с иными текстами соответствующей эпохи), то интуитивно схватывается смысл произведения. Шлейермахер обратил внимание на круговой характер процесса понимания (так называемый герменевтический круг): понимание части (например, отдельного слова) невозможно без понимания целого (в частности, того предложения, в которое это слово входит), но понимание целого, в свою очередь, предполагает понимание частей.

Надо отметить, что герменевтическая теория Шлейермахера оставлена им лишь в рукописных фрагментах. Это затрудняет ее "объективное", беспристрастное изложение и открывает широкий простор для манипуляций с ее отдельными положениями. В результате этого наследие Шлейермахера стало ареной борьбы. Одни видят в Шлейермахере основоположника великой традиции, нашедшей продолжение в конце XIX — начале XX в. и нуждающейся лишь в систематизации, другие заостряют отдельные положения его герменевтики в противовес последующей герменевтической традиции. К числу первых относится прежде всего итальянский историк права Э. Бетти, ко вторым — немецкий философ Х.-Г. Гадамер.

Герменевтика как методология гуманитарного познания

Этапом истории герменевтики была концепция В. Дильтея, в рамках которой герменевтике приписывается особая методологическая функция. "Понимание", с которым имеет дело герменевтика, представляет собой, согласно Дильтею, не просто некий аспект теории познания, но фундамент гуманитарного знания ("наук о духе") вообще. Дильтей не был первым мыслителем, обратившим внимание на особый статус понимания в гуманитарных науках. Так, немецкий историк Й.С. Дройзен в достаточно острой форме поставил вопрос о методологической нехватке историографии, препятствующей ей стать наукой. Методом исторического познания, по Дройзену, должно стать "понимание". Предмет последнего составляют не объективные факты, а то, что свое время уже было проинтерпретировано; работа историка — это "понимающее схватывание" когда-то понятого. Сходные мысли применительно к труду филолога высказывает А. Бёк. Его знаменитая формула, согласно которой филология есть "познание познанного", имеет в виду два обстоятельства. Во-первых, филологическое знание добывается в ходе реконструкции некоторого документа; но то, что подлежит реконструкции, представляет собой определенное знание. "Рекогнитивный" акт филолога всегда нацелен на некоторое когнитивное целое. Во-вторых, документы, с которыми имеет дело филолог, суть письменно зафиксированные результаты познавательных усилий того или иного индивида; но эти фиксации несут в себе

большее содержание, чем было ведомо оставившему их индивиду. "Сообщаемое" не сводится к тому, что тот или иной автор намеревался сообщить. (В свое время то же самое имел в виду Шлейермахер, когда говорил о необходимости "понять автора лучше, чем он сам себя понимал".)

В своей "Энциклопедии и методологии филологических наук" (курс лекций, прочитанных между 1809 и 1865 гг., издан в 1877 г.) Бёк выделяет четыре основных типа интерпретации: "грамматическую", "историческую", "индивидуальную" и "родовую" (относящуюся к различным типам речи и литературным жанрам). В грамматической интерпретации текст понимается исходя из целостного контекста "общеупотребительных выражений языка", в исторической — из взаимосвязи "ходовых представлений" данной эпохи (в обоих случаях дело идет об объективных условиях сообщения). Субъективные условия сообщения анализируются через истолкование индивидуальности говорящего ("индивидуальная" интерпретация) и через отнесение сообщения к определенной речевой форме (родовая, или "генерическая" интерпретация).

Таким образом, заслуга Дильтея заключается не в том, что он выдвинул тезис об особом статусе понимания в историко-гуманитарных науках ("науках о духе"), а в том, что он предпринял попытку систематического развития этого тезиса.

Герменевтика у Дильтея — часть более широкого методологического проекта. Цель последнего — обосновать особую значимость историко-гуманитарного познания, несводимость процедур такого познания к процедурам естественных наук. Своеобразие сферы, с которой имеют дело гуманитарные науки, состоит в том, что познающий субъект сам есть часть той сферы, которую ему надлежит познать. Из этой констатации вырастает знаменитая формула Дильтея, согласно которой "природу мы объясняем, духовную жизнь мы понимаем". Это положение позднее послужило поводом к противопоставлению "объяснения" и "понимания" как двух несовместимых методов познания. Хотя некоторые фрагменты Дильтея приводят к подобной трактовке его мысли, сам он подобной дихотомии не строил. "Понимание", согласно Дильтею, не противостоит объяснению, а, скорее, дополняет его.

Понимательные процедуры совершенно необходимы для постижения целостности, именуемой Дильтеем Жизнью. "Жизнь" здесь — наименование духовно-исторического мира. Его важнейшая особенность — изоморфность нам как познающим. Живое может быть познано живым. "Дух в состоянии понять лишь то, что порождено духом".

В ходе герменевтического поиска Дильтея остро выявилась ключевая методологическая трудность герменевтики, известная как проблема психологизма. Суть ее состоит в поиске объективного значения произведения (или, как его называет Дильтей, жизнепроявления). Где гарантия этой объективности? Дильтей ищет ее в принадлежности понимающего субъекта и понимаемого им объекта одному и тому же смысловому полю — Жизни, или Духу (духовно-историческому миру). Истолкователь, будучи в той же мере, как и толкуемый текст, частью духовно-исторического мира, может прибегнуть в своих интерпретационных усилиях к "вчувствованию", а будучи моментом исторической Жизни, он может опереться на "переживание". Однако гарантией объективности ни "вчувствование", ни "переживание" служить явно не могут. Вот почему Дильтей переводит внимание с интуитивно-психологического на объективно-исторический момент герменевтической активности. Понимание предполагает не только (субъективное) сопереживание, но и (объективную) реконструкцию того культурно-исторического мира, в котором определенный текст возник, и обнаружением, объективацией которого текст является. Вот почему Дильтей интенсивно обращается к гегелевскому понятию "объективного духа", а также вводит, наряду с понятием "переживание" (Erlebnis), понятия "выражение" (Ausdruck) и "значение" (Bedeutung). Понимание трактуется им в поздних работах в качестве "воспроизводящего переживания" (Nacherlebnis) и реконструкции. Его объект составляют не только и не столько индивидуальные психические акты, а сфера не сводимых к отдельным индивидам идеальных значений.

Водоразделом в истории герменевтической мысли стала работа М. Хайдеггера "Бытие и время" (1927). Понимание рассматривается здесь не столько как способ познания, сколько как способ бытия. Человеческое бытие (Dasein) есть с самого начала бытие понимающее. Именно благодаря этому обстоятельству человек в состоянии схватывать мир на доп-редикативном уровне. Истолкование изначально заложенного в человеческом бытии понимания бытия (Seinsvertaendnis) Хайдеггер называет "герменевтикой фактичности".

Отсюда вытекает, по меньшей мере, два принципиальных следствия. Это:

- онтологический характер герменевтического круга и
- основополагающее значение феномена историчности.

Во-первых, коль скоро понимание представляет собой не гносеологическую процедуру, а принадлежит самой структуре человеческого бытия, к фундаментальным условиям самой его возможности, то герменевтический круг, разорвать который стремилась традиционная теория интерпретации, перестает восприниматься в качестве познавательной трудности. Иными словами, герменевтический круг приобретает онтологический характер. Во-вторых, в новом свете предстает так называемая проблема историзма.

"Историзмом", начиная с рубежа XIX–XX вв., называли исторический позитивизм — бессистемное накопление исторических фактов, не задающееся вопросом об их значимости. По сути, проблема историзма — это проблема релятивизма. Хайдеггер ищет решения этой проблемы через понятие "историчности" (Geschichtlichkeit). Историю, заключенную в этом понятии, Хайдеггер предлагает мыслить не как (завершенное) прошлое, а как (незавершенное) движение, в котором мы сами находимся. Продумывание историчности в качестве сущностной черты человеческого существования и должно способствовать преодолению "историзма". Человек существует исторически в той мере, в какой он не просто "предоставлен" своим историческим условиям, а в той, в какой он определенным образом относится к этим условиям. Соответственно он относится и к своим собственным возможностям. Это отношение к исторически определенному миру как пространству возможностей развертывается в понимании. Понимание как отношение к возможностям, в свою

очередь, исторично, ибо всегда связано с ситуацией, в которой человек себя застаёт. Выход за пределы собственной ситуации, ее "трансцендирование" делает возможным понимание другой исторической ситуации. В ходе установления отношения к другой ситуации обретается понимание собственной, т. е. самопонимание.

Эти следствия и выводит из "Бытия и времени" Х.-Г. Гадамер.

Ханс-Георг Гадамер (р. 1900) — немецкий философ, ученик Хайдеггера, основоположник философской герменевтики. Изучал философию, германистику и историю искусств сначала в Бреслау (ныне Вроцлав), затем (1919–1922) в Марбурге. Под руководством Наторпа и Н. Гартмана защитил диссертацию "Сущность удовольствия в диалогах Платона" (1922). Слушал лекции М. Шелера и Э. Гуссерля, работал в семинаре Хайдеггера. Философское образование дополнил классико-филологическим (на кафедре П. Фридендера в Марбургском университете), по завершении полного курса обучения представил к защите работу "Диалектическая этика Платона" (на материале диалога "Филеб"), В 1927 — 36 гг. — доцент в университетах Марбурга и Киля, в 1937 г. профессор в Марбурге, с 1939 г. — в Лейпцигском университете (в 1947–1948 гг. — ректор), 1949–1968 гг. — в университете Гейдельберга (где получил заведование кафедрой, руководимой ранее К. Ясперсом). После выхода на пенсию (1968) живет и работает в Гейдельберге. Вплоть до конца 80-х — активный участник философских семинаров, в том числе в США. В 90-е — частый гость международных коллоквиумов (особенно в Италии).

Развитая Гадамером концепция философской герменевтики — результат синтеза экзистенциально-феноменологической философии с предшествующей герменевтической традицией. Для Гадамера, как и для Хайдеггера, понимание есть форма первичной данности мира человеку. Оно не просто лежит в основе нашего отношения к тем или иным текстам, но в основе нашего отношения к миру. Поэтому герменевтика, будучи философией понимания, имеет универсальный статус, или универсальное измерение. Она не ограничивается методологическими вопросами истолкования произведений прошлой культуры и не сводится к разработке методологии гуманитарного познания, но имеет отношение к фундаментальным — онтологическим — структурам человеческого существования, к базисным моментам

нашей коммуникации с другими людьми и нашего отношения к действительности.

Эта установка ведет к достаточно серьезному отмежеванию Гадамера от герменевтической традиции, прежде всего от ее линии, восходящей к Дильтею.

Прежняя герменевтика стремилась к некоторому объективному, "правильному" пониманию текста. Залогом объективности был заключенный в тексте смысл. Его предполагалось воспроизвести — посредством вникания в смысловое содержание, вложенное в текст автором. Это вникание, в свою очередь, предполагало воспроизведение смыслового поля, окружавшего текст реконструкцию культурно-исторических условий его создания. Эту процедуру называли "перемещением" (*Versetzung*). Исторiku надлежало мысленно перенестись из своего исторического и культурного мира в мир автора. Как бы ни трактовать этот процесс — как эмпатию, "вживание" в чужую субъективность, или как "вживание" в эпоху, в которую жил творец того или иного текста, в любом случае базисной операцией истолкования служило перемещение, а его идеалом — устранение зазора, отделяющего интерпретатора от интерпретируемого. Гадамер находит этот идеал непродуктивным. Во-первых, потому, что он недостижим. Интерпретатор никогда не сможет "освободиться" от собственной ситуации, перевоплотившись в другую субъективность. Вера в такую возможность — иллюзия наивного объективизма. Во-вторых — и это главное такое стремление не нужно. Оно не столько облегчает понимание, сколько затрудняет его. Или, если угодно, делает понимание невозможным, ибо понять некий чужой опыт можно, лишь сопоставив его со своим собственным, т. е. именно в качестве иного опыта. Поэтому более корректным описанием процедуры понимания будет не перемещение интерпретатора из собственного горизонта в горизонт текста, а слияние их горизонтов. Причем слияние это никогда не бывает полным. Дистанция, отделяющая истолкователя от истолковываемого текста, всегда остается. Она составляет необходимое условие понимания.

Гадамеровскую полемику с объективизмом традиционной герменевтики не следует расценивать как проповедь субъективизма. Дело в другом: в продуктивности герменевтического усилия, а продуктивным оно становится только в случае "отнесения",

"применения" содержания текста к содержанию интеллектуального и культурного опыта того, кто этот текст интерпретирует.

Это первый момент. Второй момент связан с феноменологической установкой по отношению к тексту. Объектом понимания в философской герменевтике выступает не воплощенная в тексте субъективность (чье-то "жизнепроявление", если пользоваться терминологией Дильтея), а независимое от чьих-либо субъективных намерений смысловое содержание. Последнее Гадамер именует "предметностью", или "вещностью" (*Sachlichkeit*) текста. Интерпретационная активность должна быть нацелена прежде всего на тот "предмет" (*Sache*), о котором идет речь в тексте. Это требование Гадамера — понимать не чужую субъективность, а несводимое к ее интенциям "существо дела" — отсылает к требованию Гуссерля "к самим предметам", или "к самим вещам" ("*Zur Sache selbst!*"). Гадамеровская герменевтика выступает здесь как "прививка" феноменологии к стволу герменевтической традиции как традиции истолкования письменных документов.

Стремление Гадамера уберечь герменевтику от психологизма можно проиллюстрировать и иным образом. Когда Шлейермахер говорил о том, что истолкователь должен "понять автора лучше, чем тот сам себя понимал", он ставил вопрос об объективном смысловом содержании (значении) текста, не сводимом к интенциям его создателя. То, что "хотел" сказать автор, и то, что его произведение может "означать", — разные вещи. Смысл текста не тождествен его замыслу. Идеально-логические содержания не сводятся к субъективно-психическим состояниям.

Отметим еще один момент концепции философской герменевтики, развитой Гадамером. Понимание, по Гадамеру, есть событие, и в качестве такового момент события традиции. Это означает, что традиция не есть нечто внеположное нам, но то, что постоянно "совершается", и мы, интерпретируя ее, являемся частью ее совершения. С одной стороны, это положение Гадамера в высшей степени продуктивно для герменевтической практики. Отсюда вытекают и концепция истолкования как диалога интерпретатора с текстами прошлых эпох, и положение об исторически-действенном сознании (всякий акт интерпретации того или иного произведения определен предшествующей традицией его интерпретации и сам, в

свою очередь, образует звено в бесконечной цепи традиции). С другой стороны, развивая собственный тезис об определенности понимания традицией о "причастности" понимающего бытию понимаемого — Гадамер говорит о конструктивной роли "предрассудков" в историческом познании. Дорефлексивные и допредикативные структуры нашего опыта, согласно Гадамеру, более важны для понимания традиции, чем рефлексивная деятельность. "Предрассудок" (немецкое слово *Vorurteil* буквально означает "предсуждение") в гораздо большей мере определяют нашу познавательную активность, чем "рассудок", полагает Гадамер. Но не принижается ли тем самым роль критического мышления, не становится ли наша мысль беспомощным придатком уже состоявшегося "события мысли"?

Размежевание традиционной и философской герменевтики

Говоря о Шлейермахере, мы уже коснулись полемики между представителями так называемой теоретической герменевтики (герменевтики в качестве теории интерпретации текстов) и философской герменевтики. Сторонники теоретической герменевтики — ее можно также назвать традиционной — в большинстве случаев крайне скептически относятся к Гадамеру и его последователям. Центральная фигура традиционной герменевтики — Эмилио Бетти (1890–1970) — итальянский историк права.

Опираясь на Шлейермахера, а также на Дильтея и его последователей (Г. Миш, Й. Вах и др.), Э. Бетти создал всеобъемлющий компендиум процедур и правил истолкования текстов. Таков его труд "Общая теория интерпретации" (1955), переведенный с итальянского на основные европейские языки. Объектом понимания являются, по Бетти, "значащие формы", за которыми стоит объективировавшийся в них дух. Понимание текста — триадический процесс, включающий в себя следующие этапы: рекогнитивный (узнавание), репродуктивный (воспроизведение) и нормативный (применение). Им соответствуют следующие "каноны" (правила), или принципы интерпретации:

— принцип автономии объекта, согласно которому последний обладает имманентной логикой существования;

— принцип когерентности значения, т. е. воспроизведения объекта в целостности его внутренних связей;

— правило актуальности значения, означающее, что реконструируемое целое подлежит включению в интеллектуальный горизонт интерпретатора.

Различие между "традиционной" и "философской" герменевтикой очевидно. Если в традиционной герменевтике понимание выступает как методологическая, то в философской как онтологическая категория. Если цель традиционной герменевтики — методически выверенная реконструкция смысла, вложенного в тот или иной текст автором, то цель философской герменевтики — анализ структуры герменевтического опыта под углом зрения раскрытия заключенного в нем человеческого отношения к миру.

Размежевание двух трактовок герменевтики носит достаточно резкий характер. Ряд исследователей (в основном литературоведов) просто не принимают гадамеровской версии герменевтики, считая ее недопустимым уклонением от идеала научности. Герменевтика, согласно этому подходу, может быть только одна: это учение о правилах и процедурах интерпретации, и ничего более. На такой позиции стоят, в частности, Е.Д. Хирш ("Значимость интерпретации", 1967) и Т. Зеебом ("Критика герменевтического разума", 1972), не упускающие случая упрекнуть Гадамера и его последователей в релятивизме и субъективизме.

Между тем эта полемика во многом надуманна. У самого Гадамера можно найти немало мест, где он подчеркивает важность "процедурных" вопросов интерпретации. Но собственно герменевтическая проблема, проблема понимания как таковая, начинается там и тогда, где и когда "процедурные" вопросы уже решены.

Герменевтическая философия после Гадамера

Своеобразную версию философской герменевтики предложил один из крупнейших французских мыслителей современности П. Рикёр.

Поль Рикёр (р. 1913) — французский философ, ведущий теоретик феноменологической герменевтики, профессор университетов Парижа, Страсбурга, Чикаго, почетный доктор более чем тридцати университетов мира. Задачей своего творчества считает разработку обобщающей концепции человека XX в. с учетом того вклада, который внесли в нее "философия жизни", феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ и др.

Рикёр приходит к герменевтике из феноменологии, и в частности из феноменологии религиозного опыта. Важнейший элемент последнего — феномен греховности. Поскольку артикуляцией феномена греховности является признание, которое есть не что иное, как языковое событие, перед феноменологом встает задача интерпретации. Это, во-первых, интерпретация символов греха и вины, а во-вторых — мифов о грехопадении и избавлении.

Герменевтический проект Рикёра, так же, как и гадамеровский, опирается на "Бытие и время" Хайдеггера. Но если Хайдеггер, введя онтологическое понятие понимания, проложил "короткий путь к Бытию", то герменевтика, разрабатываемая Рикёром, идет к Бытию, т. е. к онтологии, "длинным путем". Задача герменевтики, по Рикёру — это раскрытие смысловых структур, обладающих избыточностью. Такими структурами являются символы. Выделяются три основных типа символа — космические, или "иерофанические", символы сновидений, или "онирические" и поэтические символы. Первые составляют предмет феноменологии религии, вторые — психоанализа, третьи — литературной критики.

Герменевтическое истолкование нацелено на то измерение символа, которое, находя выражение в языке, не полностью совпадает со своим языковым выражением, не тождественно ему. Несводимый к языку остаток — мощное и действенное в символе — требует установления обратной связи между языком и опытом, связи между сферой языка и конституцией живого опыта. Установление такой связи — важнейший момент герменевтики.

Таким образом, в отличие от Гадамера, в конечном итоге сводящего герменевтический опыт к языковому опыту, Рикёр перенацеливает герменевтику на интерпретацию внеязыковых феноменов. Философская герменевтика должна поэтому вступить в продуктивный диалог с теориями интерпретации, поставляемыми

такими направлениями исследования, как психоанализ и структурализм. Общее между ними состоит в том, что конституирование смысла они возводят к некоей независимой от субъекта бессознательной инстанции (динамика влечений в первом случае, структуры языка во втором случае).

Размежеванию с психоанализом посвящена работа "Об интерпретации. Эссе о Фрейде" (1965), размежеванию со структурализмом (а также с аналитической философией) — сборник статей "Конфликт интерпретаций" (1969). Если герменевтика — это теория правил, которым подчиняется интерпретация символов, то психоанализ может рассматриваться как разновидность герменевтики. Расшифровка символов сновидений в психоанализе чрезвычайно важна, поскольку демонстрирует связь последних с архаическими структурами, однако недостаточна потому, что не идет к более глубоким слоям символического.

Недостаточность структуралистского подхода Рикёр демонстрирует, критикуя представление о языке как о замкнутой системе, как бы независимой от говорящего субъекта. Структурализм, по сути, ограничивается проблематикой "семиологии" (рассматривающей знаки как элементы системы) и не выходит на уровень "семантики" (рассматривающей знаки как элементы дискурса). Будучи "семантикой многозначных выражений", герменевтика, по Рикёру, обладает неоспоримым преимуществом также и перед аналитической философией, пытающейся перестроить живой язык в соответствии с той или иной идеальной моделью. Высшая цель "универсальной герменевтики", построить которую Рикёр намерен на основе синтеза достижений различных частных типов интерпретации, воссоединение утраченного единства человеческого языка.

После 1975 г., когда "Истина и метод" Гадамера была переведена на английский язык, начинается "герменевтический бум" в Северной Америке. При этом гадамеровские идеи интенсивно осваиваются не столько философами, сколько литературоведами, литературными критиками и искусствоведами (Д. Хой, Р. Бернштейн и др.).

В сфере философии влияние Гадамера ограничивается преимущественно немецкоязычным пространством (Р. Виль, Р. Бубнер, М. Франк и др.). В числе мыслителей, воспринявших импульс

философской герменевтики, следует назвать австрийского теолога Э. Корета, использующего положения "экзистенциальной герменевтики" (или "герменевтической феноменологии") Хайдеггера и Гадамера для модернизации неотомистской антропологии. Из популяризаторов герменевтики в англо-американском культурном пространстве наиболее известен канадский философ Ж. Гронден.

Весомый вклад в разработку и осмысление герменевтической проблематики внес немецкий философ Отто-Фридрих Больнов (1903–1991), собственная концепция которого строилась на сочетании идей Дильтея и экзистенциально-феноменологической традиции XX в. О.Ф. Больнов посвятил значительную часть своего творчества разработке так называемой "герменевтической логики". У истоков ее стоит Ханс Липпс с его фундаментальным трудом "Исследования по герменевтической логике" (1938). Значительный вклад в развитие идей "герменевтической логики" внес также ученик Дильтея Георг Миш^[240]. Опираясь на Миша и Липпса, Больнов демонстрирует то обстоятельство, что логика не сводится к понятиям, и что сфера логического должна быть расширена — за счет включения в ее орбиту внедискурсивных форм артикуляции смысла.

Надо отметить, что герменевтическая проблематика присутствует в современной философии и без того, чтобы разрабатывающие ее мыслители принадлежали философскому направлению, связанному с этим именем. Так, например, для Карла-Отто Апеля (р. 1922) философская герменевтика — лишь аспект "трансцендентальной прагматики" (учения о фундаментальных условиях языкового общения), а для Ю. Хабермаса (р. 1929) герменевтика — составная часть его "теории коммуникативного действия".

Юрген Хабермас (р. 1929) — немецкий философ и социолог. С 1964 г. до выхода на пенсию в начале 90-х годов — профессор университета Франкфурта на Майне. С 1971 г. — директор Института по изучению жизненных условий научно-технического мира в Штарнберге; приглашённый профессор во многих крупнейших университетах мира. В качестве преемника Хоркхаймера и Адорно в университете Франкфурта-на-Майне Хабермас — ведущий представитель второго поколения Франкфуртской школы.

Хабермас, в частности, ограничивает притязания философской герменевтики на универсальность. Герменевтика для Хабермаса —

инструмент критики "ложного сознания" и извращенных форм коммуникации. Полемизируя с Гадамером относительно природы понимания, представитель "критической теории" возражает против гадамеровского положения об определенности понимания традицией. В самом деле, если безоговорочно принять тезисы Гадамера о продуктивности "предрассудка" в процессе познания и о "принадлежности" интерпретатора понимаемому им "бытию", то в тени остается вопрос о роли рефлексии. Если условия нашего понимания с самого начала заданы понимаемым нами бытием (в частности, бытием традиции), то каким образом возможно критическое отношение к собственной традиции?

Для дополнительного чтения

Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного, М., 1991.

Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Минск, 1986.

Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

Хайдеггер М. Кассельские доклады // Два текста о Дильтее. М., 1995.

Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст: Литературно-теоретические исследования. М., 1989; М., 1990; М., 1991 (три выпуска).

Buhner R., Kramer K., WielR. (Hg.) Hermeneutik und Dialektik, Bd. 1 2, Fr./M, 1976.

SzondiP. Einfuhrung in die literarische Hermeneutik. Fr./M, 1975.

Texthermeneutik: Aktualitat, Geschichte, Kritik. Paderborn, 1979.

Hermeneutics and Modern Philosophy. N.Y., 1986.

Глава 7. Классический и современный психоанализ

Понятие психоанализа

Основателем классического психоанализа является З. Фрейд, выступивший в начале XX в. с новым нетрадиционным видением человека и культуры.

Зигмунд Фрейд (1856–1939) — австрийский врач-психотерапевт, предложивший психоаналитический метод лечения нервнобольных и распространивший затем этот подход на понимание человеческой психики, религии, культуры, художественного творчества и развития человечества. Его основные работы: "Толкование сновидений" (1900), "Психопатология обыденной жизни" (1901), "Остроумие и его отношение к бессознательному" (1905), "Три очерка по теории сексуальности" (1905), "Тотем и табу" (1913), "По ту сторону принципа удовольствия" (1920), "Массовая психология и анализ человеческого Я" (1921), "Я и Оно" (1923), "Будущность одной иллюзии" (1927), "Неудовлетворенность культурой" (1930), "Моисей и единобожие" (1930) и др.

Развитие психоанализа сопровождалось вторжением психоаналитических идей в разнообразные сферы знания, включая науку, религию, философию. По мере его выхода на международную арену само понятие психоанализа стало столь распространенным и широко используемым в медицинской, психологической и культурологической литературе XX столетия, что превратилось в многозначное и неопределенное.

Первоначально данное понятие, введенное Фрейдом в 1896 г. в опубликованной на французском языке статье об этиологии невротозов, означало определенный терапевтический прием. Затем оно стало названием науки о бессознательной душевной деятельности человека. И наконец, превратилось в расхожее понятие, применимое едва ли не ко всем сферам жизнедеятельности человека, общества и культуры.

Неопределенность в трактовке понятия психоанализа отчасти вызвана неадекватной интерпретацией со стороны многих исследователей идей и концепций, в свое время выдвинутых Фрейдом. Однако не только этим объясняется многосмысленность данного понятия. В работах самого Фрейда содержатся многочисленные определения психоанализа. Они не только дополняют друг друга, но подчас вступают в противоречие между собой, что затрудняет адекватное понимание психоанализа как такового.

В различных работах Фрейда встречаются следующие определения психоанализа. Психоанализ является частью психологии как науки. Он представляет собой незаменимое средство научного исследования. Психоанализ это орудие, которое дает возможность Я овладеть Оно. Любое исследование, признающее факты трансфера (переноса) и сопротивления, как исходные положения работы, можно назвать психоанализом. Это вспомогательное средство исследования в разнообразных областях духовной жизни. Психоанализ не научное, свободное от тенденциозности исследование, а терапевтический прием. Это один из видов самопознания. Психоанализ — это искусство истолкования ошибочных действий, сновидений, симптомов заболеваний. Это нечто среднее между медициной и философией. И наконец, психоанализ — метод лечения нервнобольных.

Таким образом, диапазон трактовок психоанализа у самого Фрейда довольно обширный. Если за исходное определение взять какую-то одну трактовку, то из-за этого ускользает почва для адекватного понимания психоанализа. Поэтому нет ничего удивительного в том, что до сих пор среди различных исследователей ведутся дискуссии по поводу того, что представляет собой психоанализ.

Является ли психоанализ наукой, способной к объективному изучению и объяснению бессознательных влечений и желаний человека? Представляет ли он собой искусство истолкования сновидений, текстов художественных произведений, явлений культуры? Или же психоанализ — это один из методов лечения, используемых в психотерапии?

Ответы на эти вопросы зависят от того, под каким углом зрения рассматривается психоаналитическое учение Фрейда о человеке и культуре. Так, вопрос о научном статусе психоанализа остается

проблематичным, несмотря на все усилия опытным путем подтвердить или опровергнуть различные психоаналитические идеи и концепции. Одни исследователи (главным образом сторонники классического психоанализа) считают, что психоанализ является такой же естественной наукой, как, скажем, химия или физика. Другие заявляют о том, что психоанализ не отвечает требованиям науки (К. Поппер) и представляет собой не что иное, как миф (Л. Витгенштейн), интеллектуальное заблуждение наделенного воображением человека, каким был Фрейд. Для некоторых философов (П. Рикёр, Ю. Хабермас) психоанализ — это прежде всего герменевтика.

Вопрос об эффективности психоанализа как метода лечения психических расстройств также остается открытым. Его сторонники убеждены, что психоанализ является эффективным средством лечения там, где оказывается бессильной психиатрия, ориентированная на медикаментозное лечение. Его противники считают, что психоанализ — дорогостоящее удовольствие, не приносящее реального выздоровления.

Приходится считаться с реальным фактом многозначности определения психоанализа как его сторонниками и противниками, так и самим его основателем. Однако это не должно служить помехой для выявления специфики психоанализа.

При определении, рассмотрении и оценке психоанализа как философского направления не следует упускать из вида рекомендации, данные Фрейдом. По его словам, психоанализ возник как терапия. Однако Фрейд рекомендовал использовать психоанализ не только и не столько в качестве терапии, сколько из-за содержащихся в нем разъяснений и связей. Тех разъяснений, которые психоанализ дает о том, что касается человека прежде всего, а именно его сущности. Тех связей, которые он вскрывает в самых различных областях жизнедеятельности человека.

Согласно Фрейду, терапевтическая точка зрения, на которую имеет право психоанализ, не является ни единственной, ни самой важной. По его собственному признанию, он тайно лелеял надежду окольным путем медицины достичь первоначальной цели — философии. Неслучайно некоторые исследователи считают, что психоанализ может рассматриваться как философская система,

заменяющая собой все предшествующие направления в философии (например, Р. Файн).

