

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ОРЛОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Финогентов В.Н.
Рожкова Н.В.

ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКОЕ ПОСОБИЕ

*Допущено Учебно-методическим объединением
Российской Федерации по образованию в области
ветеринарии и зоотехнии в качестве учебно-методического
пособия для студентов высших учебных
заведений, обучающихся по направлению подготовки
36.03.02 Зоотехния (квалификация (степень) бакалавр)
с учётом замечаний экспертов*

Орёл - 2016

УДК 101(075.8)
ББК 87

Рецензенты:

Пахарь Л.И. – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой
ФГБОУ ВО Орловский ГАУ;

Кононова Е.С. – кандидат философских наук, доцент;

Хохлова Е.И. – кандидат философских наук, доцент;

Изотов М.О. – кандидат философских наук, старший преподаватель.

Финогентов В.Н., Рожкова Н.В.

Основы философии: учебно-методическое пособие / Финогентов В.Н.,
Рожкова Н.В. – Орёл: Изд-во ФГБОУ ВО Орловский ГАУ, 2016. – 416 с. –
ISBN 978-5-93382-281-3.

Данное учебное пособие в первую очередь предназначено студентам-заочникам высших учебных заведений, изучающим философию.

В пособии раскрываются особенности основных типов мировоззрения, а также представлены различные подходы, сложившиеся в истории философии, к фундаментальным мировоззренческим проблемам. В книге охарактеризованы наиболее авторитетные философские школы, сформировавшиеся на разных этапах эволюции философии. Учебное пособие дает также отчетливое представление об основных разделах философии: онтологии, гносеологии, философской антропологии и социальной философии. Данному учебному изданию присвоен гриф Учебно-методического объединения Российской Федерации по образованию в области ветеринарии и зоотехнии. Оно может быть использовано в системе ВПО и СПО.

УДК 101(075.8)
ББК 87

©Оформление «Издательство ФГБОУ ВО Орловский ГАУ», 2016
ISBN 978-5-93382-281-3 ©ФГБОУ ВО Орловский ГАУ, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	8
Часть 1. ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ.....	9
Глава 1.1. О сущности и структуре мировоззрения	9
1.1.1. Человек и мир.....	9
1.1.2. Этимология слова «мировоззрение».....	12
1.1.3. Исходное определение мировоззрения	14
Глава 1.2. Основные типы мировоззрений	19
1.2.1. О типологизации мировоззрений	19
1.2.2. Мифологическое мировоззрение.....	21
1.2.3. Религиозное мировоззрение	22
1.2.4. О научном мировоззрении	23
1.2.5. Два класса мировоззрений.....	31
Глава 1.3. Что такое философия	33
1.3.1. Сократ-Платон: философия как искусство умирания и вечной жизни	33
1.3.2. Иммануил Кант: философия «по школьному понятию» и философия во «всемирно-гражданском значении»	34
1.3.3. Владимир Соловьев: необходимость религиозно-философско-научного синтеза.....	35
1.3.4. Бертран Рассел: философия между наукой и теологией	36
1.3.5. Мартин Хайдеггер: «философия есть нечто самостоятельное, последнее...»	36
1.3.6. Этимология слова «философия».....	38
1.3.7. Логическая структура определения.....	39
1.3.8. Рабочее определение философии	40
1.3.9. Специфика философского мировоззрения.....	42
1.3.10. Разум как органон философии	43
1.3.11. Вновь об особенностях философии	44
1.3.12. Основные функции философии.....	45
Глава 1.4. Когда возникла философия	47
1.4.1. Эпохи мировоззренческих поисков	47
1.4.2. Эпоха возникновения философии	49
1.4.3. Традиционное общество и его мирозерцание	51
1.4.4. Вхождение человечества в историю	54
1.4.5. Рождение новых типов мировоззрения.....	55
1.4.6. Длительность и сложность процесса становления философии	58
Глава 1.5. Основные этапы развития европейской философии	61
1.5.1. Античная философия.....	62
1.5.2. Философия Средних веков	64
1.5.3. Философия эпохи Возрождения и Реформации	65
1.5.4. Философия Нового времени и века Просвещения.....	66
1.5.5. Немецкая классическая философия	68
1.5.6. Постклассическая философия XIX-го века.....	69
1.5.7. Отечественная философия XIX-го века и первой половины XX-го века.....	71
1.5.8. Философия двадцатого века	72
Глава 1.6. Основные направления индийской философии	75
1.6.1 Философия Индии в древности и средневековья: общая характеристика.....	75
1.6.2. Школы индийской философии.....	78
1.6.3 Джайнизм как религиозно-этическая система.....	82
1.6.4. Буддизм.....	84
Глава 1.7. Основные школы китайской философии.....	86
1.7.1 Философия Древнего Китая: общая характеристика	86
1.7.2 Основные школы китайской философии	87