Классический психоанализ Фрейда противостоит двум крайним философским позициям: рационализму, выводящему эмпирическое существование человека из абсолютной идеи или мирового духа, и иррационализму, растворяющему человеческое существо в слепой воле или бессознательном начале, стоящем вне, помимо и за человеческим бытием. Первая отвергается им по причине того, что он признает материальность мира, существующего объективно, независимо от какого-либо духа, парящего над реальностью и творящего из самого себя как внешнюю природу, так и внутренний мир человека. Вторую позицию Фрейд не признает в силу того, что для него бессознательное не метафизическая конструкция или мистическое начало, а реальная сфера жизнедеятельности человека, наделенная смыслом и играющая важную роль в мышлении и поведении людей.

В противоположность философским учениям, авторы которых обращались главным образом к изучению внешнего мира, "великого" мироздания, Фрейд смещает акцент исследования на "малый" мир, на человека. Он не столько отворачивается от онтологической проблематики, сколько переносит ее в глубины человеческого существа. Онтологию как учение о внешнем мире, развиваемое в рамках традиционной философии, он выносит за скобки психоаналитического исследования, которое стремится прорваться сквозь внешние природные и культурные напластования к внутренним, психическим структурам и процессам, возникающим в недрах человеческого бытия.

Большое значение Фрейд придает осмыслению внутреннего мира человека, выявлению тех движущих сил, которые изнутри задают направленность человеческого развития. Такими движущими силами в классическом психоанализе признаются влечения человека. На раскрытии их природы сосредоточены все усилия Фрейда.

Психоаналитическая философия ориентирована на изучение человека не со стороны или, точнее, извне, а изнутри, с позиций выявления внутренних детерминант развертывания человеческой деятельности. Вынесение внешнего мира за скобки психоаналитического исследования осуществляется не посредством

принципиального поворота к нему спиной, а лишь учетом его психологической значимости для человека. Специфика психоаналитической философии состоит в том, что во внимание принимается психологическое значение внешнего мира.

Следует отметить еще одну особенность психоаналитической философии. Основным объектом исследования для Фрейда становится специфическая форма реальности. Изучается не просто внутренний мир человека, а та сфера психического, в рамках которой происходят наиболее существенные и значимые для человеческой жизнедеятельности процессы и изменения. Это психическое является для Фрейда не меньшей реальностью, чем объективно существующий мир. Изучение психически-реального, выявление закономерностей человеческой психики, раскрытие внутренних коллизий и драм, разыгрывающихся в глубинах человеческого бытия, — все это становится крайне важным для психоаналитического исследования.

Обращаясь к рассмотрению психической реальности, Фрейд переосмысливает традиционные представления о тождестве человеческой психики и сознания. Клинический опыт, понимание психологии человеческой деятельности, идеи о бессознательном, высказанные рядом философов (И. Кант, Э. фон Гартман, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше) и воспринятые Фрейдом, — подвели его к принятию гипотезы о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого протекает особая жизнь, недостаточно изученная, но реально значимая и заметно отличающаяся от сферы сознания.

В философских системах прошлого человек рассматривался, как правило, в качестве сознательного существа. Фрейд же исходит из того, что допущение бессознательного необходимо и закономерно, так как жизненный опыт свидетельствует о существовании таких психических процессов, которые не могут быть названы сознательными. Отождествление психики с сознанием нарушает психическую непрерывность и ввергает в неразрешимые трудности психофизического параллелизма. Поэтому, согласно Фрейду, более целесообразно исходить из допущения бессознательного психического как некой реальности, с которой необходимо считаться и которую следует изучать.

Одно из основных психоаналитических положений сводится к тому, что собственно деятельными в психическом смысле признаются те психологические процессы, которые сами по себе бессознательны, а не процессы, составляющие содержание сознания. Для Фрейда, всякий психический акт существует сначала в бессознательном и только затем может оказаться в сфере сознания. Переход в сознание — не обязательный процесс. Далеко не все психические акты становятся сознательными.

Фрейд сравнивает сферу бессознательного с большой передней, а сознание — с примыкающей к ней узкой комнатой, салоном. На пороге между передней и салоном стоит страж, который не только пристально разглядывает каждый психический акт, но и решает вопрос о том, пропустить ли его из одной комнаты в другую или нет. Если какой-либо психический акт допускается стражем в салон, то это вовсе не означает, что он тем самым становится сознательным. Он становится сознательным только тогда, когда привлекает к себе внимание сознания, находящегося в конце салона.

Стало быть, если передняя комната — это обитель бессознательного, то салон, по сути дела, вместилище предсознательного, и только за ним расположена келья сознательного, где, находясь на задворках салона, сознание выступает в роли наблюдателя. Таково одно из фрейдовских пространственных или, как основатель психоанализа называет, топических представлений о бессознательном и сознании, изложенных в его первых работах.

Для Фрейда бессознательное характеризуется двойственностью, выявляемой не столько при описании бессознательных процессов как таковых, сколько при раскрытии динамики их функционирования в человеческой психике.

С одной стороны, в ходе описания психических процессов, не являющихся сознательными, обнаруживается скрытое, латентное бессознательное. Его характерным признаком является то, что представление, будучи сознательным в какой-то момент, перестает быть таковым в следующее мгновение, но может вновь стать сознательным при наличии условий, способствующих переходу бессознательного в сознание.

С другой стороны, динамика развертывания психических процессов свидетельствует о наличии в человеческой психике какой-то

противодействующей силы, препятствующей проникновению бессознательных представлений в сознание. Состояние, в котором данные представления находятся до их осознания, Фрейд называет вытеснением, а силу, способствующую вытеснению этих представлений сопротивлением. Устранение сопротивления возможно лишь на основе психоаналитических процедур, с помощью которых соответствующие бессознательные представления могут быть доведены до сознания.

В классическом психоанализе, следовательно, бессознательное предстает в качестве двух самостоятельных и не сводящихся друг к другу психических процессов. Согласно Фрейду, имеется двойное бессознательное: скрытое, но способное стать сознательным, и вытесненное, которое само по себе не может стать сознательным. Первый вид бессознательного он называет предсознательное, второй — вытесненное бессознательное. Отсюда — идея Фрейда о топике человеческой психики, состоящей из бессознательного, предсознательного и сознания.

В работах 20-х годов основатель психоанализа использует другие понятия для характеристики человеческой психики. Наряду с топическим представлением о бессознательном, он осуществляет структурное деление психики, которая теперь понимается как состоящая из трех слоев, или инстанций, — Оно, Я, Сверх-Я.

Бессознательное Оно представлено у Фрейда в качестве того унаследованного человеческой организацией глубинного слоя, в недрах которого копошатся скрытые психические образования, напоминающие собой старых демонов и выражающие безотчетные влечения человека. Сознательное Я — посредник между Оно и внешним миром, инстанция, предназначенная для содействия во влиянии этого мира на бессознательную деятельность индивида. Сверх-Я — инстанция, олицетворяющая собой как императивы долженствования, так и запреты морально-нравственного, социокультурного и семейно-исторического происхождения. В классическом психоанализе отношения между этими тремя инстанциями представляются сложными и многообразными. Для понимания существа этих отношений Фрейд прибегает к образным сравнениям. Оно и Я — это лошадь и всадник. Я пытается подчинить себе Оно, подобно тому, как всадник предпринимает усилия по

обузданию превосходящей силы лошади. В конечном счете оказывается, что если всадник идет на поводу у неукротенной лошади, то и Я фактически подчиняется воле Оно, создавая лишь видимость своего превосходства над ним (Оно), или, как выражается Фрейд, Я является верным слугой Оно, старающимся заслужить расположение этого господина.

Не менее сложными оказываются и отношения между Я и Сверх-Я. Имея двойное лицо, на одном из которых лежит печать долженствования, а на другом — лик запретов, Сверх-Я, так же, как и Оно, может властвовать над Я, выступая в роли либо совести, либо бессознательного чувства вины. Поскольку по своему происхождению Сверх-Я Фрейд рассматривает не иначе, как в образе "адвоката" внутреннего мира, т. е. Оно, то в итоге Я оказывается в тисках многообразных и глубоких противоречий, возникающих на почве постоянных требований Оно и Сверх-Я. Более того, по выражению Фрейда, Я является "несчастливым существом", служащим трем господам и подверженным тройкой угрозе со стороны внешнего мира, вожделений Оно и строгости Сверх-Я.

В противоположность философским концепциям, авторы которых уповали на безграничную власть сознания над человеческими страстями и апеллировали к разуму как непогрешимому источнику могущества людей, Фрейд показал зависимость Я от бессознательных влечений человека и от требований культуры с ее нравственными предписаниями и социальными запретами. Он как бы нанес решительный психологический удар по мании величия человеческого Я, той последней цитадели, которая еще осталась не сокрушенной под напором космологического открытия Коперника (Земля не является центром Вселенной) и биологического открытия Дарвина (человек происходит от обезьяны и, следовательно, представляет собой лишь ступеньку в эволюции животного мира).

Размышления над "несчастливым сознанием" предполагали дальнейшую работу по выявлению и раскрытию внутренних коллизий и драм, разыгрывающихся в глубинах человеческой психики. Именно эту задачу и ставил Фрейд, который пришел к выводу, что душевная жизнь человека непрерывно потрясается конфликтами, которые требуют своего разрешения.

В традиционных философских и психологических учениях разрешение конфликтов между человеком и окружающим его миром не представлялось чем-то проблемно-неразрешимым. Считалось, что в ходе эволюционного развития у человека вырабатываются и формируются защитные механизмы, позволяющие ему приспособливаться к внешнему миру. Фрейд не отрицает таких возможностей разрешения конфликтов, или, точнее, предупреждения возникновения их. В этой связи он выдвигает представления о принципе удовольствия и принципе реальности, которыми человек руководствуется в своей жизнедеятельности.

"Принцип удовольствия" — внутренне присущая человеку программа функционирования психических процессов, в соответствии с которой бессознательные влечения автоматически направляются в русло получения максимального удовольствия. "Принцип реальности" — внешний корректив в протекании психических процессов, обусловленный необходимостью считаться с требованиями окружения и задающий ориентиры на поиск таких путей достижения первоначальной цели, которые бы застраховывали человека от различных потрясений и перегрузок, связанных с невозможностью непосредственного и сиюминутного удовлетворения влечений. Однако, считает Фрейд, эффективные по отношению к внешней реальности такие защитные механизмы не всегда способствуют разрешению глубинных конфликтов.

"Принцип реальности" заставляет человека считаться с внешней необходимостью. Но бессознательные влечения оказывают сопротивление реальному миру, противятся налагаемым извне ограничениям. Тем самым создается благодатная почва для возникновения внутриспсихических конфликтов. Правда, между сознанием и бессознательным находится страж, своего рода "цензура", пропускающая в сознание лишь некоторые представления о желаниях и вытесняющая, загоняющая в бессознательное все социально неприемлемые порывы. Но эти защитные механизмы порой создают лишь видимость разрешения внутриспсихических конфликтов, поскольку вытесненные в бессознательное желания могут в любой момент вырваться наружу, став причиной очередной человеческой драмы.

В клинической практике постоянно приходится сталкиваться с подобной ситуацией, когда, благодаря механизмам вытеснения своих желаний, человек лишь формально справляется с внутренними конфликтами. На самом деле он попросту отстраняется от действительности, погружается в созданный им иллюзорный и фантастический мир. Уход от неудовлетворяющей реальности завершается, по выражению Фрейда, "бегством в болезнь". Невротические заболевания — типичный пример такого "бегства в болезнь", свидетельствующий о неудачных попытках разрешения человеком своих внутренних конфликтов.

Фрейд приводит образное сравнение, способствующее лучшему пониманию сути того способа разрешения внутренних конфликтов, который характеризуется "бегством в болезнь". Представим себе, что по узкой тропинке, проложенной на крутом склоне скалы, едет на осле человек. Неожиданно на повороте появляется лев. Положение безвыходное: тропинка настолько узкая, а лев столь близко, что повернуть назад и убежать уже невозможно. Человек считает себя обреченным на неминуемую гибель. Ему не остается ничего другого, как пассивно ожидать своей смерти или, собравшись с силами, вступить в схватку со львом, хотя шансы на выживание ничтожны. Иначе ведет себя осел. Столкнувшись с опасностью, он вместе с сидящим на нем человеком бросается в пропасть. Лев остается, что называется, с носом. Но и для человека исход оказывается губительным, так как он даже не успевает вступить в борьбу за свою жизнь.

Приводя это сравнение, Фрейд подчеркивает, что помощь, оказываемая неврозом, дает ничуть не лучшие результаты для человека, чем попытки осла избежать гибели от разъяренного льва. Так что подобное разрешение внутриличностных конфликтов нельзя признать эффективным. Лучший выход из положения — это мобилизация человеком всех своих сил с целью сознательного, а не бессознательного разрешения возникающих в жизни конфликтов. Такая мобилизация собственных сил предполагает осознание человеком своих бессознательных влечений. Психоанализ и является тем средством, благодаря которому может быть оказана помощь нуждающимся людям в переводе бессознательного в сознание. "Там,

где было Оно, должно быть Я" — такова основная максима классического психоанализа.

Познание бессознательного

Обратившись к психической реальности, Фрейд попытался ответить на один из существенных вопросов, так или иначе стоявший перед психоанализом. Если, будучи бессознательными, психические процессы не попадают в поле сознания, то как человек может узнать о них и возможно ли в принципе осознание бессознательного?

Подобно большинству философов, Фрейд считал, что все человеческое знание так или иначе связано с сознанием. Собственно говоря, знание всегда выступает в качестве со-знания. Поэтому он исходил из того, что бессознательное может быть познано не иначе, как посредством становления его сознательным.

Можно допустить, что познавательные процессы, совершающиеся в глубинах человеческой психики бессознательно, доходят до поверхности сознания или, наоборот, сознание каким-то образом прорывается к ним. Но такое допущение не способствует ответу на поставленный вопрос, так как, согласно Фрейду, обе возможности не отражают реального положения вещей. Чтобы выйти из тупика, основатель психоанализа пытался отыскать иную возможность перевода внутренних процессов в сферу, где открывается доступ к их осознанию.

Фрейд считает, что вопрос "Каким образом что-либо становится сознательным?" целесообразнее облечь в форму "Каким образом что-либо становится предсознательным?". Для него сознательные, бессознательные и предсознательные представления не являются записями одного и того же содержания в различных психических системах. Первые включают в себя предметные представления, оформленные соответствующим словесным образом. Вторые — материал, остающийся неизвестным, т. е. непознанным, и состоящий из одних предметных представлений. Третьи — возможность вступления в связь предметных представлений со словесными. Исходя из этого, процесс узнавания бессознательного переносится из сферы сознания в область предсознательного.

В классическом психоанализе речь идет о переводе вытесненного бессознательного в предсознательное. Осуществление этого перевода предполагается посредством специально разработанных психоаналитических приемов, когда сознание человека как бы остается на своем месте, бессознательное не поднимается непосредственно на ступень сознательного, а наиболее активной становится система предсознательного, в рамках которой появляется возможность превратить вытесненное бессознательное в предсознательное.

Узнавание бессознательного соотносится с возможностями встречи предметных представлений с языковыми конструкциями, выраженными в словесной форме. Отсюда то важное значение в теории и практике психоанализа, которое Фрейд придавал роли языка в раскрытии содержательных характеристик бессознательного.

Основатель психоанализа исходит из того, что словесные представления являются следами воспоминаний. В соответствии с этим познание бессознательного основывается на признании наличия в человеке такого знания, о котором самому ему ничего не известно, пока не будет восстановлена цепь воспоминаний о реальных или воображаемых событиях прошлого, имевших место в жизни отдельного индивида или в истории развития человеческого рода.

Познание бессознательного становится в психоанализе не чем иным, как припоминанием, восстановлением в памяти человека ранее существовавшего знания. Психоаналитически понятое осознание оказывается воскрешением знания-воспоминания, вытесненного в бессознательное в силу нежелания или неумения человека распознать за символическим языком те внутренние влечения и желания, которые нередко ассоциируются со скрытыми демоническими силами.

С точки зрения Фрейда, у нормального, здорового человека процесс познания совершается как бы автоматически. В случае необходимости человек всегда может восстановить в своей памяти события прошлого, мысленно пробегая по следам воспоминаний. Даже если он не осознает своих внутренних психических процессов, не понимает смысла происходящего, не видит логических связей между прошлым и настоящим, это никак не сказывается на его жизнедеятельности. У такого человека возможные конфликтные ситуации находят свое разрешение благодаря механизму сублимации

(переключение психической энергии с социально неприемлемых на социально одобренные цели) на уровне символических представлений, активизирующихся в сновидениях или художественном творчестве. Другое дело — невротик, психика которого находится во власти вытесненного бессознательного. У него нарушаются логические связи между прошлым и настоящим, в результате чего незнание становится патогенным, вызывая сомнения, мучения и страдания. Собственно говоря, невроз является, по мнению Фрейда, следствием незнания или недостаточности информации о душевных процессах, о которых следовало бы знать.

Для того чтобы превратить патогенное незнание в нормальное знание, перевести вытесненное бессознательное в предсознательное, а затем в сознание, необходимо восстановить нарушенные внутренние связи, помочь невротiku уяснить смысл происходящего и тем самым подвести его к пониманию подлинных причин, обусловивших его страдания. В принципе это возможно, поскольку в психике человека нет ничего случайного. Каждый психический акт, каждый бессознательный процесс имеет определенный смысл, выявление которого представляется важной задачей психоанализа.

Под смыслом Фрейд понимает цель, тенденцию, намерение любого психического акта, а также его место и значение среди других психических процессов. Поэтому объектом исследования в психоанализе становятся все, на первый взгляд неприметные, кажущиеся второстепенными бессознательные проявления. Если в традиционных философских учениях внимание обращалось главным образом на явления масштабные, ярко выраженные, то в психоанализе акцент смещается в плоскость изучения "отбросов жизни", ранее не вызывавших серьезного интереса у философов в силу непривлекательности тематики или незначительности протекания бессознательных процессов.

Фрейд считает, что познание бессознательного психического возможно и необходимо в рамках того материала, который чаще всего остается за порогом сознания исследователей. Таким материалом являются прежде всего сновидения, ошибочные действия, включая описки, оговорки, забывание имен, утеря предметов, различного рода церемонии и ежедневно совершаемые ритуалы, одним словом, все то, что относится к повседневной жизни людей.

Смысл бессознательных мотивов, влечений и побуждений человека проявляется скрупулезным и трудоемким расчищением "отбросов жизни", с тем чтобы добраться до первооснов человеческого бытия. Бессознательное не безмолвно. Особенно громко заявляет о себе Оно в сновидениях. Проявляется в иносказательных символических образах. Следует отметить, что чаще всего человек не понимает того, о чем вещает бессознательное в сновидениях. Сознание человека не воспринимает голос бессознательного, поскольку они говорят на разных языках. Поэтому Фрейд сосредоточивает усилия на расшифровке языка бессознательного, разработке психоаналитического словника, в котором осуществляется перевод бессознательной символики на язык обыденного сознания.

Расшифровка языка бессознательного соотносится в классическом психоанализе с отысканием сексуальных корней, лежащих в основе мотивационной деятельности человека. Поиск смысла внутрипсихических процессов завершается указанием на глубинные сексуальные влечения, предопределяющие поведение человека в реальной жизни.

Бессознательное познается путем погружения в глубины человеческого бытия. Разъяснение настоящего происходит за счет сведения его к влечениям человека в прошлом, к тем влечениям, которые проистекают от эроса. Прошлым для Фрейда являются как раннее детство отдельного человека, так и первобытное состояние человеческого рода. Изучение и толкование сновидений, будучи важным средством для познания бессознательного, наглядно демонстрируют истоки бессознательных желаний человека, уходящих своими корнями в онтогенетический доисторический период, т. е. в детство индивида, и в филогенетическую доисторическую эпоху, т. е. в детство человечества.

Обращаясь к детству отдельного человека и человечества в целом, Фрейд соотносит первоначальные бессознательные влечения человеческого существа с сексуальными отношениями в семье, первобытной общине. Познание бессознательного завершается обнаружением Эдипова комплекса, который, согласно Фрейду, возникнув на ранних ступенях человеческой цивилизации, дает знать о себе в жизни современных людей, поскольку в структуре личности имеются бессознательное Оно, на основе которого происходит

треугольное расположение эдипова отношения (отец-мать-ребенок), и Сверх-Я как наследник комплекса Эдипа.

Эдипов комплекс

Эдипов комплекс — одно из основных понятий классического психоанализа, использованное Фрейдом для обозначения амбивалентного (двойственного) отношения ребенка к своим родителям. Под Эдиповым комплексом понимается проявление ребенком бессознательных влечений, сопровождающихся выражением чувств любви и ненависти к родителям.

Представления об Эдиповом комплексе имеют своим истоком древнегреческую трагедию Софокла "Царь Эдип". В ней повествуется о несчастной судьбе Эдипа. Не ведая того, Эдип сначала убивает своего отца Лая — царя Фив, потом женится на своей матери Иокасте. Затем, узнав от оракула о совершенных им непреднамеренно деяниях, ослепляет себя. Почерпнутая из древнегреческого мифа тема отцеубийства и запрета на инцестуозную (кровосмесительную) связь превратилась у Фрейда в идею Эдипова комплекса, присущего, как он считал, каждому человеку. По его мнению, наши сновидения убеждают в том, что, вероятно, всем суждено направлять свое первое сексуальное чувство на мать и первое насильственное желание — на отца.

Согласно Фрейду, наблюдения за детьми и изучение воспоминаний взрослых о своем детстве приводят к выводу о всеобщем, универсальном проявлении Эдипова комплекса. Мальчик эротически привязан к матери, хочет обладать ею и воспринимает отца как помеху. Девочка испытывает нежные чувства к отцу и потребность в устранении матери, чтобы занять ее место в отношениях с отцом.

Для обозначения Эдипова комплекса у женщин в психоаналитической литературе подчас используется понятие комплекса Электры, введенное К. Г. Юнгом. Название комплекса связано с древнегреческим мифом об Электре. Согласно этому мифу, дочь Агамемнона и Клитемestры Электра способствовала убийству своей матери. Спасая своего брата Ореста от гибели, она помогла ему в убийстве матери, повинной в смерти их отца. В отличие от Юнга

Фрейд не использовал понятие комплекса Электры. Он предпочитал говорить об Эдиповом комплексе, считая, что этот комплекс в равной степени присущ всем людям, независимо от их половой принадлежности. Фрейд исходил из того, что бисексуальность (мужское и женское начало) человека приводит к тому, что ребенок может занимать как активную, так и пассивную позицию. Сексуальное предпочтение родителя противоположного пола и ненависть к родителю того же пола составляют позитивную форму Эдипова комплекса. Любовь к родителю того же пола и стремление устранить из жизни родителя противоположного пола характерны для негативной формы этого комплекса. В процессе психосексуального развития у ребенка проявляются обе формы, образуя так называемый полный Эдипов комплекс.

В представлении Фрейда, Эдипов комплекс проявляется у детей в возрасте от трех до пяти лет. Перед каждым встает жизненная задача, связанная с развитием и преодолением этого комплекса. Разрушение и гибель Эдипова комплекса в процессе психосексуального развития ребенка, характеризующегося переходом от фаллической (символизирующей значение пениса) фазы детской сексуальности к ее латентному (скрытому) периоду — нормальный путь развития человека. Вытеснение Эдипова комплекса и сохранение его в бессознательном чревато невротизацией ребенка, впоследствии сказывающейся на психических расстройствах взрослого.

Фрейд считал, что, несмотря на универсальность, Эдипов комплекс развивается и изживается у мальчика и девочки по-разному. Угроза кастрации и страх мальчика перед возможностью наказания за инцестуозные влечения приводит к отвращению его от Эдипова комплекса. Связанные с этим комплексом эротические влечения мальчика десексуализируются и сублимируются, т. е. переключаются на социально приемлемые цели. В случае идеального протекания этого процесса Эдипов комплекс разрушается и упраздняется.

Девочка же, обнаружив, что, в отличие от мальчика, она не имеет пениса, воспринимает кастрацию как уже свершившийся факт. По мнению Фрейда, девочка испытывает зависть к тому органу, который у нее отсутствует. Она переходит символическим путем от пениса к ребенку, желает получить его в подарок от отца. Это желание сохраняется на протяжении длительного времени, в результате чего

девочка расстается с Эдиповым комплексом медленно. В форме желания обладать пенисом и родить ребенка Эдипов комплекс у девочки долгое время сохраняет свою действенность и способствует подготовке женщины к ее половой роли. Преодоление этого комплекса у девочки связано с угрозой утраты родительской любви.

В процессе гибели Эдипова комплекса внешний авторитет родителей как бы перемещается внутрь детской психики. Он становится достоянием ребенка, приводит к образованию Сверх-Я, выступающего в роли недремлющего ока или карающей совести, вызывая у человека чувство вины. По выражению основателя психоанализа, Эдипов комплекс оказывается одним из самых важных источников сознания вины, доставляющей особое беспокойство невротикам.

Согласно Фрейду, в Эдиповом комплексе завершается инфантильная (детская) сексуальность. Кто оказывается не в состоянии нормальным образом пройти Эдипову фазу психосексуального развития, тот заболевает неврозом. Эдипов комплекс составляет ядро неврозов. Вместе с тем на основе этого комплекса возникает, как полагал Фрейд, человеческая культура, связанная с соответствующими нормами и запретами на инцест. В Эдиповом комплексе совпадают начало религии, нравственности, морали, социальных институтов общества и искусства.

Психоанализ и культура

Акцентируя внимание на бессознательных влечениях человека, Фрейд обратился к рассмотрению "темной" стороны человеческой души. Расшифровка символического языка бессознательного, толкование сновидений, обнаружение симптомов болезненного расщепления внутреннего мира личности — все это приводило к признанию того "дурного" начала в человеке, которое находило свое проявление в природной сексуальности, противостоящей культурным завоеваниям человечества.

Согласно Фрейду, в сновидениях обнаруживаются антисоциальные, противоморальные желания человека. В этой связи он напоминает об уместности изречения древнегреческого философа

Платона, в соответствии с которым добродетельный человек ограничивается тем, что ему лишь снится то, что дурной совершает в реальной жизни. Психоанализ с его акцентом на толковании сновидений подтверждает данное платоновское изречение, поскольку раскрытие символики языка бессознательного позволяет выявить все потаенные, скрывающиеся желания индивида, которые, будучи вытесненными и подавленными днем, оживают и приобретают реальную значимость ночью во время сна.

Фрейд не только говорит о "дурных" душевных движениях и "злобных" желаниях, вытесненных из сознания человека, но и указывает на возможность обострения внутриспсихических конфликтов, возникающих в результате столкновения бессознательных природных влечений с нравственными предписаниями культуры. С одной стороны, полагает он, имеются различные враждебные импульсы против ближних, готовые вырваться наружу и обнажить свою агрессивную природу, поскольку склонность к агрессии является инстинктивной предрасположенностью в человеке. С другой — любое общество основывается на нравственных предписаниях и моральных требованиях, сдерживающих свободное проявление агрессивных склонностей человека и способствующих вытеснению его природных желаний из сознания. В представлении Фрейда именно столкновение бессознательных влечений человека и ограничений нравственного, морального характера часто приводит к внутриспсихическим срывам и надломам, особенно в том случае, когда в силу природной конституции или личностных установок индивид оказывается не в состоянии подчиниться требованиям культуры. Исход для такого индивида может быть различным — от совершения антисоциальных деяний, осуществления преступлений до "бегства в болезнь", развития невроза. Фрейд фиксирует двойственность бытия человека в мире, связанную с естественной и нравственной детерминацией его жизнедеятельности. В попытках объяснить эту двойственность он дает такую интерпретацию этических и социокультурных проблем, которая приводит к признанию изначальной греховности человеческого существа, мечущегося не столько между должным и сущим, сколько между желаниями и запретами, искушением их нарушить и страхом перед возможным наказанием.

При раскрытии взаимосвязей между человеком и культурой Фрейд уделяет значительное внимание рассмотрению феноменов страха и вины, являющихся питательной почвой для возникновения неврозов. Он говорит о двух источниках чувства вины, связанных со страхом перед авторитетом и страхом перед Сверх-Я. Первый заставляет отказываться от удовлетворения природных влечений, второй, помимо этого, еще и наказывает. Первоначальный отказ от влечений является следствием страха перед внешним авторитетом. В результате подобного отказа у человека не остается чувства вины. В случае же страха перед Сверх-Я чувство вины возникает, несмотря на отказ человека от влечений. Тем самым человек как бы променял угрозу внешнего несчастья, связанную с утратой любви и наказанием со стороны внешнего авторитета, на длительное внутреннее несчастье, обусловленное напряженным сознанием виновности.

По Фрейду, навязанный извне отказ от влечений способствует порождению совести. В свою очередь Сверх-Я, как олицетворение совести, становится строгим и нетерпимым к слабостям человека. Возникает страх совести, когда злодеяние и злой умысел приравняются друг к другу. Отсюда — сознание вины и потребность в наказании, консервация агрессии авторитета за счет усиления агрессии совести. Чем добродетельнее человек, тем суровее и агрессивнее его совесть, так как от Сверх-Я не скроешь не только свои поступки, но и мысли.

При таком понимании взаимосвязей между авторитетом, страхом, агрессивностью и виной Эдипов комплекс действительно становится символом роковой раздвоенности человека, находящегося во власти природных влечений и ограничений культуры, ставших внутренним достоянием индивида и увековечивающих внутриспсихическую борьбу между желанием удовольствия и страхом наказания, совестью и виной, любовью и агрессией. Поэтому не имеет значения, было ли отцеубийство в действительности или нет, проявлялся ли инцест в реальной жизни или в сновидениях, фантазиях, воображении. В обоих случаях возникает чувство вины как выражение внутреннего конфликта. В конечном счете Фрейд приходит к выводу, что развитие человека и человеческой цивилизации в целом проходят под знаком непримиримой борьбы между Эросом и агрессивностью, созиданием и разрушением, "инстинктом жизни" и "инстинктом смерти".

Издrevле считалось, что религиозные верования способствуют устранению конфликтов, возникающих на почве столкновения природных влечений человека и культурных идеалов. Фрейд не отрицает психологической ценности религии в устранении нервозности отдельного человека. Но он высказывает мысль, согласно которой существует внутренняя связь между Эдиповым комплексом и верой в Бога, поскольку психологически личный Бог является не чем иным, как идеализированным отцом.

Основываясь на клинической практике, Фрейд замечает явные сходства между навязчивыми действиями нервнoбольных и обрядами верующих. Он рассматривает навязчивый невроз как патологическую копию развития религии и определяет невроз как развитие индивидуальной религиозности. И если невроз является индивидуальной религиозностью, то религия, по мнению Фрейда, представляет собой всеобщий, универсальный, общечеловеческий невроз навязчивых состояний.

Таким образом, с точки зрения Фрейда, развитие человеческой цивилизации способствует невротизации человека, который не может вынести всевозможных ограничений, налагаемых на него во имя культурных идеалов. Культура строится на отказе человека от сексуальных и агрессивных влечений. Но чем культурнее становится человек, тем больше вероятность того, что его внутриспсихические конфликты, возникшие на основе угрызений совести и чувства вины, будут способствовать его "бегству в болезнь".

Одна из основных задач человечества состоит в том, чтобы найти целесообразное равновесие между индивидуальными притязаниями и культурными требованиями масс. Можно ли достичь такого равновесия при помощи определенных форм культуры или конфликт между человеком и культурой является непримиримым? Могут ли силы Эроса возобладать над стремлением к агрессии и деструктивности или они бессильны в борьбе с "инстинктом смерти"? Такова, в понимании Фрейда, наиболее существенная и роковая проблема, во всей своей остроте стоящая перед человечеством.

По мере развития классического психоанализа и становления международного психоаналитического движения многие идеи Фрейда подверглись переосмыслению с точки зрения адекватного понимания проблемы человека, культуры и их взаимосвязей. Ряд сторонников Фрейда, первоначально разделявших его теоретические постулаты и практические рекомендации, со временем не только высказали критические замечания по поводу тех или иных психоаналитических концепций, но и выдвинули свои учения.

А. Адлер пересмотрел представления Фрейда о соотношении сознания и бессознательного, первичных влечениях человека, причинах внутриличностных конфликтах, целях психотерапии.

Альфред Адлер (1870–1937) — австрийский врач, отошедший от Фрейда в 1911 г. и создавший учение, получившее название индивидуальной психологии. Его основные работы: "Исследование органической неполноценности" (1907), "Невротическая конституция" (1912), "Практика и теория индивидуальной психологии" (1920), "Понимание человеческой природы" (1927), "Об истоках стремления к превосходству и социальном интересе" (1933), "Прогресс человечества" (1937) и др.

В отличие от Фрейда Адлер считал, что сознание и бессознательное не являются антагонистическими частями индивида, личность характеризуется не внутренней противоречивостью, а единством, которое отражается в жизненном стиле, формирующемся в процессе преодоления пережитых в детстве трудностей и основывающемся на стремлении к цели. В понимании Адлера, быть человеком значит обладать чувством неполноценности, которое компенсируется стремлением индивида к власти, превосходству, совершенству. Присущее ребенку чувство неполноценности из-за физической незрелости, неуверенности в себе, несамостоятельности, подчиненного положения среди других (родители, братья, сестры и окружающие его люди) может перерасти в комплекс неполноценности, характеризующийся гиперчувствительностью к обидам, поражениям и жадой личного превосходства. Психической предрасположенностью ребенка к неврозу является чувство неполноценности, компенсированное "мужским протестом" (предковая форма психического тщеславия, предопределяющего мышление и действие

человека). "Мужской протест" оказывается чересчур обремененным честолюбием и жадой власти.

Для того чтобы понять человека, недостаточно исходить из причинных связей. Необходимо определить цель его жизни, выступающую прежде всего в качестве достижения превосходства, приводящего в жизнедеятельность людей враждебность, воинственность, отрыв от реальности. Это определяет, по Адлеру, направленность исследования и лечения: сначала рассматривается цель превосходства, потом разъясняется состояние борьбы человека и только впоследствии выявляются источники заболевания.

С точки зрения Адлера, невроз — это ошибочная, с позиции культуры попытка человека избавиться от чувства неполноценности, и обрести чувство превосходства. Невроз не ведет к социальной активности, не способствует решению жизненных проблем. Оторванный от реальности, невротик живет в мире фантазий и использует различные уловки для избежания ответственности. Лечение неврозов требует воспитательного воздействия на человека, коррекции его заблуждений и возвращения его в человеческое сообщество. Исцеление невротика основывается на сознательном развитии у человека чувства общности (социальный интерес), усиления чувства реальности, ответственности и замене скрытой враждебности взаимной доброжелательностью.

К. Г. Юнг переосмыслил принципиальные идеи классического психоанализа и дал иную интерпретацию сексуальности, сновидений, природы и символики бессознательного, структуры личности, этиологии и лечения неврозов, религии.

Карл Густав Юнг (1875–1961) — швейцарский врач-психотерапевт, по рекомендации Фрейда возглавивший международное психоаналитическое движение. В 1913 г. он разошелся с основателем психоанализа на идейной почве и создал собственное учение, получившее название аналитической психологии. Его основные работы: "Метаморфозы и символы либидо" (1912), "Психологические типы" (1921), "Проблема души современного человека" (1928), "Об архетипах коллективного бессознательного" (1934), "Йога и Запад" (1936), "Психология и религия" (1938), "Психология и алхимия" (1944) и др.

Не отрицая роли сексуальности в жизнедеятельности индивида, Юнг тем не менее рассматривал ее как важное, но не единственное выражение психической цельности человека. В отличие от Фрейда он стремился исследовать духовную сторону сексуальности, ее нуминозный (языческий, демонический, мифологический) смысл, выходящий за пределы биологической функции либидо (сексуальная энергия).

Сознание и бессознательное, по Юнгу, имеют не противоположный друг другу, а компенсаторный характер. Нет оснований предполагать, что бессознательное следует иным законам, нежели сознание. Сновидения, способствующие изучению бессознательного, являются не искажением и маскировкой тайных желаний человека, а естественной реакцией саморегулирующейся психической системы.

Юнг исходил из того, что наряду с индивидуальным (личностным) бессознательным, являющимся главным объектом исследования классического психоанализа, имеется коллективное бессознательное, представляющее собой характерный для всех рас и народностей общечеловеческий опыт. Коллективное бессознательное содержит в себе скрытые следы памяти прошлого человечества и является духовным наследием, возрожденным в индивидуальной структуре мозга. Если индивидуальное бессознательное состоит по большей части из комплексов (первичных форм инстинктов, психических фрагментов, выделившихся в самостоятельно функционирующие образы и идеи), то коллективное бессознательное в основном представлено архетипами (бессознательными праформами, принадлежащими унаследованной психической структуре, формальными образцами поведения, символическими бессодержательными схемами).

Как некие прообразы, врожденные возможности представлений всего человеческого рода архетипы в своем символическом виде могут выступать в роли различных фигур, имеющих важное психологическое значение для человека. "Персона", "Тень", "Анима", "Анимус", "Самость" — вот только некоторые из них, с которыми приходится сталкиваться человеку, осуществляющему разбор со своим бессознательным.

"Персона" — маска коллективной психики, компромисс между индивидом и социальностью, дающий возможность, с одной стороны, производить определенное впечатление на людей, а с другой — скрывать свою истинную природу. "Тень" негативная сторона человека, символизирующая примитивные агрессивные и разрушительные тенденции, таящиеся в глубинах психики. "Анима" и "Анимус" коллективные образы в бессознательном мужчины и женщины, с помощью которых они постигают природу противоположного пола. "Самость" — психическая тотальность, Атман, Дао или сосуд для милости Божией, компенсация за конфликт между внутренним и внешним, цель жизни человека.

Юнг полагал, что невроз проистекает из фрагментарного состояния человеческого сознания, когда комплексы ("маленькие дьяволята") образуют автономные группы представлений и ассоциаций, имеющих тенденцию самостоятельно перемещаться и жить собственной жизнью, независимо от намерений человека. Личность страдает от духовного расщепления. Человек утрачивает ценностные ориентиры в жизни, лишается внутренних символов, воплощенных в образе Бога, переживает своеобразный духовный вакуум.

Современный человек находится как бы в поиске души. Поэтому цель лечения, по убеждению Юнга, заключается в оказании помощи человеку обрести целостность, душевное равновесие. Аналитическая психология способствует выявлению подлинно духовных символов, смысла и цели жизни индивида, самореализации его творческих задатков и дарований. Речь идет об индивидуации (процесс становления личности), обретении человеком своей Самости, которую Юнг называет "Богом внутри нас".

В соответствии с этими идеями, Юнг подверг критике представления Фрейда о религии. Для него архетип — психическая предпосылка религиозных воззрений, религия — врожденное инстинктивное стремление человека к сохранению психического равновесия. Бог не статистическая истина, а внутренний опыт. Глупо доказывать бытие Бога или пытаться его опровергнуть. В нетрадиционном для религиозных учений понимании Юнг рассматривает Бога в качестве "личного Бога", той судьбоносной силы, которая проявляется в человеке в образе совести.

Наряду с Адлером и Юнгом, отдельные идеи и концепции классического психоанализа были пересмотрены В. Райхом, О. Ранком, К. Хорни, М. Боссом, Л. Бинсвангером, М. Клайн, Э. Эриксоном, Г. Маркузе, В. Франклом, Э. Фроммом и многими другими исследователями.

Так, В. Райх сосредоточился на раскрытии не духовной деградации человека, а его биологических функций, считая недопустимым отделение душевного от телесного. Изучая телесную сторону процесса вытеснения, он пошел дальше Фрейда. По его мнению, душевное противоречие между сексуальностью и моралью проявляется в недрах организма на биологическом уровне как противоречие между возбуждением удовольствия и мышечной судорогой и, следовательно, невроз является нарушением генитальности, а не сексуальности как таковой.

Вильгельм Райх (1897–1957) — австро-американский психоаналитик. Райх разработал учение о сексуальной экономике, основанной на социологических идеях К. Маркса и психологии З. Фрейда, представлявшее естественную теорию сексуальности и покоящееся на исследовании биопсихологической энергии. Его основные работы: "Импульсивный характер" (1925), "Функции оргазма" (1927), "Анализ характера" (1931), "Массовая психология фашизма" (1933), "Сексуальность в культурной борьбе" (1936), "Слушай, маленький человек" (1948) и др.

В понимании Райха, душевное заболевание — это следствие нарушения генитальной функции и проявления оргастической импотенции, которая в сексуальной экономике играет примерно такую же роль, как Эдипов комплекс в классическом психоанализе. Оргазм, согласно, Райху, является центральной точкой проблем, возникающих в области физиологии, биологии, психологии и социологии.

Райх исходит из того, что душевное здоровье зависит от оргастической потенции, т. е. от способности человека к самоотречению и переживанию на пике сексуального возбуждения во время естественного полового акта. Ни один невротик не обладает такой способностью, и многие люди страдают неврозами характера.

Предпосылкой излечения является осознание вытесненной сексуальности, необходимость чего подчеркивалось в классическом психоанализе. Это осознание не должно, как считал Фрейд, а может

излечить. Такое излечение достигается в случае устранения застойной сексуальности, являющейся источником возникновения невротического характера. Терапевтическая задача состоит в превращении невротического характера в генитальный и замене морального регулирования сексуально-экономическим саморегулированием.

Райх пересмотрел идеи Фрейда о природной агрессивности человека, считая, что деструктивность не является изначально биологической и в основе бытия человека лежит природная склонность к любви, труду и познанию. История развития человечества, сопровождавшаяся переходом от матриархата к патриархату, привела к тому, что современный культурный человек превратился в сексуально угнетенное существо с трехслойной структурой. Первый (поверхностный) слой характеризуется наличием маски (проявление вежливости, общительности, самообладания). Второй (промежуточный) является искусственным продуктом культуры с характерным подавлением сексуальности и преобладанием садизма, жадности, зависти, извращения. Третий (глубинный) представляет собой биологическое ядро, с присущей ему естественной сексуальностью и общительностью, стихийной радостью труда и способностью любить.

Цель сексуальной экономики, а в более широком плане сексуальной революции заключается, в представлении Райха, в создании подлинно человеческой структуры характера, способной к саморегулированию, в пробуждении сил глубинного биологического ядра, где любовь, труд и познание, как естественные источники бытия, должны управлять мышлением и поведением человека. Борьба, страдание, сексуальное наслаждение — необходимые составляющие жизни, и дело в способности психической структуры человека переживать наслаждение и страдание, а также справляться с ними.

Переосмысливая взгляды Фрейда на природу бессознательных влечений индивида, заметный вклад в развитие психоаналитических представлений о человеке и культуре внес Э. Фромм, выступивший с идеей развития гуманистического психоанализа.

Эрих Фромм (1900–1980) — немецко-американский психоаналитик. Фромм философ по образованию. В конце 20-начале 30-х годов Фромм работал вместе с Г. Маркузе, Т. Адорно и М.

Хоркхаймером в Институте социальных исследований во Франкфурте-на-Майне (Франкфуртская школа). В 1933 г. эмигрировал в США и в 50-х годах переехал в Мексику, где работал в Институте психоанализа в Мехико. Его основные работы: "Бегство от свободы" (1941), "Человек для себя" (1947), "Разумное общество" (1955), "Искусство любви" (1956), "Сердце человека" (1964), "Революция надежды" (1968), "Анатомия человеческой деструктивности" (1973), "Иметь или быть?" (1976) и др.

По убеждению Фромма, классический психоанализ способствовал обогащению знаний о человеке, но он не увеличил знаний о том, как человек должен жить и что он должен делать. Фрейд пытался представить психоанализ в качестве естественной науки, но совершил ошибку, уделив недостаточно внимания проблемам этики. Между тем нельзя понять человека, если рассматривать его под углом зрения вытеснения сексуальных влечений, а не во всей целостности, включая потребность найти ответ на вопрос о смысле его существования и отыскать нормы, в соответствии с которыми ему надлежит жить.

Фромм критически отнесся к фрейдовскому пониманию сексуальности. Однако, в отличие от многих противников психоанализа, он критиковал Фрейда не за переоценку сексуальности, а за то, что последний понимал сексуальность недостаточно глубоко, сводя ее к биологическим основам. Исходя из этого, Фромм попытался исправить и углубить представления Фрейда о человеке, перевести их из биологического русла в экзистенциальную плоскость, поскольку, в его понимании, человек — это единственное животное, для которого собственное существование составляет проблему. Человеческое существо не может избежать этой проблемы, оно обязано разрешить ее.

Для Фромма неврозы — это симптомы морального поражения человека в его жизнедеятельности, в том числе и в борьбе за свободу. Невроз можно понять как неудачную попытку разрешения конфликта между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе, конфликта, который имеет моральную подоплеку. Во многих случаях невротические симптомы суть конкретное выражение морального конфликта. Это означает, что успешность терапевтических усилий в первую очередь зависит от понимания и решения моральной проблемы человека.

Фромм рассматривает историю развития человека с точки зрения развертывания борьбы за его свободу. Стремление к независимости приводит к тому, что человеку удается добиться "свободы от" (от различных принуждений). Но, как правило, "свобода от" оказывается такой свободой, которая начинает тяготить человека, в результате чего он прибегает к психологическим механизмам бегства от завоеванной свободы, будь то стремление к конформизму, тоталитаризму, деструктивности. "Свобода от" оборачивается для человека не обретением "свободы для" (для творческого саморазвития), а его отчуждением от окружающего мира, других людей и самого себя.

Основная моральная проблема современности, как она представлялась Фромму, — это безразличие человека к самому себе. Задача гуманистического психоанализа заключается в раскрытии человеком правды о самом себе, в выявлении тех психологических ориентаций в мире, благодаря которым формируется его социальный характер (промежуточное звено между социально-экономической структурой и господствующими в обществе идеями, идеалами), в осмыслении нравственных проблем, способствующих пониманию того, что человек является единственным существом, наделенным совестью, и что любовь есть творческая деятельность, а не слепая страсть, ведущая к безумным поступкам.

Исходя из такого понимания неврозов и цели гуманистического психоанализа, Фромм переосмысливает некоторые идеи Фрейда и Маркса, стремясь по-своему рассмотреть неплодотворные ориентации человека, лежащие в основе формирования различных типов социальных характеров (рецептивного, эксплуататорского, накопительного, рыночного). Вместо вытесненного бессознательного (Фрейд) и коллективного бессознательного (Юнг) он вводит понятие социального бессознательного, понимая под ним вытесненные сферы, свойственные большинству членов общества.

Обсуждая нравственные проблемы, Фромм проводит различие между авторитарной совестью (голосом овнутреннего внешнего авторитета родителей, государства, являющимся аналогом фрейдовского Сверх-Я) и гуманистической совестью (собственным голосом человека, независимым от внешних санкций и поощрений, выражающим его личный интерес и целостность, требующим стать тем, кем он потенциально является). Фромм противопоставляет

некрофилии (любви к мертвому) биофилию (любовь к жизни и живому). Выделяет различные формы агрессии (доброкачественную, т. е. биологически адаптивную, служащую делу жизни, и злокачественную, исторически приобретенную, связанную с жестокостью и агрессивностью, со страстью мучить и убивать). Показывает необходимость в изменении образа жизни, основанном на готовности человека отказаться от различных форм обладания (имения) ради того, чтобы быть, в первую очередь быть самим собой.

В контексте обсуждаемых Фроммом проблем гуманистический психоанализ представляет собой такую терапию, которая нацелена не столько на приспособление человека к существующей культуре и социальной реальности, сколько на оптимальное развитие его способностей и задатков, реализацию его индивидуальности. Психоаналитик выступает не в роли наставника по приспособлению, а в качестве "целителя души".

Психоанализ, как лечение души, имеет дело с этическими проблемами, которые в своем гуманистическом значении становятся религиозными. Поэтому цель психоаналитического лечения души заключается в оказании помощи человеку в приобретении того, что Фромм называет религиозной установкой. Речь идет о том, чтобы помочь человеку отделить истину от лжи в самом себе, приобрести или восстановить его способность к любви, заключающуюся в умении любить, а не пребывать любимым, научиться жить в мире со своей совестью, стать свободным и ответственным, готовым прислушаться к голосу своей совести и действовать в соответствии с ее требованиями.

Говоря о необходимости обретения человеком религиозной установки, Фромм исходит из того, что проблема религии — это проблема человека, а не Бога. Смысл религиозной установки заключается не в обожествлении мира вещей и людей, которое ведет к идолопоклонству, а в посвящении жизни реализации принципов любви, способствующих установлению контактов человека со своим собственным бессознательным в целях становления самим собой. При этом Фромм включает в понятие бессознательного как самое низменное, содержащее зло, так и самое возвышенное, тяготеющее к добру. Он рассматривает бессознательное не в качестве дракона, которого необходимо обуздать (Фрейд) или Бога, которому следует служить (Юнг), а в плане понимания того, что это необходимая часть

человека, которую следует воспринимать без ужаса и благоговения, изучать без предубеждения и снисхождения с целью обретения им свободы для собственной интеграции, целостности, гармоничности, а также реализации содержащихся в нем потенциальных творческих сил, способностей, дарований.

Многие психоаналитики пересмотрели основополагающую идею Фрейда о природе Эдипова комплекса. Одни из них внесли уточнения в понимание содержания этого комплекса. Другие переосмыслили временные рамки его развития и разрушения. Третьи подвергли сомнению исторические параллели Фрейда, согласно которым лежащее в основе Эдипова комплекса отцеубийство было реальным событием, имевшим место в первобытной орде и свидетельствовавшим об универсальности этого комплекса во всех культурах.

Так, Адлер выдвинул положение, согласно которому единственно значимым обстоятельством в любви невротика является не Эдипов комплекс, а его воля к власти. Самую первую ситуацию семейного треугольника (инцест) следует рассматривать в качестве видимости, вызванной к жизни "мужским протестом". Благодаря мании величия ребенка эта ситуация разрешается в некую асексуальную ситуацию, демонстрирующую его невротические свойства, будь то зависть, упрямство, властолюбие, недостаток социального чувства.

В понимании Юнга, Эдипов комплекс связан не столько с реальными событиями в жизни человека, сколько с символическим его восприятием отношений между людьми. Эдипов комплекс является не чем иным, как символическим описанием того, что может твориться в душе человека.

Райх высказал мысль, согласно которой Эдипов комплекс сохраняет свое значение только в западной культуре с ее ценностями господства и подчинения.

Опираясь на исследование английского антрополога Б. Малиновского, показавшего социологическую, а не биологическую природу сексуального конфликта между ребенком и родителями, Юнг развил идею о том, что основы Эдипова комплекса коренятся в авторитарно-патриархальном строе, характеризующимся экономическим порабощением и сексуальным подавлением. С

изменением социальной организации людей этот комплекс должен исчезнуть.

Хорни выразила сомнение по поводу фрейдовского понимания Эдипова комплекса как биологически детерминированного явления и показала, что страх кастрации у невротика-мужчины соответствует женскому невротическому желанию иметь пенис. Переосмыслив взгляды Фрейда на Эдипов комплекс, комплекс кастрации и зависть к пенису с точки зрения женской психологии, она пришла к выводу, что желание быть мужчиной слабо связано у женщин с первичной завистью к пенису и является скорее вторичным образованием, воплощающим в себе незрелость в развитии женственности и способствующим подавлению кровосмесительных желаний. По убеждению Хорни, стремление женщины быть мужчиной связано с рационализацией бессознательных мотивов, поддерживаемых ее дискриминацией в обществе.

С точки зрения Фромма, основатель психоанализа не верно интерпретировал миф об Эдипе. Фрейд опирался на трагедию Софокла "Царь Эдип", в то время как необходимо принимать во внимание всю трилогию Софокла, включая такие ее части как "Эдип в Колоне" и "Антигона". В понимании Э. Фромма миф об Эдипе можно рассматривать не как символ инцестуозной любви между матерью и сыном, а как символ протеста сына, восставшего против власти отца в патриархальной семье.

Если Фрейд уделял значительное внимание роли Эдипова комплекса в психосексуальном развитии человека, то в дальнейшем многие психоаналитики признали важное значение доэдиповского периода, когда у детей обоих полов преобладает привязанность к матери. М. Кляйн подчеркнула, что доэдиповы факторы и конфликты влияют на психосексуальное развитие и формирование характера человека. Ж. Лакан высказал мысль о доэдиповском треугольнике, в котором складываются соответствующие отношения не между отцом, ребенком и матерью, а между матерью, ребенком и фаллосом как объектом желания матери. Г. Кохут обратил внимание на важность взаимодействия между матерью и младенцем, предопределяющего психосексуальное развитие ребенка.

В противоположность психоаналитикам, сконцентрировавшим свое внимание на доэдиповской фазе развития ребенка, ряд

исследователей обратились к психосоциальным аспектам формирования Я. Так, Э. Эриксон выступил с идеей, согласно которой формирующийся в детстве характер человека способен изменяться по мере прохождения им различных этапов жизни, становление личности не заканчивается в подростковом возрасте, а осуществляется на протяжении всего жизненного цикла. Выделив стадии развития Я (от первого года жизни до зрелого возраста), он показал, что все стадии взаимосвязаны между собой, каждая из них детерминирована определенной проблемой или кризисной ситуацией, человек обладает способностью залечивать психические травмы и задача психоаналитика состоит в оказании ему помощи по разрешению внутриспсихических конфликтов с целью обретения идентичности (адекватности) и целостности.

Для развития современного психоанализа характерны постоянные споры и дискуссии, ведущиеся вокруг идейного наследия Фрейда. Они касаются как выявления отношений между теорией и практикой психоанализа, так и определения роли психоаналитика в диагностической, терапевтической и образовательной деятельности. В процессе многочисленных споров и дискуссий психоаналитики так или иначе выходят на уровень философских размышлений о месте и значении психоанализа в современной культуре. Более того, психоаналитические идеи и концепции в прямой или опосредованной форме стали оказывать все большее влияние на различные направления философской мысли XX столетия, включая феноменологию, экзистенциализм, философскую антропологию, герменевтику, структурализм, персонализм, аналитическую философию.

На основе объединения и модификации идей классического психоанализа и ведущих философских школ появились такие направления, как экзистенциальный психоанализ (Л. Бинсвангер, М. Босс, Ж.-П. Сартр), психоаналитическая герменевтика (П. Рикёр, Ю. Хабермас, А. Лоренцер), структурный психоанализ (Ж. Лакан) и др.

Экзистенциальный психоанализ Сартра нацелен на выявление в объективной форме субъективного выбора, посредством которого человек делает из себя личность. Он включает в себя не только осмысление сновидений, мифов и неврозов, что имело место в классическом психоанализе, но и исследований мыслей человека,

находящегося в бодрственном состоянии, его сознательной деятельности и соответствующих способов бытия в мире. Основным принцип экзистенциального психоанализа состоит в рассмотрении человека как некоей тотальности, имеющей определенный смысл, а его задачей является реконструирование жизни индивида с учетом изначального проекта и свободного выбора, реально значимых не столько на психическом уровне, сколько на уровне онтологических структур.

Психоаналитическая герменевтика Рикёра основывается на представлении, согласно которому психоанализ проявляет свои подлинные тенденции тогда, когда выходит за рамки терапевтического отношения между аналитиком и пациентом, принимает участие в современном культурном движении в качестве интерпретации и функционирует как герменевтика культуры. Для Хабермаса психоанализ это глубинная герменевтика, которая может внести свою лепту в понимание интерпретационных процессов, связанных с коммуникационной деятельностью человека. В психоаналитической герменевтике Лоренцера проводится различие между символами и стереотипами, акцентируется внимание на лингвистической коммуникации и подчеркивается, что стереотипное поведение разворачивается вне коммуникационного уровня, в то время как символическое представление функционирует в рамках данных процессов.

Структурный психоанализ Лакана включает установку на исследование субъекта желания, рассматриваемого через призму трех уровней человеческой психики (реального, воображаемого, символического) и структурных составляющих речи, языка. Понимая под психоанализом способ вербализации бессознательного, Лакан исходит из того, что бессознательное структурировано как язык, который в своей прерывности и расчлененности создает предпосылку для познания психического. Поэтому задача структурного психоанализа состоит в раскрытии желаний субъекта в контексте языка, в структуре означающего и означаемого, в речи другого, через желание которого представлен мир человека.

Жак Лакан (1901–1981) — французский теоретик психоанализа. Диссертация Лакана, посвященная феноменологическому анализу параноидальной идентификации (1932), вызвала интерес не только в

профессиональной среде, но и в художественной критике, в том числе у сюрреалистов. С некоторыми из них (М. Леири, П. Элюаром, С. Дали) у Лакана устанавливаются тесные личные отношения, отличительной чертой которых было взаимовлияние. С 1932 г. по 1938 г. Лакан проходит психоанализ у своего будущего теоретического оппонента, основателя "Я-психологии" Р. Левенштейна. Вместе со многими другими французскими интеллектуалами (Клоссовски, Батаем, Мерло-Понти, Р. Ароном, Э. Вайлем) Лакан слушает лекции А. Кожева о Гегеле. В 1936 г. Лакан участвует в XIV Всемирном психоаналитическом конгрессе в Мариенбаде, где выдвигает гипотезу о существовании особой психической фазы, имеющей принципиальное значение для становления "Я".

В силу своего двойственного положения, связанного с попытками синтеза объясняющих и понимающих методов анализа индивидуально-личностных и социокультурных феноменов, психоанализ привлекает к себе внимание многих современных философов. Психоаналитические идеи и концепции оказываются центром притяжения для тех, кто по-своему пытаются переосмыслить взаимосвязи между личностью и обществом, человеком и культурой.

Психоанализ оказал и до сих пор оказывает существенное влияние на понимание природы внутриспсихических конфликтов и возможностей их разрешения в рамках современной цивилизации, на интерпретацию бытия человека в мире и нравственного отношения индивида к культуре. Это означает, что овладение философскими знаниями с необходимостью предполагает изучение философии психоаналитической теории и освоение психоаналитического опыта, связанного с самопознанием.

Для дополнительного чтения

Адлер А. Наука жить. Киев, 1997.

Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. М., 1997.

Лейбин В.М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. М., 1990.

Психоанализ и культура: Избр. труды Карен Хорни и Эриха Фромма. М., 1995.

Райх В. Функция оргазма. СПб.; М., 1997.

Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996.

Томэ Х., Кэхеле Х. Современный психоанализ. Т.1.Теория. М., 1996.

Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992.

Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1995.

Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.

Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. М., 1994.

Глава 8. Философия кризиса

Введение

Кризисное сознание, кризисное мироощущение сопровождают человечество на всех этапах его исторического развития, нередко облекаясь в апокалипсическую форму.

На протяжении всей мировой истории, особенно в периоды войн, социальных катастроф, эпидемий, представления о конце света, гибели цивилизации существовали в мифологических представлениях, пророчествах религиозных деятелей, учениях философов. В своей основе эти представления восходят к эсхатологическим мифам, т. е. мифам о предстоящем конце света, которые были неотъемлемой частью многих культур.

Эсхатологические мифы представляли собой своеобразную попытку осмыслить будущее мироздания, его развитие. Они влияли не только на религиозную, но и на философскую мысль на протяжении многих веков, вплоть до философских, социологических и культурологических концепций О. Шпенглера, Л. Мэмфорда, А. Тойнби и многих других ученых.

Наиболее остро обострение кризисного мировосприятия проявляется в периоды резких социальных трансформаций. Современные исследователи пытаются провести параллели между нынешним кризисным мировосприятием и его истоками в древности: "Историки и археологи обнаружили немало свидетельств тяжелых и длительных кризисов, через которые пришлось пройти многим древним обществам. Известно, например, что один из них, связанный с наступлением эпохи железа и вызванными им экологическими изменениями, пришелся на окончание третьего и начало второго тысячелетия до нашей эры и оставил свой след в истории многих народов Евразии. Правда, мы далеко не всегда можем достоверно судить ни о причинах кризисов, ни о том, как они протекали. Зато нам хорошо известно, по крайней мере, одно из их последствий: в ходе длительных и глубоких потрясений всякий раз менялась картина мира.

Разрушение одних обществ и становление других, переселения народов и разрыв старых, привычных связей между людьми — все это приводило и к утрате веры в прежние мифы, в течение веков и тысячелетий определявших смысл жизни и помогавших переносить ее тяготы. Человек оказывался лишен всякой духовной защиты перед лицом чуждого и нередко враждебного мироздания. Распадалась связь времен. Мысль о бессмысленности бытия, приходившая в результате утраты традиций, запечатлена и в египетской поэзии, и в древнейших памятниках вавилонской словесности — "Эпосе о Гильгамеше" и "Беседе господина и раба", и в размышлениях о "суете сует", которым предавался библейский Экклезиаст"[\[241\]](#).