Глава 1.8. Многообразие философских школ и направлений	93
1.8.1. Основания многообразия философских школ и направлений	93
1.8.2. Структура предмета мировоззрения как основание существования основных типов философствования	94
1.8.3. Космоцентризм (натурализм)	95
1.8.4. Антропоцентризм (Протагор и Л. Фейербах)	97
1.8.5. Теоцентризм (Августин Аврелий)	99
1.8.6. Социоцентризм (Карл Маркс)	101
1.8.7. Ограниченность всякого «центризма». Постмодернизм	102
1.8.8. Теизм, атеизм, материализм, идеализм	103
1.8.9. Пантеистическая система Бенедикта Спинозы	107
Глава 1.9. Основные разделы философии и специализированные философские дисциплины	110
1.9.1. Философия как система основных разделов и специализированных философских дисциплин	110
1.9.2. Понятие и основные проблемы онтологии	111
1.9.3. Понятие и основные проблемы гносеологии	112
1.9.4. Понятие и основные проблемы социальной философии. Философия истории	113
1.9.5. Понятие и основные проблемы философской антропологии	115
1.9.6. Понятие и основные проблемы аксиологии	116
1.9.7. О некоторых специализированных философских дисциплинах	117
Часть 2. ОНТОЛОГИЯ	122
Глава 2.10. Развитие представлений о бытии в истории философии	122
2.10.1. Онтология Парменида и онтология Демокрита	122
2.10.2. Онтология Гераклита Эфесского	123
2.10.3. Онтология Платона	124
2.10.4. Онтология Аристотеля	125
2.10.5. Онтология Фомы Аквинского	126
2.10.6. Дуалистическая онтология Рене Декарта	127
2.10.7. «Прояснение бытия» в трансцендентальной философии И. Канта	128
2.10.8. Онтология Г.В.Ф. Гегеля	129
2.10.9. Онтология диалектического материализма	130
2.10.10. Онтология Николая Гартмана	131
2.10.11. Поэтическая онтология М. Хайдеггера	132
2.10.12. Онтологический релятивизм У. Куайна	134
Глава 2.11. Словарь важнейших категорий онтологии	135
2.11.1. Субстанция	135
2.11.2. Материя	136
2.11.4. Дух	139
2.11.6. Универсум	142
2.11.7. Процессуальность универсума	143
2.11.8. Темпоральность универсума	145
2.11.9. Детерминизм	147
Глава 2.12. Основные концепции пространства и времени	152
2.12.1. Пространство и время как принципы индивидуации бытия	152
2.12.2. Субстанциональная и реляционная концепции пространства и времени	153
2.12.2.1. Субстанциональная концепция пространства и времени	153
2.12.2.2. Реляционная концепция пространства и времени	155
2.12.3. Объективистская и субъективистская концепции пространства и времени	156
2.12.3.1. Объективистская концепция пространства и времени	156
2.12.3.2. Субъективистская концепция пространства и времени	158
2.12.4. Монистическая и плюралистическая концепции пространства и времени	159