XX в., вероятно, войдет в историю как один из самых драматических и кризисных за все время существования человечества: две мировые войны; установление тоталитарных режимов; кризис идей прогресса, рациональности и гуманизма, отличавших на протяжении столетий европейскую культуру и цивилизацию; грандиозные экономические катаклизмы; стремительное развитие технологий, невиданный рост промышленного производства и в то же время превращение техники из орудия человеческого разума в источник ядерной угрозы, глобального экологического кризиса, причину нарушения экологического баланса, истощения (подчас невозобновимого) природных ресурсов — эти и подобные им явления порождали и продолжают порождать кризисное мироощущение.

Это мироощущение характерно для сознания простых людей, оно находит многообразное выражение в искусстве, литературе, работах ученых и философов. Можно говорить о том, что в нынешнем столетии складывается философия кризиса, представляя особое направление исследований. Стоит отметить, что еще 10–15 лет назад в отечественной философии эта тематика обозначалась как кризис "буржуазной", "западной" цивилизации и культуры. Явно или неявно предполагалось, что этот кризис обошел стороной нашу собственную жизнь, что он порожден прежде всего природой западного капиталистического общества. Между тем "переоткрытие" в последнее десятилетие богатства русской философской мысли, а также переосмысление отечественной истории советского периода ставят под сомнение это наивное представление. Острое кризисное мировосприятие, ожидание грядущих катастроф были характерны для

русской философской традиции, в том числе и для русской дореволюционной философской и социальной мысли. Установление же в СССР в 1930 — 1940-е годы жесткого тоталитарного режима трактовалось многими мыслителями самых различных направлений как наглядный кризис радикальных социалистических и коммунистических идей или даже как своеобразный апокалипсис вековой российской истории.

Тема кризиса может рассматриваться как одна из общезначимых и сквозных в философии XX в. Ей посвящено немало книг и статей. Есть все основания утверждать, что на фоне весьма обширной и разноплановой проблематики в философских исканиях XX в. работы, посвященные социокультурному, антропологическому кризису, составляют определенный пласт философских исследований. Трудно найти такого мыслителя современности, который бы не обращался к исследованию социокультурной ситуации, сложившейся на рубеже веков в странах Западной Европы и оказавшей огромное воздействие на последующие исторические события. На протяжении нашего столетия к теме кризиса культуры обращались многие представители западноевропейской философии — Э. Гуссерль, Г. Зиммель, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, А. Камю и др. Особое место анализ кризисного мироощущения занимает в творчестве представителей русской религиозной философии: Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Бердяева, Г. Федотова и др.

Обращение в философской литературе XX в. к анализу причин, природы и последствий социокультурного кризиса, его влияния на эволюцию кризисного мировосприятия, кризисного сознания сыграло существенную роль в развитии философии, социологии, культурологии, а также на формировании одного из магистральных направлений в современных исследованиях — глобалистики.

Кризис, кризисное сознание — центральные понятия философии кризиса. При этом существуют различные подходы к определению этих понятий: "Еще в Древней Греции под кризисом понималось завершение или перелом в ходе некоторого процесса, имеющего характер борьбы.

В самом своем общем виде кризис есть нарушение прежнего равновесия и в то же время переход к новому равновесию.

В социальных науках принято различать стабильное и кризисное состояние общества. Первое означает устойчиво воспроизводящийся порядок. Второе служит способом движения социальной системы от прежнего состояния, через дезинтеграцию и конфликт, к новому состоянию. В ходе своей эволюции любое общество неоднократно проходит динамический цикл "стабильность-кризисная стабильность".

Кризисы бывают частичные и общие. Среди общих кризисов наиболее универсальный характер имеет социокультурный кризис, охватывающий как совокупность социальных отношений, так и культуру, равно как и их взаимодействие.

Социокультурный кризис свидетельствует об исчерпании возможностей саморазвития общества в данном его качестве.

Общество, переживающее патологический социокультурный кризис может быть квалифицировано как кризисный социум. Это состояние общества характеризуется уникальным сочетанием параметров социального и культурного развития, затрагивающим такие сферы социальной жизни, как политическую, экономическую, производственную, собственно социальную (дезинтеграция социальных групп, институтов, утрата идентификации личности с прежними структурами, ценностями, нормами), и культурной жизни — духовно-нравственную, трудовую, этническую, экологическую и др." [\[242\]](#).

Первая мировая война и кризис культуры

Особый интерес представляют философское рассмотрение и анализ такого социального феномена, как социокультурный кризис рубежа XIX–XX вв. Кризис западноевропейской культуры и социальные последствия, вызванные этим кризисом, оказали огромное влияние на духовную атмосферу современного общества, во многом определив эволюцию кризисного сознания.

XX столетие началось под знаком нигилизма, отрицания святынь. "Бог умер!" — такой диагноз грядущему веку поставил еще Ф. Ницше: конец нового времени, кризис гуманизма, крушение идеалов

творчества, рационалистической парадигмы — вот симптомы одного из крупнейших социальных кризисов XX в. кризиса культуры.

Знаменитая работа О. Шпенглера "Закат Европы" сыграла роль своеобразной детерминанты, определившей духовную атмосферу начала века в Европе. Шпенглер обращается к теме "конца культуры", кризиса духовности, гибельной роли цивилизации. В основании концепции Шпенглера лежала идея о цикличной смене замкнутых, независимых культур, каждая из которых "расцветает" изолированно от других и "умирает", осуществив все свои возможности. Одной из таких умирающих культур Шпенглер объявил ту, к которой сам принадлежал западноевропейскую культуру. Согласно Шпенглеру, гибель культуры означает, что приостанавливается дальнейшее духовное развитие в рамках той или иной культуры, и остается лишь мертвая "цивилизация". Цивилизация является неизбежной судьбой и роком культуры. Культура опирается на религиозные и национальные корни, цивилизация по своей природе безрелигиозна и интернациональна. В центре культуры стоят философия и искусство, в центре цивилизации — техника, инженерное искусство, массовые зрелища, спорт. Закат Европы для Шпенглера — это и есть превращение старой европейской культуры с ее высоким искусством, философией и религиозностью в современную индустриальную цивилизацию.

Освальд Шпенглер (1880–1936) — немецкий историк и философ, один из теоретиков культуры в XX в., представитель "философии жизни". В "морфологии культуры" Шпенглера прослеживается влияние некоторых идей А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона. В своем наиболее значительном произведении — первом томе "Заката Европы" Шпенглер выдвинул концепцию культуры, непосредственно или косвенно оказавшую очень большое влияние на историко-культурологическую мысль XX столетия. Опираясь на обширный материал, накопленный к тому времени археологией, этнографией и другими науками, Шпенглер стремился раздвинуть горизонты традиционной исторической науки, определить место, прежде всего, западноевропейской культуры в истории человечества. Движение истории, ее логика рассматривались Шпенглером как развитие и закономерные превращения (юность, расцвет, зрелость, упадок) предельно обобщенных культурно-исторических форм. Культура, по

Шпенглеру, — это отличающее эпоху и, более того, создающее ее как целостность, определенное внутреннее единство форм мышления и творчества, некая единая стилистика, запечатленная в экономической, политической, духовной, религиозной, практической, художественной жизни. Одна из важнейших проблем культурологии XX в. отношения культуры и цивилизации — в философии Шпенглера принимает характер непримиримой антиномии. Шпенглер выделяет в развитии культурно-исторического индивидуума следующие фазы: мифосимволическую раннюю культуру, метафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, окостеневшую культуру, переходящую в цивилизацию. Весь цикл, согласно мыслителю, длится около тысячелетия^[243].

Значительное влияние на духовную атмосферу Европы оказала первая мировая война. Крушение надежд, смысложизненных установок, изменение ценностных критериев, нравственная переориентация, потеря стабильности и надежности существования — таковы символы кризисного мировосприятия первой четверти XX в. Война 1914–1918 гг. — и следствие социокультурного кризиса, и предвестие грядущей глобальной мировой катастрофы. Событие, предсказанное Шпенглером, первый звонок грядущих перемен и катаклизмов XX столетия.

Вслед за Шпенглером к теме социокультурного кризиса обращались многие западные мыслители — Г. Зиммель, Э. Гуссерль, А. Вебер, Т. Лессинг, П. Сорокин и многие другие. Новое время с его идеалами классической рациональности, просвещения, прогресса науки рассматривалось как уходящее в прошлое. Вместе с тем именно в свете этих идеалов формировалась современная цивилизация. Ее создавали люди особого склада — личности, творцы, герои. Создание цивилизации связано с приложением огромных физических, творческих, интеллектуальных усилий в науке, технике, практических делах, искусстве. Но в тоже время в XX в. человек начинает воспринимать цивилизацию так же естественно, как он воспринимает природу, одновременно изменяя и это восприятие. Человек перестает быть творцом, становясь "пользователем".

Конец нового времени, духовное перерождение и опустошение человека, утрата творческих сил и возможностей находятся в центре

внимания мыслителей, обратившихся к теме социокультурного кризиса.

Одну из первых фиксаций кризисного состояния культуры можно найти у Г. Зиммеля — немецкого философа и социолога. Концепцию кризиса европейской культуры Зиммель выстраивает, исходя из следующего понимания ритма культурного развития: жизнь постоянно порождает новые культурные формы, которые окостеневают, становясь тормозом дальнейшего развития жизни, а потому они заменяются новыми формами, обреченными пережить ту же судьбу. В этом движении воплощен ряд конфликтов: содержания и формы, "души" и "духа", "субъективной" и "объективной" культур. В осознании неизбежности этих конфликтов и состоит "трагедия культуры" ("Философия денег", 1900). В современной ситуации конфликт культуры обретает, по Зиммелю, уникальное содержание: своеобразной чертой культуры становится то, что жизнь, стремясь воплотить себя в культурных явлениях и формах, обнаруживает вследствие их несовершенства основной мотив — борьбу против всякой формы вообще, т. е. борьбу против культуры как таковой. В результате этого крушение современной культуры может оказаться несопоставимым по своим масштабам со всем происходящим в предшествующие периоды истории. ("Конфликт современной культуры", 1918).

Оригинальная концепция кризиса европейской культуры, пронизанная духом глубокого пессимизма, была предложена немецким философом и культурологом Т. Лессингом.

Теодор Лессинг (1872–1933) родился в семье врача, получил прекрасное образование, имел две докторские степени: по медицине и философии. Идейные истоки философии Лессинга лежат в философии Шопенгауэра и Ницше, традиции которых Лессинг не видел в современной ему культурной ситуации достаточно убедительных альтернатив. События первой мировой войны оказали серьезное влияние на Лессинга как культуролога. Утрата иллюзий и разочарование нашли выражение в таких его работах, как "Философия как действие" (1914), "История как осмысление бессмыслицы" (1919), "Европа и Азия" (1919), "Проклятая культура" (1921)^[244].

Согласно Лессингу, западное буржуазное общество подводит природное, жизненное начало к полному истощению. Культура

истощает природу, превращает ее в мертвый механизм. Причем процесс этот, по мнению Лессинга, становится необратимым. В этом случае пессимизм — единственно возможное продуманное отношение к создавшейся жизненной ситуации.

В современном обществе Лессинг прежде всего находит преобладание искусственных и рационализированных связей и институтов над теми "общностями", которые сложились как естественные формы совместного проживания людей. Как трагический процесс Лессинг оценивает вторжение в эти органические общности упорядочивающего и рационализирующего духа, под влиянием которого происходит атомизация общества и возникают организации, в которых одни индивиды могут легко заменяться другими. ("Философия как действие", 1914, "История как осмысление бессмыслицы", 1919, "Проклятая культура", 1921).

Свои многолетние размышления о судьбе Европы после первой мировой войны излагает немецкий философ, социолог и теоретик культуры А. Вебер в сборнике статей "Германия и кризис европейской культуры".

Альфред Вебер (1868–1958). Степень доктора философии получил в 1897 г., преподавал в Берлинском, Пражском и Гейдельбергском университетах. После прихода к власти национал-социалистов отошел от преподавательской деятельности и целиком посвятил себя науке. В этот период он создал свои важнейшие труды в области социологии культуры. В 1924 г. в Берлине был опубликован сборник статей "Германия и кризис европейской культуры", в котором, по словам самого автора, он подвел итоги своих многолетних размышлений о судьбе Европы после первой мировой войны. Вебер видел возможность преодоления кризиса европейской экономики и культуры. "Я верю в возрождение прежней динамики духовного развития. Европа опять восстанет из войн" — писал он во введении к сборнику^[245].

По мнению Вебера, уже задолго до начала первой мировой войны ясно обнаружились глубинные проблемы, порожденные XIX столетием. Наряду с высоким совершенством его технических и интеллектуальных достижений, интенсивным становлением новых возможностей и форм деятельности, выявилась напряженность жизненного пространства, на котором все это происходило: "Столкнув

выросшие до гигантских размеров экономические силы в борьбе за передел мира и рынков сбыта, побудив государство стать вспомогательным средством проведения такой политики, выдвинув на передний план в государстве и межгосударственных отношениях материальные интересы, эта эпоха привела к таким последствиям, которые сегодня внешне господствуя над миром, определяют также внешнюю и внутреннюю судьбу прежних европейских силовых центров"^[246].

Тревожное время послужило поводом для написания вышедшей в 1935 г. книги нидерландского историка Й. Хейзинги "В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи". Хейзинга отмечает, что происходит прогрессирующее разложение культуры, что мир живет в ожидании катастрофы. Чтобы поставить собственный диагноз духовным недугам эпохи, Хейзинга пытается последовательно зафиксировать те деструктивные процессы, которые охватили различные уровни и сферы европейской культуры. В науке и философии его прежде всего тревожит резкое снижение рационально-критических установок и прогрессирующая утрата способности к различению истины и лжи. Яркими симптомами являются распространение и успех у публики псевдонауки, псевдофилософии, даже суеверий. В области культуры Хейзинга отмечает внедрение таких деструктивных представлений, как примат практики и воли над разумом, культ жизни в ее непосредственно витальных формах, превознесение идеалов героизма и борьбы над трезвым расчетом и толерантностью. Культуре угрожает комплекс опасностей — происходит варваризация культуры. Опираясь на свое знание мировой истории, Хейзинга считает, что развитая культура может существовать лишь на базе принципов индивидуальной инициативы и ответственности, частной собственности и свободы мышления и действия.

Своеобразную трактовку кризиса можно найти в работах Э. Гуссерля. Гуссерль предлагает концепцию упадка европейского идеала, кризиса рациональности, кризиса европейской науки. В его статье "Философия как строгая наука" (1910) представлена социокультурная характеристика эпохи. По мнению Гуссерля, в Европе разрушаются духовные идеалы — ее основа и подлинная сущность. В 1935 г., выступая с докладом "Кризис европейского

человечества и философия", Гуссерль описывает признаки распада европейской культуры, распространение нигилизма и скепсиса, утрату веры в традиционные культурные институты. Согласно Гуссерлю, весь "европейский мир" с его науками, изящными искусствами, ремеслами и социальными институтами был "рожден из идеалов разума, т. е. духа философии". Отсюда следует, что причины кризиса нужно искать в искажении природы философии, ибо от ее нормального функционирования зависит "подлинно здоровый дух Европы".

Глубокий интерес к динамике общества и кризисным ситуациям в культуре характерен для творчества П. Сорокина. В своем четырех томном сочинении "Социальная и культурная динамика" (1937–1941) Сорокин отмечает характерные особенности современной ситуации в обществе. Он полагает, что кризис современной культуры не случайная, а неизбежная, внутренне необходимая черта мирового исторического процесса, подчиненная определенным законам. Кризисное состояние современного общества обусловлено системной трансформацией западной культуры: с ее переходом от старой социокультурной суперсистемы к новой, с присущим ей типом мировоззрения. Диагноз Сорокина современной ему социальной ситуации заключается в том, что разрушается доминирующая "чувственная система европейской культуры". По мере ее разрушения разрушаются и все институциональные компоненты жизни. Поэтому кризис носит тотальный, интегральный характер. Но при всей его глобальности, в нарастающей анархии и хаосе гибнущей суперсистемы возникают новые ростки будущих культуры и общества. Характерная черта кризиса, по Сорокину, заключается в балансе ослабевающего старого и еще слабого нового.

Тема кризиса человека в западноевропейской философии

К концу 1920-х годов кризис европейской культуры и жизни перешел в свою следующую стадию, которую можно обозначить как кризис человеческого существования, или антропологический кризис. Его непосредственной причиной можно, видимо, считать великую экономическую депрессию рубежа 1920 — 1930-х годов. Наложившись на предшествующие социальные катаклизмы, депрессия

привела к тому, что ситуация кризиса стала осознаваться и переживаться миллионами людей. Социальная дезориентация стала массовым явлением.

Общий смысл этой ситуации в экзистенциально-антропологической перспективе попытался прояснить один из крупнейших немецких философов XX в. К. Ясперс в своей книге "Духовная ситуация времени" (1931).

Ясперс отмечает, что технические и экономические противоречия приобретают планетарный характер. Объединение людей в едином замкнутом пространстве, коим все более представляется земной шар, ведет к их нивелированию. Людей связывает между собой поверхностное и ничтожное, безразличное к их подлинному бытию. В результате нарастает необратимая утрата субстанциональности, остановить которую невозможно. Утрачивается всякое доверие к духовным авторитетам. С XIX в. эта форма духовных связей людей уничтожалась огнем критики, результатом чего явился, с одной стороны, свойственный современному человеку цинизм (люди пожимают плечами, видя подлость, которая происходит в больших и малых масштабах), с другой стороны — утрата гуманности, круговорот бессодержательных идеалов. Положительные жизненные силы людей рассеиваются и распадаются.

Философское эссе испанского мыслителя Х. Ортеги-и-Гассета "Восстание масс" (1930) занимает особое место среди работ, посвященных европейскому кризису.

Глубинную суть кризиса Ортега видел в выдвижении на историческую арену нового феномена — "человека массы". Подобно Ясперсу, Ортега отмечал, что нивелирование охватывает все: судьбы, культура различных социальных классов, даже половые различия. Наступает господство "среднего человека", господство "человека массы". Восстание масс может быть катастрофой в судьбе человечества: достаточно 30 лет господства "человека массы", чтобы вернуть человечество к эпохе варварства, считал Ортега. Какова же психологическая структура "человека массы"? Согласно Ортеге, человек массы считает, что цивилизация, которую он видит и использует со дня рождения, также первозданна и самородна, как и природа. Основные культурные ценности для него не существуют, он с ними не соглашается, он не намерен их защищать. Для человека массы

характерно прежде всего вульгарное самодовольство. Он считает, что жизнь должна быть легкой и обильной, без трагических ограничений. Он доволен собой, всегда и везде утверждает свое моральное и интеллектуальное достоинство. Эта удовлетворенность собой замыкает его от всего внешнего. Ему неведомы смущение и сомнение, он может не считаться с остальными людьми. Внутреннее чувство господства побуждает "человека массы" постоянно осуществлять это господство, действовать так, как если бы в мире существовал только он и ему подобные.

Очень опасным явлением, связанным с "восстанием масс", Ортега считал появление атмосферы насилия, культа силы в обществе. С критикой культа насилия Ортега обращается к анализу тоталитарных режимов XX в. Деструктивные процессы массовизации общества испанский философ кроме того связывает с ростом технического развития, с тем, что тело материальной цивилизации подминает свои же глубинные духовные и культурные истоки. Растет специализация людей, каждый занимается какой-то узкой производственной операцией. Это в значительной мере упрощает характер труда. Человек теряет цельность своего характера и личности, в результате плодятся множество обезличенных людей. Эти нивелированные, "средние люди" проникают во все сферы жизни и стремятся господствовать в них. Нивелирование углубляется и ускоряется по мере того, как нарастают кризисные явления в обществе. В результате общество оказывается в ситуации, когда чуть ли не единственным средством удержания все возрастающего числа массовых людей становится всепроникающее и регулярное государственное насилие. Распространение "человека массы", таким образом, может индуцировать тоталитарные структуры власти.

В целом Ортега, анализируя ситуацию своего времени, приходит к достаточно пессимистическим выводам. Судьба Европы и мира вообще представляется ему мрачной: господство "человека массы", бюрократии, тоталитарного режима, уничтожение культуры, превращение людей в моральных идиотов и технических роботов. Ортега предчувствует грандиозную драму, которая должна, по его мнению, разыграться в ближайшие годы.

Драма, действительно, последовала, но пошла она далеко не по тому сценарию, который предрекал испанский философ. Немецкий

социолог К. Манхейм ощущал свое время как эпоху радикальной социальной перестройки.

Карл Манхейм (1893–1947) — немецкий философ и социолог, один из основателей социологии знания (познания), известен своими работами по теории идеологии и динамике культуры. Манхейм учился в университетах Будапешта, Фрейбурга, Гейдельберга, Парижа. Его взгляды формировались под влиянием идей Г. Риккерта, Э. Гуссерля, М. Вебера, М. Шелера — в традиции неокантианства, неогегельянства, феноменологии. В последние годы жизни ученый интенсивно занимался проблемами воспитания и образования, изменениями, происходившими в культуре и общественной жизни XX в. Основные работы Манхейма: "Идеология и утопия", "Человек и общество в эпоху преобразования", "Диагноз нашего времени" и др.

Как и ряд других мыслителей межвоенного времени, суть этой перестройки он видел в переходе от традиционной социальной структуры с ее устойчивой иерархией и господством просвещенной элиты к обществу, в котором массы начинают претендовать на власть. На этом фоне чрезвычайно обостряется проблема человека. Деструктивный ход событий, по Манхейму, заключается в том, что те социальные слои, в которых и раньше можно было предполагать латентное господство иррациональных импульсов, теперь декларируют их открыто, а группы, которые могли бы противодействовать иррационализму, оказались беспомощными и как бы внезапно потеряли веру в формирующую общество власть разума. Манхейм говорит о "социальной диспропорциональности" в распределении рациональных и моральных способностей в человеческом обществе и связывает с ней необходимость регулирования перехода к демократии масс. Согласно Манхейму, опасность анархии и распада поджидает демократическое массовое общество, предоставленное самому себе. Еще большая опасность угрожает, если в этом массовом обществе формы диктатуры вытеснят незрелые либерально-демократические структуры.

Кризис культуры в либеральном демократическом обществе наступает потому, что фундаментальные процессы, развитию которых раньше способствовали создающие культуры элиты, перешли вследствие массовизации общественной жизни в свою прямую противоположность. Манхейм считает, что история либерального

массового общества достигла точки, когда расчет на естественный ход событий ведет к гибели. Чтобы избежать рокового хода событий, необходимо регулировать, даже планировать возможные социокультурные изменения.

Значительную роль в духовном возрождении и обновлении европейской культуры сыграли работы немецкого философа Р. Гвардини.

Романо Гвардини (1885–1968) — немецкий философ и теолог итальянского происхождения. В 1910 г. — священнослужитель, в 1921 г. — приват-доцент в Бонне, в 1923 г. — профессор философии религии и католического мировоззрения в Берлине. В 1939 г. Гвардини был отстранен нацистами от преподавания. В 1946 г. он — профессор в Тюбингене, в 1949 г. — в Мюнхене. Гвардини испытал влияние взглядов Дильтея, Зиммеля, Гуссерля, Шеллера и Фрейда. Он стремился создать новую антропологию. Тематике человека в современном кризисном мире посвящены его книги "Мир и лицо" (1939), "Свобода, милость, судьба" (1948), "Власть" (1951), "Забота о человеке" (1962) и наиболее известная "Конец Нового времени" (1953).

По мнению Гвардини, существовали фундаментальные скрепы, на которых держалась культура нового времени. К ним он относил понимание природы как самодостаточной и живущей по вечным законам, а также представление об автономном субъекте личности и культуры, творящем по своим собственным законам и нормам, присущим ему вследствие его рациональной сущности. Согласно Гвардини, эти идеи начинают распадаться. Явственной стала перемена в отношении человека к природе. Природа перестала восприниматься как нечто гармонически всеобъемлющее, упорядоченное, открытое человеческому познанию. Сходная диалектика идей реализуется и в отношении к личности и субъекту. Суть этих понятий, как они трактовались в новое время, заключалась в идее индивидуума, который вырвался из средневековых пут и стал сам себе хозяином, автономным центром своего мира. По убеждению Гвардини, современная индустриальная цивилизация и порождаемая ею огромная техническая сфера несовместимы с идеей саморазвивающейся творческой личности или автономного субъекта. Они порождают особый тип человека, отличающегося от прежде существовавших. Это тип человека, который Ортега назвал "человеком

массы". Человек, принадлежащий этому типу, является прямой противоположностью "классической личности".

Гвардини трезво оценивал складывавшуюся ситуацию. Вполне реалистично он считал, что тот идеал, к которому стремилась европейская культура начиная с Возрождения, а именно идеал саморазвивающейся творческой личности, в современных условиях оказывается утопией, несовместимой с направлением, в котором реально движется общество. Гвардини стремился найти трезвое понимание новых возможностей современного человеческого типа и сохранить надежду на реализацию этих возможностей в будущем. Гвардини не закрывал глаза на трудности и проблемы, которые ставила перед человеком современная цивилизация. Он фиксировал их под общим именем "утраты гуманности", понимая под этим утрату той формы жизни, при которой деятельность человека, так же, как и продукты ее, были соразмерны его душевно-телесной организации. В современном ему мире утрачивается непосредственное отношение человека как к природе, так и к другим людям. Распространение опосредованных, абстрактных, функциональных связей и отношений порождает новый дефицит — дефицит переживания, непосредственного восприятия, непосредственно личностных связей. Но человек, по Гвардини, является весьма пластичным существом; он может выработать "способность опосредованного чувствования, с помощью которой станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить".

От кризиса культуры и технологической цивилизации к мировому глобальному кризису

В XX в. кризисное сознание, кризисное мироощущение проходит ряд этапов в своем развитии, остро реагируя на многообразные проявления социальных, экономических, политических и других кризисов, характерных для истории нашего столетия.

В начале века бытовало представление о вечности и универсальности идеалов рациональности, человеческих ценностей, понимания смысла жизни, значимости развитой богатой культуры. В период и после первой мировой войны лавинообразно нарастало

ощущение опустошения, потери идеалов, стабильности, цельности существования. Несколько иное содержание кризисное мировосприятие на Западе начало обретать с 1930-х годов. Одним из путей преодоления экономической депрессии и социально-культурного хаоса в ряде стран мира явилось установление разных форм тоталитаризма. Так называемые вожди увлекали народы этих стран перспективами форсированной модернизации и достижения могущества нации. Они насаждали в обществе милитаристский дух, разрушали демократические политические и гражданские институты. Восстание масс было остановлено тотальной идеологизацией миллионов дезориентированных "винтиков" того или иного режима. Это время можно назвать антропологическим кризисом или даже антропологической катастрофой, поскольку на поверхность цивилизации выплеснулись националистические, фашистские и иные чуждолюдские идеологии и практики. Мир опять оказался ввергнутым в войны, масштабы уничтожений в которых возросли в соответствии с дегуманизацией масс и ростом технических средств уничтожения.

Сложнее охарактеризовать кризисное мироощущение послевоенного времени. Восстановление стабильности, решительное осуждение "тоталитарного соблазна", развитие техники и промышленный рост вселили надежды на безграничное развитие цивилизации. Но вместе с тем успехи науки и техники постепенно обернулись отрицательной стороной. Год от года угроза ядерной войны, радиоактивного заражения становилась все реальнее. Человечество сталкивается со сложными экологическими, демографическими и ресурсными проблемами.

И, если в начале XX в. в центре внимания западноевропейской мысли находился кризис культуры, рациональности, нравственных ценностей, поведенческой мотивации, то постепенно (пережив фашизм и военные режимы в Италии, Испании, Германии, разочарование в перспективах и безграничности технического прогресса) кризисное ощущение перестает быть феноменом культурной жизни элиты европейского континента и перерастает в предощущение реальной и вполне возможной гибели человечества. В западной жизни такое реальное ощущение кризиса и грядущего Апокалипсиса переживало подъем в 50-60-е годы в связи с

нарастанием негативных последствий технического развития и соответствующим разочарованием в неограниченных возможностях техники. 50 60-е годы — это начало социальных движений против технической экспансии, за спасение и выживание человечества, создание Римского клуба и подобных ему организаций.

В целом можно констатировать эволюцию кризисной проблематики в западноевропейской философии от культурологических проблем к формированию "глобальной проблематики": экологических, демографических, ресурсных, космических, медикобиологических и тому подобных проблем. Они постепенно выдвигаются на первый план, заслоняя собой культурологическую проблематику: утрату смысложизненных ориентиров, дилемму культуры и цивилизации, проблему духовного кризиса и пр.

И все же главной особенностью этого периода становится появление трезвых, реалистических, а не мифологически-эсхатологических подходов к пониманию и исследованию кризисных глобальных проблем. Человечество, наконец-то задумавшись о перспективах и возможностях выживания, начало разрабатывать достаточно адекватные способы локализации и преодоления социальных, политических, экономических, технологических кризисов, которые, наверное, в будущем будут рассматриваться как визитная карточка XX столетия, отражение противоречивости его характера и особенностей истории конца второго тысячелетия.

Пути преодоления кризиса

Феномен кризиса в XX в. представляет собой гораздо более широкое явление, нежели только кризис культуры, рациональности и пр. Последствия кризиса рубежа веков в Западной Европе затронули очень широкое социальное поле: социально-культурный кризис при всех его модификациях и особенностях в разных частях света был не локальным явлением, а носил системный характер. В определенном смысле это феномен глобального значения: причины кризиса, и особенно его последствия, оказались общезначимыми (как в европейском, евроазиатском, так и в мировом масштабе). Первая

мировая война, русская и европейские революции при их судьбоносности суть только историческая преамбула последовавшей за ними радикальной перестройки человеческого существования в XX в. Социокультурный кризис рубежа веков, воспринимавшийся как кризис культуры и человека нового времени, эпохи Ренессанса в истории человечества, перерос в кризис экономической, политической и прочих систем современного человечества.

"Философия кризиса" обращается к проблеме преодоления кризисных ситуаций в обществе, поиска путей выхода из кризиса. Западные мыслители, осознавая весь трагизм ситуации в послевоенной Европе, возможные последствия происходящих событий, предпринимают попытки предложить различные варианты выхода из кризисной ситуации, альтернативы социального развития, проекты социального спасения.

При всем многообразии подходов к решению этой проблемы возможность спасения прежде всего связывается с духовными возможностями человечества, с традициями рациональности, гуманизма, всего того, что было накоплено человечеством в эпоху нового времени и что, как это ни парадоксально, переживает на рубеже веков трагедию разрушения и уничтожения.

Так, Э. Гуссерль предполагал, что "кризис европейского бытия может закончиться только либо закатом Европы, если она отвернется от присущего ей рационального осмысления жизни и впадет в варварскую ненависть к духу, либо возрождением Европы благодаря духу философии, благодаря героизму разума, окончательно преодолевающему натурализм"^[247].

Тема будущего занимает значительное место в работах А. Вебера. "Самое решающее, — писал Вебер, — сделать духовное начало, то, что превыше всего, столь сильным, чтобы оно вновь направляло ход развития". Даже в условиях по-новому организованной Европы необходимо использовать ее веками накопленный духовный потенциал, установить приоритет духовного начала над внешними силами (пусть даже способы применения и реализации этого потенциала окажутся новыми, иными). Вебер предлагает такой выход из кризисной ситуации: "Сегодня мы, зажатые в тесных границах государственных и этнических образований, зависящие во всяких, даже самых незначительных жизненных проявлениях от

формирований массового характера, должны с помощью и посредством этих духовных общностей подчинить себе материальную энергию масс в нашей жизни — энергию низшего порядка, ставшую сегодня свободной, неуправляемой, опустошительной; должны претворять стремление нашего духа к бесконечности, наши динамические тенденции в непрерывные попытки обновления этих духовных образований, призванные одновременно представлять собой процесс освоения со всех сторон стремящихся к нам жизненных элементов. Смысл этого может состоять только в том, чтобы придать духовные силы постоянно обновляющимся, по своей внутренней сути экспансионистским структурам — нации и народу и их универсальной надстройке — Европе, — каждому из этих непрерывно самообновляющихся образований; придать духовные силы не для того, чтобы ввергнуть во всеобщий хаос все европейские нации и тем самым Европу, но, напротив, для того, чтобы они оказались в состоянии достойно осуществить свою задачу — вернуть Европу европейцам и каждый европейский народ — самому себе, чтобы они все время заново обретали себя в дальнейшем ходе истории. Такова цель, которую ставит перед нами сегодняшний европейский кризис" [\[248\]](#).

Можно отметить, что в своих размышлениях о будущем возрождении Европы западноевропейские мыслители все же пытаются приспособиться к тем социальным, духовным, психологическим переменам, которые с неизбежностью происходят в жизни европейского общества. Констатируя конец нового времени, утрату идеалов эпохи Возрождения, Гвардини не отрицает потенциальных возможностей современного человека, предполагая их реализацию в будущем. Вполне допуская экспансию такого человеческого типа, как "человек массы", философ отмечает жизнеспособность перспектив развития даже этого типа. Гвардини говорит о новой исторической форме человека, "которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности... Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему... Скорее напротив, он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная

машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством того, что это правильно и разумно"^[249].

Вместе с тем Гвардини признает, что для нового типа человека, действительно, характерно стремление оставаться анонимным, не выделяться из массы, не поддерживать своеобразие своей индивидуальности; согласен он и с тем, что существует опасность растворения отдельного человека в безличных системах; с горечью отмечает рост насилия не только над отдельными людьми, но и над группами, даже над целыми народами.

Гвардини полагает, что человек утрачивает непосредственное отношение как к природе, так и к другим людям; возникает новый дефицит — дефицит переживания, непосредственного восприятия, живого чувства. Но человек, как замечает Гвардини, "это то, что он переживает, чем же он будет теперь, если его дело не дает пищи его переживаниям?"

Выход из этой ситуации Гвардини видит в возможности приобретения человеком способности "опосредованного чувствования, с помощью которой человек станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить".

Интересную возможность разрешения кризисной ситуации или, скорее, адаптации к ней предлагает Э. Мунье в своей работе "Что такое персонализм?". Он очерчивает свою точку зрения с помощью аналогии: разложение образа классического человека можно сравнить с разложением эвклидова пространства. Если привычный ход мышления не меняется в течение двух-трех столетий, это лишает человека перспективного видения. Вот уже пять поколений европейцы верят в вечность сложившихся представлений и универсальность предрассудков. Но если бы зерно не погибало, то заложенная в нем жизнь не передавалась далее. Согласно Мунье, следствием разрушения привычного образа человека непременно будет "обобщение" представлений о человеческой природе, аналогично тому, как представители неэвклидовой геометрии "обобщили" пространство, каким оно виделось с позиций здравого смысла. Все, что имеет отношение к человеку, развивается исключительно через кризисы, и чтобы идея о возрождении человека предстала более впечатляюще, отрицание здесь должно быть кардинальным.

"Наша миссия, — пишет Мунье, — состоит в том, чтобы в разгар разразившегося кризиса помочь человеку сохранить себя и вместе с тем изменить себя. Между неистовством нигилизма, жаждой революции и стремлением сберечь живые традиции существует тайная связь: все они противостоят духу консерватизма. Революция XX века должна создать новые условия для человеческой жизнедеятельности, основанные на применении технически совершенных орудий труда и социальной справедливости. Ей надлежит также заставить человека осознать, что такое жизнь и что такое смерть, но прежде всего — дать ему возможность прочно стоять на ногах"[\[250\]](#).

Таким образом, для мыслителей Запада выход из кризисной ситуации прежде всего связан с осмыслением причин складывавшейся ситуации и попыткой сопротивления на духовном, интеллектуальном уровне, поисками интерпретации формирующегося нового типа человека, нового типа мышления, попыткой выявления точек социального роста, позитивного видения перемен, адаптации к происходящему.

Сегодня, в конце XX в., можно говорить о том, что в этом столетии человечество обращалось к реализации различных программ выхода из кризиса. Зародившись в социально-философских исследованиях (индустриально-технологический подход к развитию общества, концепция "радикального консерватизма", идеи социалистической, националистической, либеральной перспектив развития общества и т. д.), они перерастали во влиятельные социально-экономические и политические программы, представленные различными социальными силами и опирающиеся на весьма развитую идеологическую основу.

Данные программы далеко не исчерпывают всего спектра проектов общественного переустройства, предлагаемых в XX в.; не все они в равной мере реализовывались в странах, оказавшихся в ситуации кризиса. Было бы наивным предполагать, что в ближайшем будущем человечество окончательно выйдет из затяжной полосы кризисов. Почва для них осталась и в России, и по границам западного мира, но главное все более заметны процессы интеграции, затрагивающие самые разные стороны жизни и деятельности людей. На первый план выходят иные проблемы, связанные с реальными и возможными в

ближайшей перспективе кризисными явлениями в иных, внеполитических сферах человеческого существования.

Для дополнительного чтения

Зиммель Г. Философия культуры. В 2 т. М., 1996.

Кризис культуры: Антология. М., 1994.

Культурология. XX век: Антология. М., 1995.

Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 1997.

Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

Сидорина Т.Ю. Человечество между гибелью и процветанием: философия кризиса в XX веке. М., 1997.

Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: Две концепции кризиса культуры. М., 1989.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Глава 9. Философия феминизма

В философии феминизма категория пола используется в качестве инструмента анализа культуры. Феминизм далеко не сразу сформировался как альтернативная философская концепция социокультурного развития. В течение довольно длительного периода он существовал как идеология равноправия женщин и как социально-политическое движение. Эти два аспекта феминизма чрезвычайно важны для становления его теории: именно в поисках ответов на реальные вопросы относительно статуса женщин в обществе теоретики феминизма, не удовлетворенные традиционной социальной наукой, стали формулировать и свои теоретические претензии к традиционному западному знанию, и новые теоретико-методологические подходы к анализу культуры.

Из истории формирования феминистских идей

Сегодня принято считать, что зарождение феминистских идей относится к эпохе Возрождения с ее культом человека^[251]. В это время появились первые трактаты Кристины де Пизан и Корнелиуса Агриппы, в которых открыто говорилось о подавлении личности женщины и несправедливом отношении к ней общества.

Следующий этап в развитии феминизма связан со временем Великой французской революции. Провозглашенные ею лозунги свободы, равенства и братства всех людей независимо от их происхождения активизировали стремление женщин к равноправию. Вместе с тем "Декларация прав человека и гражданина", провозгласившая для всех людей неотъемлемые естественные права, фактически была декларацией о правах мужчин. Неслучайно в 1792 г. Олимпия де Гуж написала "Декларацию прав женщины и гражданки", в которой содержались требования предоставить женщинам гражданские и избирательные права и возможность занимать государственные посты. Вслед за этим возникли женские организации

и клубы, которые, впрочем, довольно быстро были запрещены Конвентом. Сама Олимпия де Гуж была казнена.

Однако в том же 1792 г. Мэри Уолстоункрафт опубликовала в Англии книгу "О подчинении женщины", а в Германии в том же году вышла работа Теодора фон Гиппеля "Об улучшении гражданского положения женщин".

Появление подобных работ в то время далеко не случайно. Сегодня становится очевидным, что зарождение и формирование феминистских теорий в значительной степени были подготовлены развитием различных социально-философских и политических концепций и интеллектуальных течений. В этой связи особенно стоит отметить, во-первых, либеральную философию Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо и Дж. Ст. Милля, которая развивала основы теории прав человека. Более того, Дж. Ст. Милль в соавторстве со своей женой Харриэт Тэйлор в 1869 г. опубликовал книгу "О подчинении женщины", в которой они использовали либерально-философскую теорию для доказательства тезиса о равенстве прав женщин и мужчин. Во-вторых, необходимо подчеркнуть влияние теории утопического социализма Ш. Фурье, А. де Сен-Симона и Р. Оуэна (в частности, именно первому из них принадлежит как изобретение самого термина "феминизм", так и — обычно неверно приписываемое Марксу — высказывание о том, что "социальное положение женщины является мерилем общественного прогресса"). И наконец, заглядывая немного вперед, следует упомянуть о различных по своему содержанию и направленности теориях середины и конца XX в., в которых сексуальность и сексуальное поведение человека рассматривались в социальном и политическом контекстах^[252].

Новый виток в развитии феминизма начался в 60-е годы XX в. вместе с возникновением леворадикальных движений протеста и формированием контркультурных теорий. В этот период сформировались три основных течения феминизма: либерально-реформистское, социалистическое и радикальное.

Либерально-реформистское направление (представленное Бетти Фридан и ее сторонницами по Национальной организации женщин) во многом продолжало развивать идеи эпохи Просвещения и позднее М. Уолстоункрафт и Дж. Ст. Миллем. Причину неравноправия женщин либеральные феминистки видели в отсутствии у женщин

определенных гражданских и юридических прав. Соответственно способом решения этой проблемы должны были быть социально-экономические и юридические реформы.

Социалистическое течение (Зилла Айзенстайн, Линда Гордон, Мэри О'Брайен и другие) синтезировало марксистские и феминистские взгляды. Основными причинами дискриминации женщин здесь считались частная собственность и классовая структура общества. В марксизме такие идеи высказывал Ф. Энгельс в своей работе "Происхождение семьи, частной собственности и государства". Однако в отличие от Энгельса, не допускавшего существования особого, отдельного от пролетарского, женского движения, социалистические феминистки настаивали именно на необходимости вычленения из проблем классовых и общесоциальных — собственно женских проблем.

Наиболее ярким и влиятельным по своим идеям стало радикальное направление (Кейт Миллетт, Суламифь Файерстоун, Андрея Дворкин, Кристина Дельфи, Мэри Дэйли и многие другие), которое обратилось к поискам общего, глубинного основания угнетения женщин. Таковым, по их мнению, является патриархат — система мужского доминирования над женщинами.

В настоящее время эти три течения не существуют в столь явном виде, как это было в 1960-е годы. Вместе с тем имеется множество разновидностей основных направлений феминизма. Некоторые идеи радикального феминизма прочитываются в так называемом культурном феминизме и эссенциализме. Теоретики культурного феминизма утверждают, что наряду с доминирующей патриархатной культурой существует отдельная "женская культура", характеризующаяся позитивными гуманистическими и моральными ценностями. Рассматривая их, сторонницы этого направления обращаются к анализу института материнства (Нэнси Чодороу), духовности (Урсула Кинг), языка (Мэри Дэли). Сходную позицию занимают и теоретики эссенциалистского феминизма, утверждающие, что сущность (essence) женщин действительно отличается от сущности мужчин, причем в лучшую сторону: женщины "более моральны" и "более гуманны" (Кэрол Гиллиган).

Лесбиянский феминизм представляет собой группировку внутри женского движения, целями которой являются, во-первых,

конституирование лесбиянок как особой группы в феминистском движении и, во-вторых, освобождение лесбиянки в каждой женщине. Лесбийский феминизм так же, как и радикальный феминизм, рассматривает систему пол/гендер^[253], но основное внимание уделяет критике "принудительной гетеросексуальности" (Андриенна Рич) и "гетеросексуальной матрицы" (Джудит Батлер).

Марксистский феминизм пытается синтезировать два подхода: с одной стороны, традиционные марксистские идеи об эмансипации женщин (идеи, не акцентирующие гендерных различий работников и вписанные в общую концепцию классовой борьбы и победы диктатуры пролетариата), а с другой стороны, феминизм с его акцентами на сексуальности и гендерных различиях. Марксистский феминизм, зародившийся в 20-е годы нашего века, связан с именами Александры Коллонтай (поздние работы) и Клары Цеткин. Сегодня можно назвать имена Эммы Голдман, Синтии Кокбёрн, Мэри Эванс и другие. Основные темы в марксистском феминизме — системы производства и воспроизводства (семьи).

Психоаналитический феминизм, представительницами которого являются Кейт Миллет, Джулиет Митчелл, Жермина Гриер, Нэнси Чодороу, Карен Хорни, дают феминистскую реинтерпретацию традиционного фрейдизма; в основе их психоанализа лежит концепция страха, который бессознательно испытывают все мужчины по отношению к образу матери и женской репродуктивной способности.

Постмодернистский феминизм, особенно развитый во Франции, соединяет в себе идеи радикального феминизма, постструктурализма, лакановского психоанализа, теорий Дерриды, Фуко и Лиотара. Обычно к представительницам этого направления относят Люси Иригарэй, Юлию Кристеву, Хелен Сиксу, Джудит Батлер, однако на деле их объединяют скорее темы исследования (язык, власть, понятие "женщина"), нежели единая методологическая платформа.

Наряду с этим существуют и другие "феминизмы" — например "черный", т. е. негритянский американский феминизм; а также многочисленные феминизмы с национальной окраской — латиноамериканский, африканский, мусульманский и другие, в которых положение женщин анализируется не только через категорию пола, но и через категорию расы, национальности и/или религиозной системы.

В целом феминизм XX в. делится исследователями на несколько этапов. Большинство исследователей говорят о первой волне (с начала века до его середины) и второй волне феминизма (с начала 1960-х годов). Некоторые выделяют третью волну (с начала 1990-х годов). Основной чертой первой волны был акцент на социально-экономическом и политическом равноправии женщин и мужчин; при этом женщины рассматривались как объект и жертва патриархатного социального порядка. Вторая волна феминизма акцентирует внимание именно на самосознании женщин, женской идентичности, их отличии от мужчин и даже различиях между собой. Женщина из пассивного объекта рассмотрения превращается в активного субъекта социального анализа и создателя (созидателя) нового социального знания и новых теоретических предпосылок анализа культуры. Третья волна феминизма характеризуется еще большим усилением теоретических основ, переносу анализа проблем из социально-экономической плоскости в философскую.

Основные идеи и понятия феминизма 1960 — 1990-х гг.

Мы остановимся только на основных идеях и понятиях феминизма 60 — 90-х годов XX в. При этом необходимо отметить, что значительная часть его интеллектуального багажа возникла благодаря развивавшемуся в рамках радикального направления критическому подходу к анализу традиционной культуры и науки. Именно они, радикалки и интеллектуалки 1970-х годов, породили традицию социокультурного подхода к причинам дискриминации и подавления женщин в обществе, а затем перешли от рассмотрения проблем женщин к анализу традиционной патриархальной культуры.

Начало этой теоретической деятельности положила, как принято считать на Западе, Симона де Бовуар в своей книге "Второй пол" (1949).

Симона де Бовуар (1908–1986) — французский философ-экзистенциалист закончила в Сорбонне класс философии у Ж.-П. Сартра, ставшего затем спутником ее жизни. В первые же недели после публикации книги "Второй пол" было куплено 22 тыс. экземпляров — тираж невиданный для Франции тех лет. С тех пор

книга выдержала много изданий и переизданий и в 1998 г. на русском языке. Многие поколения феминисток выросли из этой книги, в том числе Б. Фридан построила на идее "женщины как Другого" свою не менее знаменитую книгу "Мистика женственности" (1963), С. Файерстоун посвятила "Диалектику пола" (1970) С. де Бовуар.

В книге "Второй пол" впервые была поставлена проблема подавления феминного в культуре. В этой работе показывается, что общество конституирует мужское/маскулинное как позитивную культурную норму, а женское/феминное как негативное, как отклонение от нормы, как Другое. Бовуар прослеживает это на примере биологических, социально-философских, психоаналитических теорий, а также литературных произведений и показывает, что над всеми аспектами социальной жизни и мышления доминирует это отношение к женщине как к Другому. Эта культурная норма затем и усваивается самими женщинами в процессе социализации.

Из концепции Другого следует, что различия, культивируемые традиционной гендерной культурой, — это метафоры для обозначения иных или якобы иных форм жизни. Общественная группа, обозначаемая как "чужая"/"чуждая" или "другая", получает свидетельство о "неполноценности" и лишается не только права на "равенство", но и права безнаказанно оставаться "чужой" или "другой", т. е. жить иначе (или мнимо иначе) в физическом, духовном и психическом отношениях по сравнению с группой, которая устанавливает культурные нормы и ценности.

К. Миллетт, продолжая и развивая мысли Бовуар в своей книге "Сексуальная политика", писала о подавлении феминного в культуре как основе социальной политики патриархата. Радикальный феминизм Миллетт коренится в ее раннем и активном включении в движение за гражданские права в начале 60-х годов. "Сексуальная политика" — один из первых и наиболее значительных текстов второй волны феминизма. Название книги суммирует теорию патриархата, развитую Миллетт.

Сам термин "патриархат" использовался задолго до работы К. Миллетт, но именно она сделала его ключевым понятием анализа культуры. Патриархат в понимании Миллетт есть власть отцов — семейная, социальная, идеологическая, политическая система, в

которой женское всегда подчинено мужскому. Подавление женщин происходит не из их биологического отличия от мужчин, а из социального конституирования феминности как вторичного, подчеркивала Миллетт. Сексуальная политика — это парадигма социальной власти, и, подобно последней, сексуальная власть контролирует индивидов как через прямое насилие, так и средствами культуры (прежде всего через систему социализации). Сексуальная политика, доказывала Миллетт, — это способ контролировать женскую субъективность в соответствии с правилами патриархата. Такое нетрадиционное понимание политики, согласно которому личностная сексуальная жизнь является сферой приложения власти и подавления, легло в основу самого популярного лозунга феминизма "Личное есть политическое".

В 1970 г., почти одновременно с работой Миллетт, появилась книга Суламифь Файерстоун "Диалектика пола" ("The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution"), значительная часть которой была посвящена разработке теории пола как "биологического класса". Несмотря на явный биологицизм и радикализм Файерстоун, а может быть именно вследствие этого, книга сыграла значительную роль в развитии гендерной теории, поскольку идея биологических классов активно дискутировалась в литературе как сторонниками, так и оппонентами Файерстоун.

В это же время появляются такие понятия, как сексизм, т. е. дискриминация женщин на основании их биологического пола (от англ. sex пол), оправдываемая с помощью идеологии маскулинизма — мировоззрения, утверждающего и приписывающего характер естественности мужскому доминированию в обществе.

Помимо понятий "патриархат", "сексизм" и "маскулинизм" феминистки ввели в оборот еще один термин — "андроцентризм", обозначающий свойственную западной цивилизации норму считать мужчину тождественным человеку вообще, человеку как виду *Homo sapiens*, а женщину — некоей специфической особенностью, подвидом "человека вообще". Например, в западной научной литературе широко обсуждались результаты одного из социальных исследований, где врачам-психиатрам предлагалось определить ментальные признаки "здорового мужчины", "здоровой женщины" и "здорового человека". Признаки здорового мужчины и здорового взрослого совпали, ими

оказались: рациональность, активность, независимость, индивидуализм, ориентация на достижение социально значимых целей и т. д. Признаками здоровой женщины были названы эмоциональность, пассивность, зависимость, желание нравиться мужчинам, ориентация на семью и детей, самоотверженность и самопожертвование и т. д. Иными словами, в традиционной культуре принято считать, что ментальность мужчины и человека — тождественны, а ментальность женщины отлична от их ментальности. Суламифь Файерстоун прекрасно сказала об этом: "Если природа сделала женщину отличной от мужчины, то общество сделало ее отличной от человека".

Феминистская критика западной культуры

Усилия феминистских теоретиков были направлены прежде всего на анализ традиционной западной культуры и выявление ее патриархального и андроцентристского характера.

Феминистки обнаружили, что почти все сферы жизни, социальные институты, нормы, правила, установки отмечены мужской доминантой и андроцентризмом. Прежде всего это относится к власти и собственности, которые находятся в руках мужчин и служат их интересам. Женщины оказываются отчужденными от сферы принятия решений и распределения общественных благ: по данным ООН, женщины создают две трети совокупного мирового продукта, при этом они получают 10 % от общего мирового дохода и владеют лишь 1 % мировой собственности. Сама же власть, по мнению феминисток, отмечена "мужскими" чертами: жестокостью, насилием, агрессивностью. Культ силы как основа власти и господства пронизывает патриархальное мировоззрение, а через него культуру и социум. Так, принцип насилия и подавления характерен не только для отношений человека и природы, но и для межнациональных, гендерных, межличностных отношений. Сила и власть постоянно утверждаются через агрессию и экспансионизм, которые в современной культуре считаются "мужскими" чертами. При этом "сильный" мужчина утверждается на фоне и за счет "слабой" женщины. Собственно говоря, в патриархальной культуре женщина

обязана быть слабой, иначе невозможен архетип "сильного" мужчины. Торжество его силы возможно только через унижение и подавление ее личности — по принципу "чтобы я выиграл, ты должна проиграть". Но в такой ситуации нет, считают феминистки, победителей: господин и раб всегда зависят друг от друга; поработав, нельзя стать свободным.

В другой сфере сознания общества — морали — также возможно обнаружить влияние гендерных представлений и норм. В западной морали доминируют такие ценности, как независимость, индивидуализм, равенство, которые в течение последних нескольких веков считались атрибутами мужчин. Предписываемые женщине моральные качества — самоотверженность, самопожертвование, эмоциональность, мягкость, заботливость, преданность семье — не являются общечеловеческими моральными ценностями.

Даже гуманистическое, как принято считать, европейское искусство воспроизводит, в сущности, традиционные для всей западной культуры гендерные асимметричность и андроцентризм. Женщинам отведена лишь пассивная роль объекта поклонения, зажигающего искру вдохновения в творце-мужчине. В сложившейся культурной практике женщины оказались отчужденными от активного творческого процесса, а само понятие феминного представлено через образы матери или гетеры, Девы Марии либо Марии Магдалины.

Феминистская критика науки касается прежде всего андроцентризма и маскулинизма, характерных для нее, а также социальных последствий этого. Маскулинный характер науки обнаруживается во многих явлениях. Стоит обратить внимание на то, что определение самой науки дается через использование маскулинных атрибутов: объективности, рациональности, строгости, имперсональности, свободы от ценностного влияния. Но главное, в чем выражается маскулинизм европейской науки, это сам характер производства знаний. Отвергая те способы познания, которые традиционно ассоциируются с феминным (интуиция, чувственное познание) или те виды опыта, которые обычно определяются как не мужские, наука отворачивается от многих иных способов познания мира. Андроцентризм науки выражается, как показала феминистская ревизия научных исследований, в том, что объектами изучения традиционно являются мужчины и маскулинное. Так, например, биология, антропология, медицина и психология долгое время изучали

под видом "человека вообще" мужчину. Другой, не менее любопытный пример: традиционные исторические исследования касаются, как правило, событий "большой" (мужской) истории войн, битв, революций, смены династий, а повседневная жизнь людей, считающаяся сферой деятельности женщин, редко оказывается в поле зрения исследователей. Женщины, таким образом, оказываются "спрятанными" от истории, но и сама история оказывается достаточно односторонней. Даже "иерархия наук" носит маскулинный характер: более престижными и уважаемыми считаются "строгие" науки вроде математики или физики, менее уважаемыми и "солидными" — "феминные", вроде литературоведения.

Формирование феминистской теории и ее критический пафос в отношении культуры абсолютно имманентны природе патриархата. Механизм традиционного развития этого типа культуры, основанный на доминировании "мужского" (маскулинного) и вытеснении и подавлении "женского" (феминного), поставил женщину в положение критика и ниспровергателя этой культуры. Можно предположить, что антимужской пафос феминистской теории 60 — 70-х годов обусловлен неразработанностью самой категории пола. Дифференциация понятий пола и гендера вывела его на новый теоретический уровень.

Пол/гендер как культурная метафора

Феминистская теория в самом общем виде может быть определена как философско-культурологический анализ понятия пола. Традиционно это понятие использовалось для обозначения морфологических и физиологических различий, на основе которых человеческие существа (и многие другие живые организмы) квалифицируются как мужские или женские. Но помимо биологических отличий между людьми существует разделение социальных ролей, форм деятельности, различия в поведении, ментальных и эмоциональных характеристиках. При этом нетрудно обнаружить, что в одном обществе считается "мужским", в другом может определяться как "женское". Еще в 30-е годы известная американская специалистка в области антропологии Маргарет Мид показала, как по-разному в изученных ею обществах определялись

роли матери и отца, позиции мужчин и женщин в общественной иерархии. Более того, сами представления о мужском и женском очень вариативны. Так, М. Мид отмечала: "Если те качества темперамента, которые мы считаем женственными — то есть пассивность, отзывчивость, любовь и нежность к детям — могут быть представленными как мужской образец в одном племени, а в другом не приниматься как большинством женщин, так и большинством мужчин, то у нас нет никаких оснований считать такие аспекты поведения обусловленными биологическим полом... Многие, если не все, черты личности, которые мы называем мужскими или женскими, так же мало связаны с полом, как одежда, манеры или форма головного убора, которые общество в данный момент предписывает полам". Впоследствии многие другие этнографы продемонстрировали относительность тех социальных норм, которые в западной культуре выстраиваются на основании биологического пола, а затем представляются как аксиомы культуры. Исторические исследования, проведенные в 70 — 80-е годы с использованием этих идей, показали, что представления о типично мужском и типично женском меняются даже в истории одного и того же общества.

Таким образом, теоретики феминизма пришли к идее о необходимости различать биологический пол (англ. sex) как совокупность анатомо-биологических особенностей и социальный пол (англ. gender) как социокультурный конструкт, который общество "надстраивает" над физиологической реальностью. Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют, в конечном счете, психологические качества, модели поведения, виды деятельности, профессии женщин и мужчин. Быть мужчиной или женщиной в обществе означает не просто обладать теми или иными анатомическими особенностями, а — выполнять те или иные социополовые (гендерные) роли. Именно это имела в виду С. де Бовуар, когда сказала: "Женщиной не рождаются, женщиной становятся".

Но помимо биологического и социального аспектов в анализе проблемы пола феминистки обнаружили и третий, символический, или собственно культурный его аспект. Мужское и женское на онтологическом и гносеологическом уровнях существуют как элементы культурно-символических рядов: мужское-рациональное-

духовное-божественное-...культурное; женское-чувственное-телесное-греховное-...природное.

В отличие от первого — биологического — аспекта пола, в двух других его аспектах — социальном и культурно-символическом — содержатся неявные ценностные ориентации и установки, сформированные таким образом, что все, определяемое как "мужское" или отождествляемое с ним, считается позитивным, значимым и доминирующим, а определяемое как "женское" — негативным, вторичным и субординируемым. Это проявляется не только в том, что собственно мужчины и мужские предикаты доминируют в обществе. Многие не связанные с полом феномены и понятия (природа и культура, чувственность и рациональность, божественное и земное и многое другое) через существующий культурно-символический ряд отождествляются с "мужским" или "женским". Таким образом создается иерархия, соподчинение внутри уже этих — внеполовых — пар понятий. При этом многие явления и понятия приобретают "половую" (или, правильнее сказать, гендерную) окраску. Для обозначения культурно-символического смысла "женского" и "мужского" феминистские теоретики обычно используют термины "феминный" и "маскулинный".

В концепции гендера как социально сконструированной, символически проинтерпретированной, исторически меняющейся модели явно видны следы влияния теории деконструкции Ж. Дерриды, французского философа-постмодерниста^[254]. Наибольшее влияние теории Дерриды прослеживается во взглядах представителей французского постмодернистского феминизма — Люси Ирригарэй, Хелен Сиксу, Юлии Кристевой. В меньшей степени это характерно для американского и еще меньше британского вариантов феминизма. При этом следует отметить, что если во французском феминизме анализ категории гендера через деконструкцию в большей мере носит экзистенциальный и метафизический характер, то в американском феминизме категория гендера скорее выполняет социальную и методологическую функции.

Конструирование категории гендера как аналитического инструмента открыло новые возможности для феминистского исследования общества и культуры. Оппозиция мужского и женского утрачивает биологические черты, а акцент переносится с критики в

адрес мужчин и их шовинизма на раскрытие внутренних механизмов формирования западной культуры. Дело в том, что при построении системы знания, в частности философского, постоянно использовались некие базисные онтологические очевидности — свет и тьма, белое и черное, мужское и женское и т. д. И если многие из этих "очевидностей" могут иметь оттенки или относительный характер, то биологическая определенность пола явно выражена и устойчива. Может быть, именно потому о мужском и женском стали говорить как о неких "началах", что их использование в познавательных процедурах задавало некую четкость всей системе знания. Вместе с тем встроенность мужского и женского как онтологических начал в систему других базовых категорий трансформирует и их собственный, первоначально природно-биологический смысл. Пол становится культурной метафорой, "которая, — как отмечает Э. Фи, — передает отношение между духом и природой. Дух-мужчина, природа-женщина, а познание возникло как некий агрессивный акт обладания; пассивная природа подвергается вопрошанию, раскрытию, человек проникает в ее глубины и подчиняет себе. Приравнивание человека познающему духу в его мужском воплощении, а природы женщине с ее подчиненным положением было и остается непрерывной темой западной культуры"[\[255\]](#).