2.12.4.1. Монистическая концепция пространства и времени.....	159
2.12.4.2. Плюралистическая концепция пространства и времени.....	160
Глава 2.13. Природа случайности.....	162
2.13.1. Сущность проблемы случайности.....	162
2.13.2. Отрицание объективности случайности.....	162
2.13.3. О важной роли случайности в строении и эволюции Вселенной.....	164
2.13.4. О стратегии исследования сущности случайности.....	165
2.13.5. Случайность как субъективный феномен	167
2.13.6. Онтологические основания объективности случайности.....	168
2.13.7. Случайность как «внешнее».....	170
2.13.8. Случайность как пересечение независимых причинно-следственных рядов....	172
2.13.9. Случайность в системах, чувствительных к изменению начальных условий («эффект бабочки»).....	173
Часть 3. ГНОСЕОЛОГИЯ.....	177
Глава 3.14. Гносеология. Введение.....	177
3.14.1. Гносеологический оптимизм	177
3.14.2. Агностицизм	181
3.14.3. Скептицизм.....	184
3.14.4. Гносеологический реализм	186
Глава 3.15. Созерцательность и конструктивизм в гносеологии.....	189
3.15.1. Сущность созерцательности и конструктивизма	189
3.15.2. Созерцательность: Демокрит, Платон, Ф. Бэкон, П. Гольбах, Д. Дидро	190
3.15.3. Конструктивизм: Джордж Беркли	193
3.15.4. Гносеология Иммануила Канта	193
3.15.5. Критика априоризма И. Канта	195
3.15.6. Послекантовские попытки синтеза созерцательности..... и конструктивизма	198
Глава 3.16. Познание как творчество. Интуиция.....	202
Глава 3.17. Проблема истины в истории философии.....	210
3.17.1. Многоликость истины.....	210
3.17.2. Парменид: истинное бытие.....	210
3.17.3. Платон: истина – это «непотаенность» и правильность	211
3.17.4. Аристотель об истине	213
3.17.5. Послеаристотелевские представления об истине:..... Фома Аквинский, Г. Гегель, Вл. Соловьев, К. Маркс	214
Глава 3.18. Основные концепции истины	218
3.18.1. Корреспондентская (классическая) концепция истины.....	218
3.18.2. Концепция когеренции.....	219
3.18.3. Прагматистская концепция истины	221
3.18.4. Карл Поппер, Анри Пуанкаре, Пол Фейерабенд об истине.....	223
3.18.5. Достижима ли истина	226
Глава 3.19. Эволюция представлений о сущности знания.....	231
3.19.2. Платон о природе познания и знания	232
3.19.3. Христианский платонизм и аристотелизм о познании и знании	232
3.19.4. Рене Декарт: врожденные идеи	233
3.19.5. Сенсуализм Джона Локка.....	233
3.19.6. Диалектический материализм: общественно-историческая природа познания и знания.....	234
3.19.7. Инструментализм и операционализм о природе познания и знания.....	234
3.19.8. Онтологические основания познания и знания..... (Гераклит, Вл. Соловьев, М. Хайдеггер).....	235