Таким образом, оказывается, что метафора пола выполняет роль культурно-формирующего фактора. Иными словами, гендерная асимметрия является одним из основных факторов формирования традиционной западной культуры, понимаемой как система производства знания о мире. Именно поэтому формирование гендерного подхода в социальном и гуманитарном знании является гораздо большим, чем просто появлением новой теории. Это — принципиально новая теория, принятие которой иногда обозначает изменение ценностных ориентации человека и ученого и пересмотр многих привычных представлений и истин.

Одна из задач, которые ставит перед собой феминистская философия — обнаружение гендерной детерминированности метатеоретических основ науки и традиционной западной гуманитаристики, и в первую очередь философии.

Феминистская ревизия западной философии

Феминистский вызов традиционной западной философии стал возможен в контексте современного философского релятивизма, допускающего, в противовес традиционной рационалистической вере в универсальность истины, что истина может быть относительной, имеющей хождение только в определенной культуре и в определенный период времени. Но даже и в контексте таких представлений предположить, что Разум, несмотря на его претензию быть нейтральным и объективным, может оцениваться как маскулинный, покажется многим крайне нелепым, пишет философ из Австралии Женестьева Ллойд. Предположение, что объективность и универсальность нашего канона рациональных представлений может фактически не быть трансцендентной даже по отношению к полу, кажется выходящим далеко за рамки самых экстравагантных версий культурного релятивизма, продолжает она [\[256\]](#).

Маскулинный характер Человека Разумного глубоко коренится в западной философской традиции. С начала развития философской мысли женственное/феминное символически ассоциировалось с тем, что противоположно разуму с темными силами богинь земли. Греки сравнивали женскую способность к деторождению с плодородием природы. Но именно в античности начинается и завершается переход от сознания плодородия, характерного для многих архаических культур, к утверждению рациональных богов. Греческая мифология представляет собой наглядную картину замены женских богинь, символизирующих связь с землей и природой, мужскими богами, утверждающими власть законов, установленных человеком; преобладание рационального мышления, стремление к овладению природой, а не подчинению ей.

Античность

Символическая ассоциация мужского с рациональным и женского с эмоциональным прочно утвердилась в греческой философии. Так, в пифагорейской таблице основных противоположностей мира,

сформулированной в VI в. до н. э., женское эксплицитно связывалось с бесформенным, неупорядоченным, неограниченным. Пифагорейцы рассматривали мир как смесь принципов, ассоциируемых либо с оформленностью и упорядоченностью, либо с беспорядочностью и хаосом. Десять пар контрастов — оформленное и бесформенное, четное и нечетное, правое и левое, мужское и женское, свет и тьма, добро и зло и так далее — составлены пифагорейцами таким образом, что первый контраст (или принцип) является лучшим по отношению к своей парной оппозиции.

Мужское соотносилось с активной, детерминирующей формой, женское — с пассивной, хаотичной материей.

Дуализм души и тела, интеллекта и материи конструируется уже в ранних работах Платона. Для Платона знание — это созерцание внешних форм в абстрагировании от непознаваемой, нерациональной материи. Именно Платон в значительной степени задал эту парадигму души и тела, рациональности и эмоциональности, которая стала доминирующей в западной философии и определенным образом конституировала женское (хотя необходимо отметить, что в своих социально-политических работах Платон выступал как эгалитарист по отношению к женщинам, за что некоторые исследователи и считают его первым в истории феминистом).

Противопоставление активной творческой формы и пассивной инертной материи продолжил Аристотель. В его работах отождествление познания и рациональности с активным мужским началом, а хаотичной материи как низшей субстанции с пассивным женским усиливается. В своей работе "О происхождении животных" он утверждает, что истинным родителем всегда является мужчина, задающий в процессе оплодотворения пассивной материи активную форму будущему человеческому существу; именно мужчина дает "жар" и силу жизни, а женщина-мать лишь выполняет роль пассивного сосуда. Женщины, считал Аристотель, это низшие существа, импотентные мужчины, поскольку в них отсутствует принцип "души", тождественный у Аристотеля рациональности. Разделение полов, по Аристотелю, имеет отнюдь не биологические основания, поскольку оно не необходимо для воспроизводства человеческого рода (при этом он ссылаясь на существование двуполых самооплодотворяющихся животных). Половая дифференциация — это онтологический принцип:

"лучше, когда высший принцип отделен от низшего. Поэтому если это возможно и там, где это возможно, мужское отделено от женского"[\[257\]](#).

Средние века

В средневековой христианской философии Фома Аквинский, Святой Августин, Филон Александрийский продолжили традицию разделения формы и материи, души и тела, рациональности и эмоциональности, маскулинного и феминного. Так, Филон, александрийский философ I в. н. э., соединяет в своих работах как библейские идеи, так и идеи греческой философии таким образом, что дуализм маскулинного и феминного усиливается. Мужское, по его мнению, представляет сознательное, рациональное, божественное; женское и сама женщина — это образ грязного телесного мира. Женское у него символизирует мир как таковой и является противоположностью трансцендентной сфере Разума.

Моральный прогресс для Филона предполагает духовное преодоление разрушающего влияния чувственности и телесных страстей, а так как последние ассоциируются с женщиной и женским, то на основе этой аллегории возникает борьба, необходимость преодоления женского. Добродетельная жизнь, в которой Разум имеет превосходство над низшими аспектами человеческой жизни, протекает как становление мужского (маскулинного) через подавление женского (феминного). "Прогресс, — писал Филон, — это 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"[\[258\]](#).

Совершенно очевидно, что мужское и женское в приведенных выше высказываниях имеют культурно-символическую функцию: определить что-либо как мужское (а правильное как маскулинное) или как женское/ феминное — это значит иерархизировать понятия, определить одно из них как "лучшее" по отношению к другому,

"худшему". Но вместе с тем такой ход мысли задает, конституирует и сами понятия мужского и женского даже в их биологическом смысле. Более того, таким же образом задаются и социальный статус мужчин и женщин и даже безопасность женщин и женского в мире. Здесь было бы нелишним вспомнить и о дискуссии на Македонском Соборе (585 г.), на котором только большинством в один голос был получен положительный ответ на вопрос о том, можно ли считать женщину человеком. В средние века печально знаменитый своим мракобесием "Молот ведьм" (1487) монахов Я. Шпренгера и Г. Инститориса представил развернутую систему доказательств справедливости подавления и физического уничтожения женщин на основе их изначальной "греховности". Шпренгер и Инститорис утверждали, что женщины маловерны и доказывается это самой этимологией слова *femina*, происходящего якобы от *fe* (лат. *fides* вера) и *minus* (менее)^[259], а значит, и чаще подпадают под козни дьявола и являются носителями и причиной зла на земле. Средневековая "охота на ведьм" стоила жизни тысячам женщин, причем соотношение убитых женщин и мужчин оценивается исследователями как сто к одному.

Новое время

Если в античной философии были заложены, а в средневековой философии подтверждены основы дифференциации рационального и природного, маскулинного и феминного как культурных символов, то новое время является периодом утверждения полярной оппозиции, резкой противоположности духовного и телесного, рационального и природного, познающего и познаваемого. Именно тогда, считают многие исследователи, подавление природного, телесного и — по ассоциации — феминного становится системообразующим принципом западноевропейской мысли.

Так, в XVII в. начинает формироваться иная, отличная от античной и средневековой, концепция познания.

В самом общем виде это различие сводится к следующему: если в античной традиции задача Разума определялась как размышление о мире, то для английского философа XVII в. Ф. Бэкона Разум — это инструмент измерения, изучения и, в конечном счете, контроля над

природой. При этом сам материальный мир Бэкон представляет как набор моделей и образцов, в которых природа организована в соответствии с законами механики. В отличие от античных мыслителей, Бэкон анализирует природу не по аналогии с организмом, а по аналогии с машиной. Именно такое понимание природы делает возможным провозглашение идей о том, что задача науки — это утверждение правильного типа доминирования над природой, покорения и овладения ею. При этом Бэкон активно использует метафору пола для выражения своих философских идей: природа у него всегда ОНА (англ. she); Знание, Разум и Наука — только ОН (англ. he). Отметим, что в соответствии с грамматикой английского языка неличные существительные не имеют никакого грамматического рода. Упрекая Аристотеля в том, что тот в своей философии оставил природу "нетронутой и ненасилованной", Бэкон предлагал утвердить законный брак между познанием и природой, в котором познающему субъекту отведена роль и работа мужчины, утверждающего свою власть и доминирование над природой. Так, античное представление о знании как о благе заменяется в философии Ф. Бэкона утверждением о том, что "знание — это сила"[\[260\]](#).

Такой подход философ Каролин Мерчант назвала "смерть природы". Ведь если у античных и даже средневековых религиозных философов природа представлялась хотя и как низшая сфера по отношению к Разуму и Духу, но тем не менее была чем-то вполне живым, полным иррациональных сил, то у Бэкона природа — это что-то механистическое, бездушное, мертвое. Именно с таким умерщвленным объектом познающий субъект и может творить все, что ему заблагорассудится — измерять, переделывать, контролировать, покорять, утверждая свою силу. Жесткое доминирование над природой ведет ко многим экологическим проблемам, считает Мерчант, и оборачивается гибелью самого человечества, а знание и институт науки — дегуманизируются.

Декарт продолжил развивать идею о необходимости "очищения" Знания и Рассудка от любых ассоциаций с понятиями Матери-Земли, отделения Логоса от Софии, Мужчины и его разума от Природы. В картезианстве утверждалась новая маскулинная теория познания, в которой отчуждение от природы становилось позитивной эпистемологической ценностью. Конструировался новый мир, в

котором все генеративное и креативное относилось к Богу, маскулинному рациональному Духу, к не женственной плоти мира.

Эта тенденция к подавлению природного, материального и телесного сопровождалась и подавлением всего феминного в культуре. Становление и утверждение научного взгляда на мир в XVI–XVII вв. сопровождалось невиданным ранее реальным массовым уничтожением женщин: речь идет прежде всего о так называемой охоте на ведьм. Как показали новейшие исследования архивных материалов и исторических свидетельств, под видом охоты на ведьм в основном шла охота на знахарок и повивальных бабок^[261]. Используя травы и другие народные методы, они помогали женщинам регулировать рождаемость, а также облегчали процесс родов. Искоренение народных методов контроля над рождаемостью и сексуальностью, которыми до этого владели женщины, и замена их "научными методами", носителями которых стали дипломированные мужчины-специалисты, привела к тому, что женская сексуальность была поставлена под жесткий мужской контроль. Так рационально-маскулинистские принципы новой науки вели к подавлению женского/феминного.

Просвещение

История западной философии различается по содержанию основных идей той или иной персоны, того или иного периода. Но каждая страница этой истории имеет нечто общее с любой другой. Это, во-первых, постоянное отождествление земного, природного, телесного, чувственного с женским началом. И, во-вторых, эксплицитное^[262] обесценение этих понятий и ассоциирующихся с ними аспектов бытия и способов познания.

Так, даже для французского просветителя и демократа Ж.-Ж. Руссо, для которого Природа представляет собой настоящую ценность, женщина, ей тождественная, все же является низшим моральным существом по сравнению с мужчиной. Ибо только мужчина, не имеющий столь тесной связи с природой, посредством своего Разума совершает некий интеллектуальный путь усиления в себе истинной человеческой природы, что только и делает его по-настоящему

моральным существом. При этом Руссо считал, что страсти, ассоциирующиеся с женщинами, — это безусловная угроза гражданскому обществу. Даже добродетели, связанные с женскими материнскими чувствами, могут угрожать должному функционированию государства. Руссо описывает историю спартанской матери, воспротивившейся убийству своего сына. ("Эмиль"). По мнению мыслителя, хороший гражданин благодарит за смерть сыновей, если это служит общественному благу. И так как трудно одновременно быть и хорошим общественным существом, т. е. гражданином, и хорошим частным лицом, т. е. семьянином, Руссо предлагает разделить эти сферы и исключить женщину из гражданского общества и "поместить" целиком ее в область частного и семейного.

Классическая немецкая философия

И. Кант также поддерживал идею о более низких ментальных способностях женщин. Он считал такое положение дел необходимым условием существования общества. Недостаток абстрактного мышления, утверждал Кант в своей работе "Эссе о возвышенном и прекрасном", развивает в женщинах вкус, чувство прекрасного, чувствительность, практичность. В семейной жизни, которая играет значительную роль в функционировании общества, мужчина уравнивает женские недостатки и таким образом создается гармоничная пара, в которой мужское и женское начала играют взаимодополняющую роль. Здесь, как и всегда в западной интеллектуальной традиции, женское/феминное конституируется через статус низшего, неполноценного, вторичного по отношению к маскулинному.

Гегель также выводил женщин и связанные с ними формы бытия и сознания за сферы гражданского общества и морали. Рассматривая в "Феноменологии духа" семью, он определил ее как низшую стадию гражданского общества, поскольку отношения в ней разворачиваются между кровными родственниками, а не между гражданами. Это, по Гегелю, "низший мир", и так как женщины — не граждане, это — мир

женщин. Для них не существует участия в формах духа, которые лежали бы за пределами семьи.

Согласно Гегелю, поскольку отношения в семье носят частный характер фокусируются на определенном муже и определенном ребенке, постольку эти отношения и не находятся в сфере этического. Мужчины, в отличие от женщин, имеют дополнительную сферу активности, где они работают для "универсального" и "этического". Для мужчин семейные отношения остаются на уровне частного, им не приходится жертвовать своей этической жизнью. Женщина может приобщиться к этической жизни, только трансформируя частности семейных отношений в этические, универсальные принципы, трансформируя свои отношения с конкретным мужем и детьми в служение принципу Семьи, Мужьям и Детям как таковым. Но это порождает конфликт между мужским/универсальным и женским/семейным сознанием. Феминное, таким образом, становится угрозой гражданскому обществу, и поэтому должно быть подавлено и оттеснено в частную сферу.

Гегелевский подход к феминности, как и у Руссо, двойственен. С одной стороны, это — рационализация исключения женщин и женского из социокультурной сферы. Женщины отличаются от мужчин как растения от животных, писал Гегель в "Философии права". Принцип, который руководит их развитием, это чувство, а не понимание универсальности, поэтому феминное, по Гегелю, является угрозой гражданскому обществу. С другой стороны, существование низшего женского мира — необходимая составная часть гражданского общества, поскольку этот мир позволяет мужчинам процветать как самосознающим этическим существам. Результатом этой двойственности является идея о подавлении феминного и оттеснении его в частную (низшую) сферу.

Социалистическая и марксистская философия

Начиная с XVIII в. в западной философии формируются новые подходы к оценке принципа гендерной дифференциации. Возникают идеи о том, что культурным идеалом является воссоединение обоих онтологических принципов маскулинного и феминного, а социальной

нормой — равноправие женщин и мужчин в обществе. Возникновение такого подхода во многом связано с распространением просветительских и социалистических идей, развитием либеральной философии и концепции гражданских прав, а также с прокатившейся в Европе волной буржуазно-демократических революций. В философии представления о равноправии женщин и мужчин прежде всего развивали представители французского утопического социализма Сен-Симона и Фурье.

Философское наследие марксизма в интересующем нас вопросе довольно противоречиво. С одной стороны, К. Маркс фактически отверг западную философскую традицию рассматривать материю как пассивную субстанцию: у него материя активна, именно "бытие определяет сознание". Этот принцип первичности материального, практического развивается в онтологии и гносеологии марксизма, в его экономическом учении. И поскольку, как мы выяснили, материальное в западной интеллектуальной традиции всегда ассоциируется с феминным, можно было бы сказать, что Маркс утверждает приоритетность феминного в культуре. Однако это утверждение было бы несколько натянутым, ибо самого Маркса-революционера интересовал не культурно-символический, а социальный аспект гендерной дифференциации общества. А впрочем, и сама гендерная дифференциация была для него лишь частным случаем классовой дифференциации и стратификации.

В социальной философии Маркс во многом следовал в русле представлений утопического социализма и поддерживал идею эмансипации женщин (хотя никогда и не придавал этому вопросу слишком большого значения). Друг и последователь К. Маркса Ф. Энгельс в своей известной работе "Происхождение семьи, частной собственности и государства" рассматривает историю и социально-экономические основы дискриминации женщин с позиций классового анализа. Энгельс объясняет происхождение и существование дискриминации женщин тем, что в руках мужчин сконцентрировалась собственность. Однако собственность, с точки зрения Энгельса, выступает основой подавления не только женщин, но и мужчин, ее не имеющих (т. е. пролетариата). Иными словами, дискриминация женщин представляется как частный случай подавления человека в

антагонистическом классовом обществе, а способом ее преодоления может быть только революция и установление социализма.

Объяснение дискриминации женщин со стороны мужчин только тем фактом, что в руках последних находится собственность, уводит основоположников марксизма от решения этой социальной проблемы. При этом неясным остается не только вопрос о влиянии частной собственности на изменение типа отношений между мужчинами и женщинами в первобытном обществе — от равенства к подавлению (кстати, различные этнографические исследования демонстрируют отсутствие линейной зависимости между собственностью и социальным статусом женщин и мужчин^[263]).

Более того, очевидно, что отношения власти и собственности имеют не только классовый, но и гендерный характер. Формирование патриархатной семьи, в которой женщины, дети и рабы стали собственностью мужчины, было только началом становления патриархатных социальных структур. Причем если рабство как способ организации общественного производства со временем отпало, то рабство женщин в семье существовало веками: любой самый бедный мужчина так или иначе присваивал и продолжает присваивать в семье и через семью значительную часть труда, времени, сил женщин.

Гендерная стратификация общества порождает некий социальный антагонизм между женщинами и мужчинами, устранить который возможно не просто преодолев классовые различия и "вертикальные" отношения собственности (на чем настаивали марксисты), но, скорее, преодолев "горизонтальные" отношения собственности мужчин на рабочую силу женщин (в первую очередь в семье), маскулинистскую идеологию и патриархальный принцип социальной организации.

Более того, попытка решить проблему дискриминации женщин с классовых позиций не принесла ожидаемых результатов. Согласно определению классов, данному в свое время В.И. Лениным: "Классы — это большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в общественной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают. Классы — это такие группы людей, из которых одна может

присваивать себе труд другой, благодаря различию их места в определенном укладе общественного хозяйства"[264].

Если сопоставить это определение с реальным социально-экономическим положением женщин в различные исторические эпохи, то станет ясно, что социальный класс — это понятие, описывающее статус тех или иных групп мужчин внутри "мужского" общества. Ведь женщины почти во все эпохи были вытеснены из системы "мужского" общественного производства в "женскую" домашнюю сферу и не участвовали в отношениях собственности, распределения и присвоения общественного продукта. Поэтому можно сказать, что социальный класс — это маскулинистское понятие, которое вполне подходит для описания маскулинистской структуры общества, но совершенно не проясняет той ситуации, в которую этим обществом помещены женщины. Это определение может быть использовано для анализа положения женщин, только если иметь в виду как вертикальную (между различными классами), так и гендерную стратификацию, существующую внутри любого социального класса, и их взаимное переплетение и влияние. Однако к этому марксистская идеология не была готова.

Отсечение гендерных аспектов анализа общества, что характерно для марксистских теоретиков женского вопроса, не только обеднило их теоретические концепции, но и привело к значительным деформациям в социальной политике в обществе "реального социализма".

Русская философия

В целом российские культурные традиции оценки и восприятия феминного и маскулинного в значительной степени схожи с западными. Особенно это касается христианской системы норм и моральных ценностей. Так же, как и в католицизме, в православии женское начало онтологически вторично и подчинено мужскому началу. Это просматривается и в православных наставлениях, и в морализаторских работах церковников и светских учителей (от "Поучения" древнерусского князя Владимира Мономаха, жившего в XI в. до знаменитого "Домостроя", который играл роль морального кодекса Руси с XVI в. до начала XX в.). Более того, даже лидеры

декабристского движения в своих проектах политического переустройства России и мысли не допускали о возможности участия женщин в политической жизни. Н. Муравьев писал, например, что "женщина не только не является субъектом политических прав, но ей даже запрещено присутствовать на открытых заседаниях высшего законодательного органа... парламент обычно допускает присутствие зрителей. Но женщинам... всегда возбраняется вход в Палаты"^[265].

Философское обсуждение проблемы дифференциации онтологических и гносеологических принципов маскулинного и феминного в русской философии развивалось по двум направлениям. С одной стороны, эта тема интересовала представителей философии пола (к ним в первую очередь относятся сторонники социалистической философской традиции), а с другой — теоретиков так называемой теологии пола.

Последователи западных социалистов — Н.Г. Чернышевский (роман "Что делать?") и другие — рассматривали дифференциацию мужского и женского в культуре с социальной точки зрения. Фактически они обсуждали проблему социополовой (гендерной) дифференциации и стратификации общества, ее несправедливости и необходимости преодоления.

"Теология пола" или, как ее еще называют, философия любви — это своеобразное направление в русской религиозной философии, к которому относятся достаточно разные по взглядам философы. Мы рассмотрим три типа идей, разрабатываемых в русле теологии пола.

Одно из направлений представлено именами и работами В.С. Соловьева, Л. П. Карсавина, Б. П. Вышеславцева, З.Н. Гиппиус, которые развивали философско-платонические идеи об Эросе, возвышении чувственности, подчеркивали моральную ценность любви между женщиной и мужчиной, отрицали аскетизм в отношениях между ними.

Особая роль в развитии этих представлений принадлежит В.С. Соловьеву. Для него сама тема и терминология пола имеют настолько важное значение, что он вводит их в свое теологическое и онтологическое учение. Для Соловьева Бог — это, безусловно, Отец, ОН, мужское начало (и это вполне традиционно). Но "душа мира", в духе средневековой мистики, ассоциируется у него с образом Вечной Женственности, с Премудростью, с Софией (ассоциация феминного

начала с мудростью — вполне нетрадиционно). Цель человеческой истории — достижение совершенства, которое обретается посредством божественной брачной мистерии, в которой участвуют три элемента: "обоготворенная природа" (женское начало), человеко-бог (мужское начало) и Вечная Премудрость (эта последняя является результатом слияния мужского-божественного-природного-женского-духовного) начал^[266]. Очевидно, что Владимир Соловьев пытался переосмыслить античные (платоновские) учения о любви-эросе и связать их с русской религиозной традицией.

Зинаида Николаевна Гиппиус (1869–1945) — поэтесса, прозаик, драматург, литературный критик. Ее теоретические работы по философии любви написаны в русле идей В.С. Соловьева и посвящены рассмотрению андрогенизма (совмещению в одной личности мужского и женского начал), духовно-телесности и богочеловечности любви. В своих литературных произведениях Гиппиус воспроизводила представление о божественной природе любви, однако делала это с позиции мужского "Я" и подписывала их псевдонимами Антон Крайний или Лев Пущин. На протяжении всей жизни Зинаида Гиппиус участвовала в значительных интеллектуально-духовных течениях России: ее стихи и статьи печатались в журнале "Мир искусства"; вместе со своим мужем Д.С. Мережковским и В.В. Розановым она участвовала в Санкт-Петербургских религиозно-философских собраниях. После эмиграции в Париж Гиппиус и Мережковский с 1925 г. до начала второй мировой войны проводили вечера "Зеленой лампы", на которые собиралась интеллектуальная элита русской эмиграции.

Другое течение в русской философии пола представляли Н.А. Бердяев и В.В. Розанов. Центральная тема их произведений — это, скорее, тема любви (даже эроса), а вовсе не пола или гендера, хотя они преимущественно употребляли слово "пол". Для Бердяева эротическая энергия — это источник не только творчества, но и настоящей мистической религии. "Настоящая религия, мистическая жизнь всегда оргиастична, а оргазм, могучая сила жизни, связан с половой полярностью. Половая полярность есть основной закон жизни и, может быть, основа мира^[267]. "Связь пола с Богом, — продолжает эту мысль В.В. Розанов в своей книге "Уединенное", — большая, чем связь ума с Богом, чем даже совести с Богом..."^[268].

Как видим, для Бердяева и Розанова Бог и религиозность тесно связаны с любовью, страстью, Эросом, т. е. тем, что в западной традиции маркируется как феминное. Ассоциация божественного и религиозного с феминным, которая при этом возникает, ставит совершенно иные культурно-символические акценты.

Еще одно течение в философии любви — ортодоксально-богословское представлено именами и работами П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, И. Ильина. Бог для них любовь, но не Эрос, а *caritas* — сострадание, милосердие, жалость, которые, в свою очередь, считались свойственными женскому началу. Таким образом, и для них божественное и феминное располагалось в одной части бинарных оппозиций.

Как видим, в русской философии существовал весьма своеобразный подход к восприятию и оценке дифференциации маскулинного и феминного. Во-первых, в русской теологии пола дифференциация мужского и женского начал рассматривается как духовный, а не онтологический или гносеологический принцип, что характерно для западной философии. Во-вторых, в русской философии расставлены иные культурно-символические акценты: то, что на Западе ассоциируется с мужским/маскулинным началом (божественное, духовное, истинное), в России и русской культуре ассоциируется — через категорию любви — с женским началом. В соответствии с традиционными западными культурно-символическими ассоциациями из предыдущего предложения можно было бы сделать вывод о том, что в России женское начало оценивается выше мужского. Но это не совсем так: представления о феминности (софийности) как, впрочем, и некоторые иные понятия, носят в иррационалистической русской философии пола крайне абстрактный характер. Это скорее аллегория, чем категория, скорее моральное наставление, чем концепция.

***Становление гендерных исследований как новой области
гуманитарного знания***

Можно выделить три основные фазы становления гендерных исследований в течение последних 20 лет.

Первая фаза — это критика феминистски ориентированными учеными андроцентризма в социальных и гуманитарных науках и попытки обосновать гендерные исследования как область теоретического знания.

На этой стадии усилия ученых концентрировались на раскрытии "гендерной слепоты" и андроцентризма в традиционных социальных и гуманитарных науках, что обусловило слабость интерпретационных возможностей последних.

В 70-е годы появилось множество новых феминистских работ, имен и подходов, обсуждение которых придется опустить. Важно отметить другое: именно массовость и, может быть, даже радикализм этих работ, мощный всплеск феминистского движения не оставили равнодушным ученых. Пожалуй, больше всего эти идеи затронули тех, кто занимались социологией семьи. В 70-е годы стали появляться социологические, психологические и антропологические работы, в которых анализировались причины и процесс дифференциации половых ролей. Исследования в области социологии и психологии пола становятся популярными, появляются новые данные, дающие пищу для размышлений над проблемами пола, внутри социологии развивается критика традиционных западных теорий социополовой дифференциации (и прежде всего — структурного функционализма Т. Парсонса). Профессор Джесси Бернارد назвала этот период революцией в социологии.

Одной из первых работ, в которой отчетливо различаются термины "пол" и "гендер" и появляется понятие половой/гендерной системы, была статья Гейл Рабин "Торговля женщинами" (1974). Г. Рабин различает пол (секс), который она определяет как биологические репродуктивные различия, и гендер, который возникает, когда биологический пол трансформируется культурой в конструкции маскулинности и феминности.

Следующей работой, в которой появился термин "гендер", была статья психолога Роды Унгер "Новое определение пола и гендера" (1979). Она предложила использовать слово пол (sex), только когда это относится к специальным биологическим механизмам (половые хромосомы или половые структуры) и использовать термин "гендер", только когда обсуждаются социальные, культурные и психологические аспекты, которые относятся к чертам, нормам, стереотипам, ролям,

считающимся типичными и желаемыми для тех, кого общество определяет как женщин или мужчин.

Вторая фаза развития гендерных исследований отмечена широкой интеграцией учебных курсов по женским исследованиям (women's studies) в учебные программы университетов, глубокими исследованиями на их основе положения женщин, реинтерпретацией традиционных истин, развитием теории подчинения женщин. Для этого периода характерны акцент на добавление "женского фактора" в социальные и культурологические исследования и влияние работ С. де Бовуар, марксизма, психоанализа и постструктурализма.

Третья фаза расширила сферу действия от женских исследований до гендерных, выдвигая на первый план подходы, согласно которым все аспекты человеческого общества, культуры и взаимоотношений являются гендерными. Акцент постепенно переносится с "женского фактора" на анализ гендерных отношений и того, как гендер присутствует, конструируется и воспроизводится во всех социальных процессах.

Гендер начинает трактоваться и как сложный социокультурный процесс продуцирования обществом различий в мужских и женских ролях, поведении, ментальных и эмоциональных характеристиках, и результат этого процесса социокультурный конструкт гендера^[269]. Иными словами, гендер обозначает те культурные и социальные значения, которые приписываются биологическим различиям между мужчинами и женщинами. В феминистских исследованиях гендер становится аналитической категорией: и как модель социальных отношений между женщинами и мужчинами, и как культурный символ, гендер конституирует доминирование "мужского" в обществе и подавление женского. Гендер, таким образом, оказывается одним из базовых принципов социальной стратификации. В качестве других фундаментальных принципов выступают этничность (национальность), возраст, социальная принадлежность. Сочетание этих стратификационных принципов усиливает действие каждого из них. Воплощая в своих действиях ожидания, связанные с их гендерным статусом, люди, в свою очередь, воспроизводят гендерные различия и одновременно обусловливаемые ими системы господства и властвования.

Теперь принято считать, что гендерная дифференциация и асимметрия существуют во всех обществах и культурах, хотя конкретные представления о маскулинном и феминном не во всех культурах одинаковы. Именно поэтому "гендерные отношения рассматриваются, — пишет Гизела Бок, — как социальные, политические и культурные величины, не сводимые ни к внеисторическим феноменам, ни к единственной, "изначальной" или "имманентной" причине"[\[270\]](#).

Основой методологии гендерных исследований является, таким образом, не просто описание разницы в статусах, ролях и иных аспектах жизни мужчин и женщин, но анализ власти и доминирования, утверждаемых в обществе через гендер.

Именно поэтому формирование гендерного подхода в социальном и гуманитарном знании является гораздо большим, чем просто появлением новой теории. Это — принципиально новая теория, принятие которой иногда обозначает изменение ценностных ориентаций человека и ученого и пересмотр многих привычных представлений и "истин".

В современных социальных и гуманитарных исследованиях гендер используется не как неизменная и универсальная конструкция. Понятие "гендер" означает не вещь или предмет, не много вещей или предметов, а анализ комплексного переплетения отношений и процессов. Необходимо мыслить отношениями, чтобы из аналитической категории гендера вывести культурную реальность.

Использование гендерного подхода, характерное для современного социального и гуманитарного знания, представляет широкие возможности для переосмысления культуры. Современные исследователи воспринимают категорию гендера не как неизменную и универсальную конструкцию. "Гендер служит не для того, чтобы сводить историю к какой-либо модели, а для выявления в истории разнообразия и изменчивости. Гендер является "категорией" не в смысле обобщающей формы выражения понятия, а в первоначальном смысле этого греческого слова, означающего "публичное несогласие"

Для дополнительного чтения

Бовуар С. Второй пол / Пер. с фр. М., 1997.

Воронина О.А. Введение в гендерные исследования // Материалы Первой российской школы по женским и гендерным исследованиям.

М., 1997.

Клименкова Т.А. Женщина как феномен культуры. М., 1996.

Миллетт К. Теория сексуальной политики // Вопр. филос. 1994. № 9.

Милль Дж. С. О подчинении женщины. М., 1994.

Феминизм: Восток, Запад, Россия / Под ред. М.Т. Степанянц. М., 1993.

Феминизм: перспективы социального знания / Под ред О А Ворониной. М., 1992.

Фридан Б. "Загадка женственности" / Пер. с англ., вступ ст О Ворониной. М., 1993.

Юлина Н.С. Проблемы женщин: философские аспекты (Феминистская мысль в США) // Вопр. филос. 1988. № 5. С. 137–147.

Глава 10. Постмодернизм

Философского направления, которое можно обозначить как постмодернизм, не существует. Поэтому говорить о содержании некоей особой постмодернистской философии или философии постмодернизма бессмысленно. Существует, однако, тенденция в культуре последних трех десятилетий, затронувшая самые разные области знания, в том числе и философию.

Модерн и постмодерн

Термины "постмодерн" и "постмодернизм" нуждаются в понятийно-критическом прояснении. Буквально "постмодерн" означает то, что следует после "модерна". Однако, поскольку содержание этого понятия также далеко от однозначности, здесь открывается простор для недоразумений. Во-первых, в русском языке термин "модерн" употребляется в гораздо более узком смысле, чем в других европейских языках. В русском словоупотреблении "модерн" — эстетическая категория. Она закреплена за определенной эпохой в истории искусства и за определенным художественным стилем (например, модерн как архитектурное явление конца XIX — начала XX вв.). В европейских же языках модерн — обозначение весьма протяженного исторического периода, начало которого обычно связывают с новым временем. Поэтому когда мы переводим слова the modernity или die Moderne как "современность", мы вынуждены образовывать весьма двусмысленное прилагательное — "современный". По-русски это значит "происходящий сейчас", сегодняшний, тогда как в английском и немецком для "современного" в этом значении есть особые слова (contemporary, gegenwartig). Во-вторых, префикс "пост" заставляет предположить, что под постмодерном подразумевается нечто сменяющее собой, а значит, отменяющее, преодолевающее, упраздняющее модерн. Между тем это неверно, и ниже мы объясним, почему.

Сходными недоразумениями чревата и терминологическая пара модернизм/постмодернизм. "Постмодернизм" здесь опять предстает в

узкоэстетическом смысле (хотя эстетические параметры у него и имеются), в качестве некоего проекта или программы, противостоящей "модернистскому" проекту. Такая трактовка постмодернизма противоречит, однако, его базисной интенции, а именно, воздержанию от построения каких-либо программ вообще.

Многие серьезные авторы — в том числе и те, кого критики считают "постмодернистами" — скептически относятся к самому термину, находя его либо неопределенным, либо бессодержательным. Одно из исключений среди них представляет Ж.-Ф. Лиотар, работы которого стали своего рода первоисточником для бесчисленных пропагандистов постмодернизма.

Жан-Франсуа Лиотар (р. 1924) — французский философ. С 1959 г. преподавал философию в университетах Парижа (Сорбонна, Нантер), с 1972 г. по 1987 г. — профессор университета Сен-Дени, а также приглашенный профессор в различных университетах США и Канады, соучредитель (наряду с Деррида) Международного философского колледжа. В юности испытал сильное влияние марксизма и психоанализа, в начале 60-х был членом леворадикальной группы "Социализм или варварство". Международную известность принесла Лиотару книга "La condition postmoderne" (1979).

Лиотар неслучайно избегает субстантивации прилагательного *moderne* (чего, кстати, не позволяет сам французский язык, в котором такого существительного нет). Для Лиотара дело заключается не в некоем явлении с устойчивым набором признаков, а в специфической ситуации — социокультурной, интеллектуальной, гноселогической. Приблизительно с середины 60-х годов в обществе, в культуре, в науке сложились условия, принципиально отличающие сегодняшний этап от предшествующего. Эта ситуация нуждается в соответствующем осмыслении. Если предыдущий период описывался как "модерн", или "современность", то настоящий можно обозначить как "постсовременный", "постмодерновый". Термины, конечно, не самые удачные, ибо провоцируют множество недоразумений, но они способны нечто описать. "Постмодерн" условное имя. Это наименование социокультурной трансформации последней трети XX в.; "постмодернизм", соответственно, — условное имя для обозначения изменений в интеллектуальном климате стран, этой трансформацией затронутых.

Ниже мы подробно остановимся на параметрах отмеченной трансформации. Пока же коснемся теоретических, в том числе философских, истоков постмодернизма.

Философско-теоретические истоки

Можно назвать ряд концепций, прямо или косвенно повлиявших на постмодернистское смещение в научно-теоретической и эстетической плоскости. Это семиология Р. Барта и авторов, объединявшихся вокруг журнала "Тель Кель" (прежде всего Ю. Кристевой); "иммoralизм" Ницше; "теоретический антигуманизм" Л. Альтюссера; "деструкция метафизики" у позднего Хайдеггера; теория дискурса и генеалогия власти М. Фуко; учение о "языковых играх" Л. Витгенштейна; "методологический анархизм" П. Фейерабенда; "деконструкция" Ж. Деррида; "шизоанализ" и "ризоматика" Ж. Делеза и Ф. Гваттари; постфрейдовский психоанализ Ж. Лакана. По сути дела, круг идей, с легкой руки критиков именуемых "постмодернистскими", полностью покрывается так называемым постструктурализмом.

Термин "постструктурализм" достаточно условен. Интеллектуальное течение, названное этим словом (и объединявшее весьма разнящихся между собой авторов) было вызвано к жизни осознанием ограниченности структурализма, в том виде, как он сложился в этнологии, литературоведении и искусствознании в 60 — 70-е годы. Суть структуралистской доктрины — поиск в любых областях реальности устойчивых порядков (структур), обнаружение которых дает ключ к познанию самых разных явлений природы и социальной жизни. Выявить структуру того или иного феномена означает выявить тайну его устройства и соответственно алгоритм функционирования. Уже в конце 60-х годов саморефлексия структуралистского движения приводит к тому, что его виднейшие представители (Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж. Лакан) отходят от установок структурализма (бесспорным классиком которого является К. Леви-Строс).

Клод Леви-Строс (р. 1908) — французский этнолог, теоретик структурализма, создатель концепции структурной антропологии. Профессор университета в Сан-Паулу (1935–1938), советник по

вопросам культуры французского посольства в США (1946–1947), заместитель директора Антропологического музея в Париже (1949–1950), с 1950 г. — профессор Коллеж де Франс. Философ по образованию, Леви-Строс испытал влияние Ж.-Ж. Руссо, марксизма, психоанализа, Э. Дюркгейма.

Их отмежевание от первоначальной программы движения выражается в критике самого понятия "структура". На место поиска "структур" приходят более гибкие исследовательские стратегии, позволяющие избежать иерархического упорядочивания реальности. Деррида, например, говорит о "диссеминации" (что означает, среди прочего, рассеивание, распыление, а также разбрызгивание спермы), а Ж. Делез и Ф. Гваттари выдвигают термин "ризом". Если одной из базовых метафор прежней (в том числе и структуралистской) философии была метафора дерева (что предполагало наличие основного ствола и отходящих от него ветвей), то ризом — это корневая система, в которой, как в грибнице, нет главного корня. Здесь все — главные (как в состязаниях в Зазеркалье все — "первые").

Жиль Делез (1925–1995) — французский философ. Мышление Делеза, как и многих других философов его поколения, в значительной мере было определено событиями мая 1968 г. и связанной с этими событиями проблематикой власти и сексуальной революции. Задача философствования, по Делезу, заключается прежде всего нахождении адекватных понятийных средств для выражения подвижности и силового многообразия жизни (см. его совместную с Ф. Гваттари работу "Что такое философия" (*Qu'est — ce que la philosophie?* 1991)).

Для мыслителей, называемых постструктуралистами, при всем несходстве их подходов и целей, характерна одна общая черта. Это критика основных концептов классической западной философии. К числу таких концептов относятся "субъект", "исток", "идентичность", "бытие" как присутствие, "смысл" как континуум. Попробуем, не вдаваясь в детали, описать эту критику.

Критика "мышления идентичности" и "дифференция"

Одним из важнейших понятий классической философии было понятие тождества, или идентичности (вспомним хотя бы положение о

тождестве мышления и бытия у Гегеля или шеллинговскую "философию тождества"). Примат тождества над различием разумелся этой философией сам собой. Не составлял исключения и структурализм, занимавшийся поисками универсального шифра действительности, кода, которому подчинены все знаковые системы, в том числе и биологические. Постструктуралисты же считают идею такой универсальной отмычки вредной. Изначальная "бесформенность" и "хаотичность" жизни не подвластны никаким выдвигаемым наукой схемам. Вот почему на первый план представители постструктурализма выдвигают категорию различия, или "дифференции" (difference). Деррида в работе "Письмо и различие" (1967), Делез в труде "Различие и повторение" (1968) вступают в острую полемику с традицией, которую можно назвать мышлением тождества (небезынтересно отметить, что двумя десятилетиями раньше подобную полемику вели М. Хоркхаймер и Т. Адорно^[271]). Различие здесь мыслится вне, по ту сторону пары различие/тождество. Различие не сводится к тождеству. Неверно видеть в нем нечто подчиненное тождеству, поскольку именно различие, а не идентичность есть первичное отношение. Различия не отсылают к подобиям, а указывают на другие различия. Мыслить различие — значит не держать перед мысленным взором идею целого, системы, иерархии, единства.

Пересмотр классической парадигмы философствования, осуществляемый постструктурализмом, можно выразить и в других терминах.

Серийная событийность против "события бытия"

В классической европейской философии событием могло быть названо не всякое происшествие, а лишь нечто значимое, наполненное глубинным потаенным смыслом, встроенное в некую телеологическую взаимосвязь (систему целей). Западная философская традиция была занята поисками "первосмысла" заключенного в глубине события содержания. Что же касается мыслителей постструктуралистской ориентации, то для них статусом события обладает любой телесно-жизненный акт. "Жизненная", фактически наличная событийность

самодостаточна и не нуждается в возведении к трансцендентальному основанию.

В той мере, в какой статусом события в классической парадигме могли обладать только события "истории духа", традиционная история культуры строилась как "история идей", или "духовная история" (вспомним, например, восходящую к В. Дильтею "духовно-историческую школу"). Молчаливой предпосылкой подобной истории был гомогенный универсум смысла. Отказываясь от такой предпосылки, М. Фуко строит собственное исследование культуры (включая сюда науку) как "археологию". История культуры, которую он пишет, есть история "серий", "сингулярностей" (единичных событий) и "регулярностей", подвластных только одному закону — закону случайности. В этом смысле его исследование не "история"; ведь оно нацелено не на прослеживание некоей "линии развития", а на выявление контингентных (случайных) констелляций — взаимопереплетений единичных событий. Разрабатываемые Фуко "археологии" — как "знания", так и самого "субъекта" подрывают базисное допущение любой "истории идей" — возможность восстановить, реконструировать континуум сознания, или континуум смысла^[272].

Работа Фуко — которую он затем будет называть уже не "археология", а "генеалогия" (в частности, генеалогия власти) имеет своим предметом не речь как (единый и непротиворечивый) голос смысла, а (конкурирующие между собой) речевые практики. Вместо анализа речи, которую классическая философия считала преимущественной формой артикуляции смысла, Фуко обращается к анализу дискурсов (под дискурсом понимается определенный способ структурирования реальности). Всякий дискурс включает в себе насилие, ибо тем или иным образом организует, упорядочивает мир вещей, а значит, подгоняет под некую схему то, что в схемы не укладывается.

Один из типичных для современности инструментов организации, устройства знания — понятие научной дисциплины (имеющей весьма отдаленное отношение к устройству вещей). Другой такой инструмент — фигура автора. Автор и авторство, по Фуко, суть прежде всего особого рода идеология. Фигура автора отсылает к другой фигуре — "субъекту" как источнику знания, как единственной инстанции

производства знания^[273]. Эту инстанцию Фуко считает не более чем идеологической иллюзией, свойственной определенной культурной эпохе. С окончанием этой эпохи придет конец и идеологическому конструкту, называемому "субъектом". В этой связи Фуко ведет речь о неизбежной "смерти субъекта" и о "смерти человека"^[274].

"Смерть субъекта" и критика "метафизики"

С фукианской критикой "идеологии субъекта" перекликается проект Деррида, вначале названный им грамматологией, а затем деконструкцией. Эта программа заключается опять-таки в пересмотре одного из базисных допущений европейской философской традиции, а именно примата речи, говорения, голоса над письмом. Классическая философия (начиная с Платона) и классическое языкознание (начиная с В. фон Гумбольдта или с Ф. де Соссюра) считала само собой разумеющимся, что первичным источником смысла может служить лишь речь. Запись же речи, ее материальное воплощение (письмо) есть лишь застывший голос, омертвленный дух. Стало быть, письмо вторично по отношению к речи. Его назначение и его содержание в том, чтобы служить репрезентацией речи, внешним "представлением" внутреннего смысла. Как раз это допущение и ставит под сомнение Деррида.

Жак Деррида (р. 1930) — французский философ, один из наиболее ярких представителей постструктурализма. Преподавал в Сорбонне (1960–1964), Высшей нормальной школе, сотрудничал в литературно-критическом журнале "Тель Кель", организовал "Группу исследований в области философского образования", один из инициаторов создания Международного философского колледжа (с 1983 г.). В последние годы преподает в Высшей школе исследований в социальных науках (Париж), читает лекции в ряде европейских и американских университетов. Оказал большое воздействие на современное американское литературоведение в его постструктуралистском варианте (Миллер, де Ман, Блум). Испытал влияние Гегеля, Ницше, Гуссерля, Хайдеггера, Фрейда, представителей литературного авангарда (Арто, Батай, Бланшо, Клоссовски и др.).

Письмо, согласно Деррида, не следует рассматривать лишь как "письменную речь". Оно отстоит от "истины" (т. е. от сферы значений) отнюдь не дальше, чем речь. Что же касается веры в привилегированное отношение речи к истине, то эта вера есть не что иное, как проявление логоцентризма западной философской традиции — традиции метафизики. Логоцентризм — представление о центральном положении, занимаемом в структуре познания логосом ("словом", "законом", "логическим мышлением") — неотрывен от фоноцентризма (вера в приоритет голоса, фонемы перед письмом). Логофоноцентризм метафизики оказывается к тому же и фаллоцентризмом — системой идей, основанных на убеждении в первенстве мужского начала, в первичности мужчины и вторичности женщины.

Если подойти к делу историко-философски, то надо заметить, что с критикой концепции субъекта, характерной для западной философии, выступал еще Хайдеггер. Именно Хайдеггер (в свою очередь опиравшийся на Ницше) поставил под сомнение само представление о человеке как субъекте инстанции, которой дано право овладевать миром, делать вещи инструментом реализации своих целей, вовлекая сущее в круг утилизирующего опредмечивания. В этой связи постструктуралистская критика западной философской традиции есть радикализация "деструкции метафизики", осуществленной в 30 — 40-е годы Хайдеггером. Недаром сам термин "деконструкция" возник из переосмысления хайдеггеровского предприятия. В чем состояло это переосмысление?

Говоря кратко, в том, что хайдеггеровское "преодоление метафизики" Деррида вписывает в историю метафизики. Сколь бы радикально ни пересматривались основания европейской философской традиции Хайдеггером, сам этот пересмотр тоже есть метафизика, ибо Хайдеггер исходит из свойственного метафизике понимания бытия как присутствия. Присутствие, или абсолютная полнота смысла, полагается метафизикой как изначальное. Чистое присутствие ("презенция") как бы представляет, ре-презентирует себя в тех или иных знаках, образуя задний план любых "репрезентаций". Репрезентация — и как процесс, и как объяснительный принцип — предполагает наличие в культурном пространстве чего-то, что само в это пространство не входит, но определяет собой все, что в данном

пространстве происходит. Есть, изначально налично не просто "показывание", "репрезентирование", но и то, что в нем репрезентируется, — присутствие, бытие.

Классическое философское мышление — и Хайдеггер здесь не исключение оперировало понятийными парами смысл/знак, означаемое/означающее. Предполагалось, что познание движется от внешнего к внутреннему, от знаков, лишь означающих некоторое содержание, к самому содержанию. Согласно молчаливому допущению метафизики, это содержание первично по отношению к знакам, и, следовательно, может быть "отмыслено", "отшелушено" от них как от "незначащей" оболочки. Иначе говоря, классическая философия (феноменология и герменевтика в том числе) верит в возможность непосредственного смысла, как такового, "трансцендентального означаемого", схватываемого благодаря таким процедурам, как интеллектуальное созерцание или интуиция (таково, например, гуссерлевское "усмотрение сущностей"). В противовес этому допущению Деррида демонстрирует, что выход к означаемым, минуя означающие, невозможен. Не существует смысла (значения), не опосредованного означающими. "Трансцендентальное означаемое" как "чистый", не замутненный ничем внешним внутренний смысл (как чистое присутствие) есть иллюзия классической философии.

Из этих радикальных положений вытекают весьма радикальные следствия. Мыслителю, исследователю, автору отказывается в праве на обладание смыслом как таковым. Всякое притязание на обладание смыслом разоблачается в качестве неспособности субъекта отдать себе отчет в изначальной амбивалентности, многозначности производимых им высказываний. В том, в частности, что означающие, из которых сотканы его высказывания, находятся в сложных отношениях с другими означающими, включая и те, о которых сам автор не подозревает. (В этой связи, он, строго говоря, и не является автором собственных высказываний.)

Иллюзия авторства представляет собой продукт другой иллюзии европейской философской традиции — автономной субъективности. Такая базисная для новоевропейской философии абстракция, как трансцендентальный субъект, имеет своей основой представление о мыслящем как о находящемся вне времени и пространства индивидууме. Однако действительный субъект мышления вовсе не

является бестелесным (и соответственно лишенном пола, возраста и т. д.) существом. Стало быть, те или иные высказывания, в том числе философские, теологические и другие имеют своим источником отнюдь не парящую над миром инстанцию, но производятся вполне определенными людьми. У субъекта высказывания есть возраст и пол, он наделен социальными характеристиками (образование, цвет кожи, место в отношениях господства и подчинения). Отвлекаясь от его местоположенности, т. е. от ситуации, в которой производится то или иное высказывание или система высказываний, мы отвлекаемся от важнейшего вопроса о том, кто говорит. Мы делаем вид, что тот, кто говорит, есть субъект вообще, субъект как таковой, затушевывая тем самым реальную вовлеченность всякого говорения в отношения власти (власть здесь следует понимать в максимально широком, а не в узкополитическом, инструментальном смысле).

Если дерридианская программа деконструкции имеет своим предметом текстовую сферу, т. е. запечатленную в текстах культуру, то объект Делеза и Гваттари — сфера социального действия. Здесь также очевидно резко полемическое отношение к философской традиции. Если последняя исходит из таких инвариантов, как личность и цель (общественно-исторический мир есть результат личностного и коллективного целеполагания), то французские мыслители понимают общество как поток сил, смешение безличных силовых полей и силовых волн. Иными словами, у социального действия ("социальной машинерии", как его называют Делез и Гваттари) нет субъекта. Субъект в его классическом понимании (как центральная инстанция управления действием), о смерти которого возвестил Фуко, еще раз похоронен.

В отличие от Фуко, преимущественный объект полемики которого составляла история идей, и от Деррида, нацеленного на критику метафизики присутствия, главный пункт отмежевания от классического наследия в случае Делеза и Гваттари — фрейдовский психоанализ. Фрейд и его последователи разделяют с классической философской традицией представление о четкой структурированности человека. В каких бы терминах последний ни описывался (через диадку сознание/бессознательное или через триаду Оно — Я — Сверх-Я), психоанализ берет за аксиому реальность такой структуры, как человеческий субъект. Бессознательное, открытием которого так

гордится фрейдизм, надлежит, согласно Фрейду, поставить под контроль сознания. Сами процедуры психоанализа как терапии нацелены на то, чтобы вывести бессознательное на свет сознания, "образумить" бессознательное, переформулировав иррациональные влечения в рациональных категориях. "Шизоанализ" же, противопоставляемый Делезом и Гваттари психоанализу, исходит из продуктивности бессознательного. Именно в силу того, что сфера бессознательного (сфера Желания) носит продуктивный, творческий характер, от него не следует "освободиться". Настоящая свобода как раз и заключена в сфере Желания, а попытки поставить его под контроль — репрессивны и культурно контрпродуктивны^[275].

Параметры трансформации

Разумеется, сдвиг в общественно-культурной жизни, о котором идет речь, начался задолго до того, как были придуманы термины "постмодерн" и "постмодернизм". Более того, почти все основные черты постмодерновой ситуации присутствуют уже в модерне. Таким образом, речь идет не о преодолении модерна, а об ином отношении к нему. Как многократно подчеркивал Лиотар, постмодерн располагается не после и не против модерна, а внутри него.

Можно выделить, по меньшей мере, три основных измерения интересующей нас трансформации — социальное, эстетическое и интеллектуально-теоретическое.

Начнем с социального измерения. Развитые капиталистические общества в последние десятилетия имеют весьма специфическую структуру занятости. В собственно производственной сфере, т. е. в производстве материальных ценностей, занято менее одной шестой взрослого всего населения той или иной страны. Высокая производительность работающих имеет своим следствием то, что остальные либо не работают, либо заняты в так называемой непроизводственной сфере, а именно в производстве нематериальных ценностей (сфере услуг, системе образования, индустрии развлечений и т. д.). Стоит вдуматься в этот факт. Значительная часть взрослого населения развитых стран экономически не востребована. Это значит, что массовая незанятость — попросту говоря, массовая безработица —

не есть результат неблагоприятной ситуации на рынке труда, а представляет собой структурный момент современной экономики. Это значит также, что часть общества изначально обречена на праздность и, следовательно, поиск иных занятий, чем участие в общественно полезном труде. В этих условиях невиданные ранее масштабы приобретает сфера знакового, или символического производства. Общество переориентируется с производства материальных вещей на производство нематериальных знаков. Описанное смещение было зафиксировано социологией еще в 60-х годах, когда появились концепции постиндустриального и информационного обществ. Переход от обмена вещами к обмену знаками — эпохальное событие в жизни (пост)современного общества. Именно это обстоятельство и подвергают социально-философскому осмыслению французский социолог Жан Бодрийар (р. 1929) и американский философ и литературовед Ф. Джеймисон.

"Исчезновение социального" и симуляция

Характеризуя постмодерновую ситуацию, Бодрийар заостряет внимание на специфике социального пространства развитых (или, если угодно, сверхразвитых) обществ. Эту специфику он описывает с помощью понятий "симулякр" и "симуляция".

Симулякры — это копии, или подобию, которые вытесняют собой оригинал, становясь важнее оригинала. Объект рекламы, например, имеет весьма отдаленное отношение к "реальному" предмету, продать который пытается коммерсант. Покупая его, мы покупаем не столько сам предмет, сколько его образ. Объекты наших стремлений (например, приобретений в супермаркете) имеют весьма отдаленное отношение к нашим реальным потребностям. Обмен, в котором мы участвуем, — перестает быть обменом потребительными стоимостями, становясь обменом знаками. Статус знаков при этом принципиально меняется по отношению к тому, какой они имели в индустриальном (не вступившем "пост"-стадию) обществе. Следствием активного включения в жизнь общества высоких технологий (наукоемкие производства) и средств массовой коммуникации (от телевидения и видео до персональных компьютеров) явилось то, что знаки перестали

быть репрезентацией некой внешней им реальности. Они делаются самодостаточными, автореферентными (т. е. не отсылают ни к какому предмету как своему референту). Мир, в котором живет (пост)современный человек, есть мир бесконечной циркуляции знаков, где за тем или иным "означающим" нельзя закрепить определенное "означаемое". Самодостаточные знаки — симулякры поглотили собой предметы, т. е. реальность в привычном смысле слова. В симулятивной реальности постмодернового общества нельзя четко провести грань между собственно реальным и всего лишь фиктивным. Эта реальность соткана из фикций, и, напротив, эти фикции сделались единственной реальностью.

Там, где Бодрийар говорит об "исчезновении социального", Ф. Джеймисон говорит об ином ("постсовременном") типе социальности. Постмодернизм, по Джеймисону, представляет собой одновременно и особую стадию в развитии общества, и рефлексию на эту стадию, а потому может и должен быть осмыслен как проявление "культурной логики" позднего капитализма.

Фредерик Джеймисон (р. 1934) — американский философ и литературовед. Докторскую диссертацию защитил в Йельском университете (1959), преподавал французскую литературу и сравнительное литературоведение в Гарвардском (1959–1967), и Калифорнийском (Сан-Диего, 1967–1976) университетах, затем получил профессию в Йеле. Соиздатель журнала "Social Text", приглашенный профессор в различных университетах США, Европы и Китая. Основная сфера интересов — философский анализ культуры. Начав с исследования произведений французских экзистенциалистов, Джеймисон в дальнейшем приступил к построению собственной концепции, в которой пытался синтезировать ряд идей постмарксизма с достижениями структурализма.

Развитые западные страны ежедневно поставляют подтверждения постмодернистскому диагнозу. Такие, например, феномены, как преступность, политика, сексуальность, настолько прочно вписаны в реальность, создаваемую масс-медиа, что отделить здесь "вымысел" от "действительности", то, что обязано своим существованием "самой жизни", от того, что существует "только на экране", почти невозможно. Показ того или иного явления конститутивен для самого этого явления. Оно только в процессе показа и обретает бытие; вне показа его нет.

Например, наша озабоченность уровнем преступности или экологией прямо связаны с тем, в каком объеме эти темы затрагиваются средствами массовой информации, прежде всего телевидением. Наше представление о значимости некоторого события, т. е. о его "событийности", опять-таки возникает благодаря его демонстрации центральными телеканалами. В этом смысле телевидение "делает" саму политику. Это не следует понимать в вульгарно-инструментальном ключе — будто функции власти перераспределяются в пользу обладателей контрольных пакетов акций ведущих телекомпаний. Дело в другом: в изначальной включенности политики в демонстрационное пространство. Нет политики, с одной стороны, и ее "отражения" телевидением — с другой. Политика с самого начала неотрывна от способов ее демонстрации.

Одна из свежих иллюстраций постмодерновой ситуации — война в Персидском заливе, которую социологи назвали телевизионной войной. Она и готовилась, и протекала в гиперреальности показа.

Экран видеоманитфона, компьютера или телевизора снимает обязательное прежде опосредование между индивидом и средой, отдельным человеком и социокультурным миром. Доступ к культуре более не опосредуется в пространственном или во временном отношениях. Не надо ни ждать события (например, исполнения музыкального произведения), ни готовиться к нему: "обладание" им обеспечено стоящей на полке аудио- или видеозаписью^[276]. Но культурное событие, переживаемое не в интерсубъективном пространстве (на стадионе, в концертном зале и т. д.), а на экране, теряет свою "событийность", т. е. жизненно-практическую значимость. Произведения человеческой деятельности оказываются для отдельного субъекта не более чем объектами пассивного созерцания. Культурная деятельность утрачивает свое коммуникативное измерение, становясь вторичным репродуцированием внешнего мира.

Исчезновение социального можно увидеть и в другом аспекте. В постмодерновом мире исчезают культурных скрепы, традиционно связывавшие индивидов в общественное целое. Индивиды превращаются в результате в изолированные социальные атомы. Эта ситуация представлена в постмодернизме тезисом "фрагментирование субъекта". Индивид теряет целостность, "самоидентичность": в нем не следует пытаться выявить самость как тот стержень, вокруг которого

нанизываются те или иные идентификации. Кирпичики, из которых он складывается, случайны; он подвержен "сборке" и "разборке" в зависимости от действующих в настоящий момент отношений власти. Масс-медиа превращают его в некое подобие поверхности — или, вернее, набор поверхностей — на которую они могут наносить любые письмена.

В культурно-эстетическом плане появление постмодернизма связано с осознанием исчерпанности ресурсов модернизма. Модернизм в самых разных его вариантах (футуризм, дадаизм, конструктивизм, супрематизм, кубизм, сюрреализм и т. д.) почти повсеместно сопровождался теми или иными манифестами. В них возвещалось о наступлении новой эры, радикальном преобразовании — художественной образности и самой человеческой чувственности, изменении мышления и общественно-культурных основ. Однако опыт XX в. показал, что любые проекты тотального обновления человека, т. е. любые утопии, чреваты самыми бесчеловечными последствиями. Благими намерениями революционеров (не исключая и революционеров от искусства) вымощена дорога в ад тоталитаризма.

Между прочим, в высшей степени неслучайно то обстоятельство, что многие теоретики и практики европейского художественного авангарда имели кто длинный кто короткий роман с диктаторскими режимами (вспомним об Э. Паунде, сотрудничавшем с итальянскими фашистами, о Татлине и Малевиче, делавших ставку на большевизм, о Маяковском, Эйзенштейне и многих других модернистах, активно включенных в тоталитарные проекты). Постмодернизм, о котором заговорили и деятели искусства, искусствоведы и литературные критики в конце 60-х годов, был, таким образом, своеобразной реакцией на утопический проективизм модернизма.

Следует сказать также и о том, как новая, немодернистская эстетика проявляла себя в разных направлениях культуры и искусства. Можно выделить ряд черт, общих архитекторам, художникам, музыкантам, писателям, а также тем, чья профессия обязывала к классификации и осмыслению соответствующей эстетики, литературоведам и арт-критикам. Назовем эти черты.

Первое — это принципиальный эклектизм. В архитектуре, например, сторонники постмодернизма отказались от такой фундаментальной составляющей стиля модерн, как функциональность

— подчиненность формы строения выполняемой им функции (кинотеатр, церковь, стадион, жилой дом и т. д.). Постмодернистские конструкции отличались нефункциональностью — введением элементов, ненужных с точки зрения назначения того или иного строения. Кроме того, их отличало сознательное смешение стилей. Тот же прием активно и небезуспешно практиковали в музыке (Д. Кейдж), в изобразительном искусстве (Раушенберг), не говоря уже о литературе, где игра с традицией, обилие вмонтированных в текст скрытых и явных цитат, языковые эксперименты сделались едва ли не обязательным приемом для любого уважающего себя автора. Поэтому в качестве второй отличительной черты постмодернистской эстетики можно назвать рефлексивность. Художник может создавать крайне усложненные, нагруженные цитатами, сплошь состоящие из культурных кодов произведения, а может продуцировать псевдонаивное, нарочито упрощенное письмо, но и в том и в другом случае он находится в специфическом отношении к корпусу предшествующей ему или окружающей его культуры. Рефлексивность художественной практики выражается и в обращенности произведения на самое себя, в его саморефлексивности: текст (например, романы П. Хандтке), полотно (например, картины и инсталляции концептуалистов) или кинофильм (скажем, ленты Джармуша или Тарантино) с самого начала включает в себя дистанцию автора по отношению к его произведению, рефлексию на условия собственной работы.

Следующая особенность постмодернизма как эстетического феномена стирание различия между "высокой" и "массовой" культурой. Это вызвано, помимо демократизации общества, уже упомянутым распространением репродуктивных техник и связанной с ними подвижностью в восприятии культурных продуктов: рафинированные произведения могут стремительно тривиализоваться, бесконечно тиражируясь и становясь достоянием миллионов (как Мона Лиза на полиэтиленовом пакете или экранизации "Войны и мира"), а произведения так называемых низких жанров (детектив, триллер) приобретают черты "высокой" литературы.

Критики постмодернистской риторики давно отметили, что почти все черты якобы новой, постмодерновой эстетической практики уже содержались в практике модернизма. Скажем, "Улисс" Джойса, или

"Бледный огонь" Набокова идеально соответствуют критериям "постмодернистской" литературы. Шостакович, Пуленк или Хиндемит вполне могут считаться "постмодернистами" в музыке. Это верно. Но, как мы уже отмечали, не существует постмодернизма как устойчивой системы взглядов, которая могла бы быть непротиворечиво сформулирована в виде некоего манифеста или "кредо". Единственная бесспорная черта этого явления (или, по точному замечанию исследователя, умонастроения^[277]) — нежелание формулировать какие-либо кредо и недоверие к любым манифестам.

У проблематики постмодернизма есть еще одно измерение, которое с известной долей условности можно назвать интеллектуально-теоретическим. Здесь мы имеем в виду идеологические и эпистемологические (теоретико-познавательные) импликации постмодернизма. Постмодернистские влияния затронули не только охарактеризованные выше области культуры, но и науку, прежде всего социальные и политические науки. Изрядно огрубляя существо дела, можно сказать, что эти влияния касаются прежде всего осознания исследователями нарративной природы знания. Постмодернистский тезис гласит, что всякое знание есть в конечном итоге наррация — история, повествование, рассказ. Это значит, что носители знания (историки, теологи, социологи, политологи, культурологи, специалисты по теории управления или по политической экономии и т. д.) в действительности ничем бесспорным не обладают. То, чем они на самом деле заняты, это рассказывание нам историй, плетение нити повествования, фабула которого ими самими (или их дисциплиной) придумана. Верить, будто эти наррации представляют собой верное отражение некоторой реальности, значит попадать в ловушку иллюзии.

Содержание этого провокативного тезиса не столько в скепсисе по отношению к знанию и науке, сколько в радикальном недоверии к идеологии. (Кстати, в той мере, в какой сама наука является идеологией, она также должна быть подвергнута скепсису^[278]).

Это недоверие отчетливо сформулировал Лиотар в книге "Ситуация постмодерна". Лиотар нацеливает свою критику на так называемые Большие наррации, или метанаррации — идеологические системы, притязающие на монопольное обладание истиной. Таковы, в частности, наррация спасения (например, христианство) и наррация

эмансипации (например, марксизм). Метанаррации претендуют не только на то, чтобы быть истинными, но и на то, чтобы быть справедливыми. Они присваивают себе знание о том, как должно быть устроено общество. Результатом такого притязания неизбежно оказывается насилие: те, кто не согласны с данным идеалом общественного устройства, подлежат перевоспитанию (Просвещение) или уничтожению (тоталитаризм).

Единственный способ избежать насилия — это отдавать себе отчет в том, что время метанарраций прошло. Место единой Истории давно занято множеством историй. Мир, в котором мы живем, есть пестрое многообразие "нарратив" способов мышления (мировоззрений) и способов поведения (образов жизни, типов культуры) — которые только в том случае смогут мирно сосуществовать, если ни одна из них не станет претендовать на мета-статус.

Для дополнительного чтения

Гидденс Э. Постмодернизм // Философия истории / Ред. Ю.А. Киме-лев. М., 1995.

Козловский. Культура постмодерна. М., 1997.

Современная западная философия: Словарь / Под ред. В.С. Малахова и В.П. Филатова. Изд. 2, перераб. и доп. М., 1998.

Философия в эпоху постмодерна. Минск, 1997.

Эко У. Заметки на полях "Имени Розы" // Иност. литература. 1988. № 10.

Сведения об авторах

Алешин Альберт Иванович — доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Область научных интересов история русской философии.

Воронина Ольга Александровна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН; заведующая лабораторией гендерных исследований Института социально-экономических проблем народонаселения (ИСЭПН) РАН. Сфера научных интересов — история и теория феминизма, феминистская философия, теория и методология гендерных исследований. По этим темам опубликовано свыше 40 научных работ на русском, английском, немецком, французском, испанском, итальянском языках.

Гаджиев Камалудин Серажудинович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующий сектором теории политики Института мировой экономики и международных отношений РАН. Область научных интересов политическая философия, политология.

Грязнов Александр Феодосиевич — доктор философских наук, профессор философского факультета Московского государственного университета. Область научных интересов — история англо-американской философии.

Губин Валерий Дмитриевич — доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, заведующий кафедрой истории зарубежной философии. Область научных интересов — проблемы онтологии, философия творчества, философия человека.

Ионин Леонид Григорьевич — доктор философских наук, профессор, декан факультета прикладной политологии Государственного университета — Высшей школы экономики, заведующий кафедрой прикладной политологии, ведущий научный сотрудник Института социологии РАН. Область научных интересов —

философия и социология культуры, политическая философия, политология.

Кимелев Юрий Анатольевич — доктор философских наук, главный научный сотрудник ИНИОН РАН. Область научных интересов — философия религии, история философии XX века.

Кирабаев Нур Серикович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии Российского университета дружбы народов. Область научных интересов — история философии средневекового Востока.

Козлова Наталья Никитична — доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Область научных интересов социальная философия.

Лейбин Валерий Моисеевич — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института системных исследований РАН, профессор Института психоанализа, практикующий психоаналитик. Область научных интересов история, теория и практика психоанализа, психология и философия человека.

Лукьянов Анатолий Евгеньевич — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института дальнего Востока РАН. Область научных интересов — история философии Древнего Китая.

Малахов Владимир Сергеевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН. Область научных интересов — современная западная философия.

Медушевский Андрей Николаевич — доктор философских наук, член-корреспондент РАЕН, профессор, заведующий кафедрой теории права и сравнительного правоведения Государственного университета — Высшей школы экономики, ведущий научный сотрудник Института отечественной истории РАН. Область научных интересов — философия права, сравнительное правоведение, конституционное право.

Некрасова Елена Николаевна — доктор философских наук, профессор кафедры философии культуры Московского физико-технического университета. Область научных интересов — история русской философии.

Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Область научных интересов — история средневековой философии, сравнительная история религий.

Пименов Алексей Владимирович — кандидат исторических наук, доцент кафедры общей социологии Государственного университета — Высшей школы экономики. Область научных интересов — индийское источниковедение, история философии, сравнительная история религий.

Сербиненко Вячеслав Владимирович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории отечественной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Область научных интересов — история русской философии.

Сидорина Татьяна Юрьевна — доктор философских наук, профессор Государственного университета — Высшей школы экономики. Сфера научных интересов — философия и социология культуры, история философии XX века.

Стрелков Владимир Игоревич — кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Область научных интересов проблемы современной философии.

Филатов Владимир Петрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой современных проблем философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. Область научных интересов — эпистемология, философия науки.

Примечания

Ступени образования в средневековых университетах — (Прим. редактора).

В историко-философской литературе часто употребляется термин "арабоязычная философия". Однако, еврейская средневековая философская традиция также представлена арабоязычными памятниками. Поэтому употребление термина арабо-мусульманская философия представляется более корректным, так как, с одной стороны, арабский язык служил языком культуры и науки, а с другой — творцами этой философской традиции были мусульманские народы (арабы, персы, тюрки, берберы и др.).

Ибн-Хальдун хотел поднять историю с уровня искусства (сынаа) до уровня науки. Он рассматривал "Мукаддиму" как работу, которая должна была обосновать методологические принципы новой истории. Эти принципы "науки о цивилизации" (ильм умран) относятся к истории так же, как логика к философии или как фикх — к шариату.

См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 647.

См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление //Собр. соч.: В 4 т М 1992 Т. 1. С. 198.

Цит. по: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 38.

Там же.

Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Страх и трепет. М., 1993. С. 226.

Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев. 1994. С. 302.

Цит. по: Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. С. 75.

Гайденко П.П. Трагедия эстетизма. О миросозерцании Серена Кьеркегора // Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. С. 200.

Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм // Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 62.

Там же. С. 114.

Ницше Ф. Указ. соч. С. 149.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения: В 2 т. Т.2. М., 1990. С. 346.

Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" // Вопросы философии.
1992. № 10. С. 44.

Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaft // Gesammelte Schriften. Bd.7. Göttingen. 1992. S. 80.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы. XIX–XX вв. М., 1987. С. 134.

Тарсис Р. История западного мышления. М., 1995. С. 298.

Григорий Богослов. Творения: В 6 т. М., 1849. Т. 3. С. 63.

Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1984. С. 289.

Натуральная история //Атеней. 1830. № 4; Философия
трансцендентальная и натуральная // Там же.

Эта мысль прозвучала в курсе лекций "Философия мифологии", который Одоевский слушал в 1842 г., находясь в Берлине. Тогда же состоялось и его личное знакомство с Шеллингом.

Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 35.

Там же. С. 7.

Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.,1975. С. 36.

См.: Труды по русской и славянской филологии. Тарту, 1970. Т.15.
С. 344.

Белинский В.Г. Поли. собр. соч.: В 11 т. М., 1956. Т. 10. С. 264.

Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988. С. 44.

Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 1. С.347.

Там же. С. 280.

Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 281–282.

Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 156.

Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 368.

Там же. С. 354.

Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С. 31.

Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1956. Т. 12. С. 38.

Белинский В.Г. Письма: В 3 т. СПб., 1914. Т. 2. С. 246.

Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: В 13 т. М., 1956. Т. 12. С. 331.

Там же. С. 250.

Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М., 1990.
С.431–432.

Там же. С. 432.

Герцен А.И. Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1946. Т. 1. С. 148.

Герцен А.И. Письма издалека. М., 1984. С. 292.

Кавелин К.Д. Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1897–1900. Т. 3. С.407.

Там же. Т. 2. С. 637.

Там же. Т. 3. С. 982.

Лавров П.Л. Философия и социология. М., 1965. Т. 1. С. 479.

Чернышевский Н.Г. Поли. собр. соч. М., 1950. Т. 5. С. 363.

Писарев Д.И. Соч.: В 4 т. М., 1955. Т. 1. С. 118.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1871. С. 88.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1871. С. 32.

Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 137.

Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 4. С. 341.

Там же. Т. 1. С. 39.

Соловьев В.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. С. 305.

Там же. Т. 1. С. 311.

Там же. Т. 2. С. 10.

Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 774.

Там же. С. 761.

См.: Логос. 1991. № 2. С. 174.

Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 193.

Там же. Т. 2. С. 293.

Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 85.

См.: Мережковский Д. Тихий омут. М., 1908. С. 135.

Мережковский Д. Атлантида — Европа. М., 1992. С. 394.

Эрн В. Соч. М., 1990. С. 115.

Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 91.

Бердяев Н. Я и мир объектов. Париж, 1934. С. 70.

Мыслитель рассматривал мифотворчество как неотъемлемый элемент собственного творчества, заявляя о необходимости "оперирования мифами".

Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 109.

Бердяев Н. Смысл творчества. М., 1916. С. 34.

Подробнее об этом и иных аспектах творчества П. Флоренского см.: Игумен Андроник (Трубачев), Половинкин СМ. Флоренский П.А. // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995; См. также: Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. М., 1994. С. 100–130.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 67.

См.: Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 213–217.

Там же. С. 510.

Об особенностях "иерархического персонализма" Н.О. Лосского см. также: Гайденоко П.П. Иерархический персонализм Н.О. Лосского // Лосский Н. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 349–370.

Лосский Н. Условия абсолютного добра. М., 1991. С. 51.

Шестов Л. Собр. соч. СПб., Т.4. С. 23.

Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 284.

Подробнее о философском творчестве Л.П. Карсавина см.:
Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. С. 131–187.

О личности и творчестве А.Ф. Лосева см. также: Тахо-Годи А.А. А.Ф. Лосев. Жизнь и творчество //Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 107.

См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Время и бытие. М., 1993. С. 331–332.

Munitz M. The Ways of Philosophy. N.Y., 1979. P. 339–345.

Мамардашвили М.К. Вена на заре XX века // Как я понимаю философию. М., 1992. С. 400.

См.: Эйнштейн А. Побудительные мотивы научного исследования
// Собр соч. в 4 т. М., 1967. Т. 4. С. 38–41.

Кант И. Прелегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. 1783 // Соч.: в 6 т. Т.4 (1). М., 1965. С. 207.

Подробнее о К. Ясперсе см. часть V, главу 5 (Экзистенциальная философия).

Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 455.

См.: Jaspers K. *Philosophie* (Philosophische Weltorientierung). Berlin, 1956. Вкл. С. 48–52.

Ясперс К. Философская вера. // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 448.

Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1959. S. 196.

См.: Хайдеггер М. Путь к языку // Время и бытие. М., 1993. С. 266.

См.: Подорога В. Метафизика ландшафта. М., 1993. С. 293–294.

См.: Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1965. S. 42.

См.: Hartmann N. Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin, 1968. S. 267.

См.: Hartmann N. Zur Grandlegung der Ontologie. Berlin, 1965. S. 277.

См.: Франк С.Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию // Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 25.

Франк С.Л. Указ. соч. С. 480.

Бергсон А. Восприятие изменчивости // Соч.: в 4 т. СПб., 1913–1914. Т.4. С. 24.

См.: Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Соч.: в 4 т. М., 1992. Т.1. С. 149.

См.: там же. С. 151.

Husserl E. Gesammelte Werken. "Husserliana". The Haag. Bd. 3. S. 397.

Husserliana. Bd. 1. S. 18.

Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. М., 1995. С. 49–50.

Рассел Б. Проблемы философии. СПб., 1914. С. 112.

Шлик М. О фундаменте познания // Аналитическая философия. Избранные тексты. М., 1993. С. 44.

Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3.: Мысль, 1964. С. 155.

Можно привести здесь такую аналогию. Ф. Ницше, как известно, призывал к "переоценке всех ценностей". Можно сказать, что в своей известной работе "Генеалогия морали" он применил эту процедуру переоценки к христианской морали: все ее основные ценности и нормы он заменил на прямо противоположные. В результате Ницше получил самосогласованную моральную систему, у которой затем нашлось немало почитателей.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 99, 111, 112.

Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 242.

Мировоззрение // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 366.

Хотя этот перечень категорий Аристотеля многие века оставался ориентиром для философов, ряд категорий вызывал сомнения. Кант, например, считал некоторые категории ненужными. В самом деле, категорию состояния можно свести к категориям места и отношения. Аналогично этому категория действия охватывает и претерпевание.

Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971. С. 273.

Поппер К. Об облаках и часах // Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

Пригожин И. Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994. С. 11.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 73.

Тойнби А. Дж. Постигение истории. Сборник. М., 1991. С. 305.

Там же. С. 308.

Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. Paris, 1952. P. 82.

Мучник В.М., Николаева И.Ю. От классики к постмодерну: о тенденциях развития современной западной исторической мысли // К новому пониманию человека в истории: очерки развития современной западной исторической мысли. Томск, 1994. С. 8.

Визгин В.П. Постструктуралистская методология истории // Одиссей. Человек в истории. 1996. М., 1996. С. 44.

Certeau de M. L'operation historique // Faire de l'histoire. Nouveaux problemes. Paris, 1974. P. 32.

Мучник В.М., Николаева И.Ю. Указ. соч. С. 7.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42. С. 93.; Т. 13. С. 6.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 46. Ч. 2. С. 221.

Тоффлер О. Будущее труда // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 251.

См.: Бродель Ф. Игры обмена. М.: Прогресс, 1988. С. 251.

Арон Р. Тоталитаризм и демократия. М., 1993. С. 21.

Лебон Г. Психология народов. М., 1898. С. 133.

Коллингвуд Р. Идея истории. М., 1980. С. 218.

Чрезвычайно низкий уровень правовой культуры населения вообще, правящих верхов и интеллигенции в частности; отсутствие традиций парламентской жизни и соответствующей практики социального контроля; классовый и групповой эгоизм, преобладание настроений в пользу немедленных выгод без учета длительной программы правовых преобразований.

См.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
С. 268–281.

То, что экономике приходится иметь дело с такой односторонней моделью человека, делает ее в представлениях некоторых ее критиков "мрачной наукой". Назвавший ее так Т. Веблен, писал, что человек предстает в экономической науке эгоистом, которого не волнует ничего, кроме денег, существом, "молниеносно вычисляющим удовольствия и страдания, колеблющимся подобно однородному шарик, целиком состоящего из желания счастья, под воздействием стимулов, которые перемещают его в пространстве, ничего не меняя внутри него".

После того как Вебер обнаружил в западной культуре "мирской аскетизм", он приступил к исследованию иных культур и соответствующих им религий, чтобы выяснить наличие или отсутствие там этого компонента. Его отсутствие могло бы объяснить, почему современный капитализм возник именно на Западе. Вебер доказывал, что аскетизм Индии был потусторонним, а мирское учение конфуцианства так и не привело к аскетизму. Поэтому Индия и Китай несмотря на большие успехи в области культуры и техники, не имели благодатной почвы для генезиса капиталистической экономики.

См.: Бродель Ф. Динамика капитализма. Смоленск, 1993.

Бодрийар Ж. Система вещей. М., 1995. С. 132.

Следует отметить, что независимо от Мизеса в те же годы эту идею обосновал русский экономист Б.Д. Бруцкус в работе "Социалистическое хозяйство", опубликованной в журнале "Экономист" в 1921–1922 гг. Есть данные, что Мизес был знаком с идеями Бруцкуса. Известно также, что изучение номеров этого журнала навело В.И. Ленина на мысль, что пора высылать идейных противников социализма — философов, историков, экономистов — за пределы страны, что и было осуществлено в 1922 г.

Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М., 1992. С. 160.

Антология экономической классики в двух томах. Т. 1. М., 1991.
С. 90.

Термин "философия техники" был введен Э. Каппом. Его книга "Основания философии техники" вышла в Германии в 1877 г.

Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 242.

Термин "антропология техники" введен немецким ученым А. Хунингом.

Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 124.

Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 282.

Там же. С. 178.

Философия техники в ФРГ М., 1989. С. 180.

Медоуз Д. Пределы роста. М., 1991. С. 8.

Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция: Доклад Римского клуба. М., 1991.

Mumford L. The Drama of the Machines // Scribner's Magazine 88
(August 1930). P. 150–161.

Mumford L. Man as Interpreter. N.Y., 1950. P. 2.

Mumford L. Myth of the Machine. Vol. 1. P. 9.

Ibid.

Ortega-y-Gasset J. Obras Completas. Vol. 5. P. 371.

Ortega-y-Gasset J. Obras Completas. Vol. 5. P. 366.

Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 41.

Там же. С. 50.

Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 52.

Там же. С. 147.

Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 52.

Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1992. Гл. 8.

Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. С. 168.

Там же. С. 168–169.

Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 301.

Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 303.

Там же.

Garlbreith J.K. Economics and the Social Purpose. Boston, 1973. P. 82.

См.: Современная западная философия: Словарь. 2-е изд. М., 1998.

Философия техники в ФРГ. С. 377.

Там же. С. 372.

Там же. С. 406.

Skolimowski H. Freedom, Responsibility and the Information Society
// Vital Speeches 50. № 16 (June 1, 1984). P. 495.

Митчем К. Что такое философия техники? М., 1995. С. 120–121.

Философия техники в ФРГ. С. 243.

Бубер М. Проблема человека // Я и Ты. М., 1993. С. 81.

См.: Бубер М. Проблема человека // Я и Ты. М., 1993. С. 83–87.

Паскаль Б. Мысли. М., 1995. С. 110.

См.: Паскаль Б. Мысли. С. 136–137.

Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 228.

См.: Юнг К. Психологические типы. СПб. — М., 1995. Гл. X.

Паскаль Б. Мысли. С. 90.

См.: Франк С.Л. С нами Бог // Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 253–254.

Williams R. Keywords. A vocabulary of culture and society. N.Y., 1976. P. 76–82.

Будагов. История слов в истории общества. М., 1974.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х тт.
М., 1979. Т. 2.

Об этом пойдет речь далее в этой главе в разделе "Культура и цивилизация".

Гомперц Т. Греческие мыслители, Т. 1, СПб., 1913. С. 346.

Давыдов Ю.Н. Философия культуры // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 353.

Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Тракаты. М., 1969. С. 45.

Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

Важно заметить, что противопоставление культуры и цивилизации — это целиком немецкая идея, Все, сказанное на эту тему ниже, относится целиком к немецкой науке и философии. Во французской и английской традиции эти понятия взаимозаменяемы и не несут в себе столь глубоких различий.

См.: Очерки по истории теоретической социологии XX столетия.
М., 1994.

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 41–42.

Marcuse H. Kultur und Gesellschaft. Bd. 1–2. Frankfurt/Main., 1965.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 88.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 91–92.

Huntington S. The change to change // Comparative politics in the post-behavioral era. Colorado: Lynne Rienner, 1988. P. 357.

Huntington S. Change to change. P. 360–363.

Berking H. Kultur-Soziologie: Mode und Methode // Berking H., Faber R. (Hg.) Kultursoziologie — Symptom des Zeitgeistes. Wuerzburg: Koenigshausen & Neumann, 1989. S. 19.

Hassan I. The culture of postmodernism // Theory, Culture & Society, 2/3, 1985.

См: Metodischer Kulturalismus. Zwischen Naturalismus und Postmoderne. Hrsg. von D. Hartmann und P. Jantsch. Frankfurt/Main, 1996.

Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. М., 1989. С. 29–61.

Изучение мистицизма предполагает сравнение ряда факторов.

Следует отметить, что в качестве христианских свидетельств привлекаются преимущественно данные из западнохристианской традиции. Существенным недостатком, на наш взгляд, является невнимание к мистической традиции в православии, в частности к исихизму (покой, безмолвие, отрешенность).

Провиденцианизм (от лат. *providentia* провидение) — религиозное понимание истории как проявления воли Бога, осуществления заранее предусмотренного плана "спасения" человека.

См.: Кимелев Ю. А. Современная философско-религиозная антропология. М., 1995.

См.: Гете И.В. Избранные философские произведения. М., 1964.
С. 348.

Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 119–120.

См.: Second Penguin Krishnamurti Reader. L, 1979. P. 64.

Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 19. М., 1979. С. 69.

Булгаков С.Н. Л.Н. Толстой // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996.
С. 251.

Соловьев В.С. Смысл любви. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 513.

Кант И. Конец всего сущего // Тракаты и письма. М., 1980.
С. 289–290.

Лосев А.Ф. Вступительная статья к первому тому сочинений Платона // Платон. Соч.: 1968. Т. 1. С. 70.

Heidegger M. Holzwege. Frankfurt / M. 1963. S. 282.

Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Избранное: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 330–331.

Розанов В. Религия и культура // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. I. С. 201.

См.: Бердяев Н. Смысл творчества // Философия творчества, культуры, искусства. М., 1994. Т. 1. С. 203.

Франк С. С нами Бог. Три размышления // Духовные основы общества. М., 1992. С. 322.

Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 496.

Фромм Э. Искусство любить. М., 1990. С. 113.

Там же. С. 119.

Полный перевод обеих статей Пирса: "Вопросы философии".
1996. № 12.

Там же. С. 117.

Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 39.

Джеймс У. Прагматизм. СПб., 1910. С. 130–131.

Джеймс У. Прагматизм. С. 107–108.

Джемс У. Психология. М., 1991. С. 363.

Dewey J. Reconstruction in Philosophy. Boston. 1957. P. 122.

Хайдеггер М. Бытие время. М., 1997. С. 31.

Феноменология не осталась незамеченной и в России. К числу ее наиболее известных "восприемников" следует отнести Г.Г. Шпета и А.Ф. Лосева.

Гуссерль Э. Логические исследования. Ч. 1. СПб., 1909. С. 101.

Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 224.

Какабадзе З.М. Проблема "экзистенциального кризиса" и трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля. Тбилиси, 1966. С. 61.

Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 289.

Levinas E. En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1967. P. 97.

Цит. по: Wahl J. Philosophies of existence. London, 1969. P. 38.

Sartre J.-P. L'etre et le neant. Essai d'ontologie phenomenologique.
Paris, 1968. P. 565.

Уместно заметить, что первооткрывателем в этой сфере был русский философ Г. Шпет, герменевтическое наследие которого сделалось недавно доступным немецким специалистам. См. об этом подробнее: Rodi F. Hermeneutische Logik im Umfeld der Phänomenologie // Idem, Erkenntnis des Erkannten: zur Hermeneutik des 19 und 20. Jahrhunderts. Frankfurt, 1990. S. 147–167.

Пименов А.В. Возвращение к дхарме. М., 1998. С. 25.

Лапин Н.И. Тяжкие годы России (перелом истории, кризис, ценности, перспективы) // Мир России. 1992. № I. С. 10–11.

См.: Культурология XX век: Антология. М., 1995. С. 670.

См.: Культурология. XX век. С. 669.

См.: Культурология. XX век. С. 658.

Вебер А. Германия и кризис европейской культуры //

Культурология: XX век. С. 286.

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия: Доклад, прочитанный в Вене в 1935 г. Опубликовано в 1954 г. // Культурология. XX век. С. 297–331.

Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология. XX век. С. 295.

Гвардини Р. Конец Нового времени // Вопр. филос. 1990. № 4. С. 145.

Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 54.

Некоторые исследователи считают первым феминистом древнегреческого философа Платона: обзор западных дискуссий о представлениях Платона относительно социальной роли женщин. См.: Феминизм: перспективы социального, знания / Под ред. О.А. Ворониной. М., 1992. С. 56–76.

Имеются в виду работы Э. Хавелока, З. Фрейда, В. Райха, М. Мид, Г. Маркузе, представителей Франкфуртской школы, некоторые работы М. Фуко, Дерриды и Лиотара.

Гендер (англ. gender) — понятие, обозначающее процесс и результат социокультурного конструирования смыслов, приписываемых биологическим различиям между мужчинами и женщинами.

Термин деконструкция обозначает разгадывание метафор, разоблачение их скрытой логики, которая обычно существует как бинарная оппозиция понятий (мужчина — женщина, субъект — объект, культура — природа и т. д.). Деррида демонстрирует, что в такой оппозиции одна сторона всегда подчинена другой так, что не существует чистых различий без доминации. Термин деконструкция призван обобщенно означать любое разоблачение понятия как идеологически или культурно сконструированного, а не просто отражения природной реальности. См.: Derrida J. *Grammatology*. 1976.

Fee E. Critiques of Modern Science: the Relationship of Feminism to Other Radical Epistemologies // Feminist Approaches to Science. P. 44.

Lloyd G. The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy. L, 1984. P. VIII.

Цит. по: Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Methaphysics, Methodology and Philosophy / Eds. S. Harding and M. Hintikka. Dordrecht, Boston, L., 1983. P. 5.

Philon. Question and Answers on Exodus. I. sec.8. In: Philo. Loeb Classical Library. Vol.11. P. 15–16.

Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведъм. М., 1930. С. 129.

Цит. по: Merchant C. The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution. San Francisco, 1980. P. 87.

Лоренцер А. Археология психоанализа: Пер. с нем. А. Руткевича.
М., 1996. С. 45–46.

Экспликация (от лат. explicatio истолкование, развертывание) замещение неточного понятия более точным. Экспликацией также называют объяснение символов и условных обозначений.

Mead M. Male and Female. The Study of the Sexes in Changing World. N.Y., 1949.

Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 15.

Цит. по: Дружинин Н.М. Избранные труды. Революционное движение в России в XIX веке. М., 1985. С. 286.

Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 335.

Бердяев Н. Письмо будущей жене Л.Ю. Рапп. Эрос и личность // Философия пола и любви. М., 1989. С. 15–16.

Розанов В. Уединенное. СПб., 1922. С. 119.

Women's Studies Encyclopedia / Ed. H. Tierney. N.Y., 1991. P. 153.

Бок Г. История женщин, история полов // THESIS. 1994. № 6. С. 180.

Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения.
Философские фрагменты. М., 1997.

См.: Фуко М. Археология знания. Киев, 1996.

См.: Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М., 1996. С. 47–96.

См.: Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М., 1977.

См.: Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990.

На принципиальные трансформации в социокультурной сфере, обусловленные появлением репродуктивных техник, впервые указал В. Беньямин. См.: Беньямин В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996.

См.: Ильин И. Постструктурализм, деконструктивизм, постмодернизм. М., 1996.

См.: Habermas J. Technik und Wissenschaft als "Ideologic". Frankfurt, 1968.