3.19.9. Познание и знание как формы данности бытия бытию	237
Глава 3.20. Многообразие типов познания и знания	238
3.20.1. М. Шелер о назначении и типах знания	238
3.20.2. Особенности обыденного познания и знания	241
Своеобразие религиозного познания и знания	243
Глава 3.21. Основные признаки научного знания	249
3.21.1. Признаки научного знания как идеалы и нормы научности	249
3.21.2. Законы науки как важная составляющая научного знания	250
3.21.3. Системность, когерентность научного знания	250
3.21.4. Эмпирическая обоснованность научного знания	251
3.21.5. Логическая последовательность, обоснованность, доказательность научного знания	251
3.21.6. Специализированность, предметность, дисциплинарность научного знания	252
3.21.7. Объективность, адекватность, истинность научного знания	253
3.21.8. Необходимость методов и средств научного познания	254
3.21.9. Наличие двух взаимосвязанных уровней знания: эмпирического и теоретического	254
3.21.10. Специализированность языка науки	255
3.21.11. «Экономность» научного знания	256
3.21.12. Открытость научного знания критике и самокритике	256
3.21.13. Кумулятивность научного знания	257
Часть 4. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	258
Глава 4.22. Основные направления философской антропологии	258
4.22.1. Актуальность философской антропологии	258
4.22.2. О зарождении антропологической проблематики в философии и естествознании	258
4.22.3. Различные подходы к классификации школ и направлений философской антропологии	262
4.22.4. Натуралистическое направление философской антропологии	264
4.22.5. Теоцентрическое направление философской антропологии	267
4.22.6. Социоцентрическое направление философской антропологии	270
4.22.7. Антропоцентрическое направление философской антропологии	273
4.22.8. Проект интегральной философской антропологии	275
Глава 4.23. О границах человеческого и человеческого	277
Глава 4.24. Проблема свободы. Фатализм и волюнтаризм	293
4.24.1. Сущность проблемы свободы	293
4.24.2. Сущность фатализма. Мифологический фатализм	293
4.24.3. Религиозный фатализм	296
4.24.3.1. Мартин Лютер о рабстве воли	296
4.24.3.2. Учение Ж. Кальвина об «абсолютном предопределении»	298
4.24.4. Философский фатализм. Стоики. Б. Спиноза. П. Гольбах	299
4.24.4.1. Религиозоподобный фатализм стоиков	300
4.24.4.2. Фатализм Б. Спинозы	301
4.24.4.3. Механистический фатализм Поля Гольбаха	303
4.24.5. Г.В.Ф. Гегель о свободе	303
4.24.6. Марксистские представления о свободе	307
4.24.7. Сущность волюнтаризма	310
4.24.8. Иоганн Готлиб Фихте о свободе	310
4.24.9. Волюнтаризм Макса Штирнера	311
4.24.10. Свобода в понимании Жана Поля Сартра	313
Глава 4.25. О смысле и бессмысленности жизни человека	316
4.25.1. Констатации бессмысленности жизни человека	316

4.25.2. Однообразие, «круговращение» жизни	317
4.25.3. Подчиненность жизни человека слепой необходимости и случайности	318
4.25.4. Несоизмеримость человека и Вселенной.....	320
4.25.5. Господство зла и несправедливости в жизни человека	321
4.25.6. Временность жизни человека как главная причина ее бессмысленности.....	322
4.25.7. О системе ценностей, в которой бессмысленна земная жизнь человека.....	325
4.25.8. Несоизмеримость человека и Абсолюта	326
4.25.9. О гордости и смирении, о трусости и достоинстве	329
4.25.10. О возможности осмысленной жизни человека.....	332
Часть 5. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ	335
Глава 5.26. Философия истории. Введение.....	336
5.26.1. Рефлексивность философии истории.....	336
5.26.2. О роли христианского мировоззрения в формировании философии истории	337
5.26.3. Гегелевская философия истории	338
5.26.4. Карл Маркс о закономерностях мировой истории.....	339
5.26.5. Концепции культурно-исторических типов	340
5.26.6. Карл Поппер: критика историцизма	341
5.26.8. Историзм и детерминизм	343
Глава 5.28. Методологическое значение понятия «социальный регулятор»	357
5.28.1. Понятие социального регулятора	357
5.28.2. Схема истории человечества.....	359
5.28.3. Традиционное общество	361
5.28.4. Рыночное общество	363
5.28.5. Тоталитарное общество	365
5.28.6. Об эпохе ноосферы.....	366
Глава 5.29. Развитие культуры: от культуры моноцентрической к культуре полицентрической.....	367
5.29.1. О понятии «культура».....	367
5.29.2. Моноцентрическая культура и полицентрическая культура как этапы в развитии культуры	369
5.29.3. Противоречия и проблемы полицентрической культуры	372
Глава 5.30. О современной эпохе и современном мировоззрении.....	376
5.30.1. О понятии «современность». Многообразие современностей	376
5.30.2. Особенности современной эпохи	379
5.30.3. Какое мировоззрение можно назвать современным.....	381
5.30.4. Принципы современного мировоззрения	383
Часть 6. МЕТОДИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ	390
Приложение 1 РЕКОМЕНДАЦИИ ПО НАПИСАНИЮ И ОФОРМЛЕНИЮ КОНТРОЛЬНОЙ РАБОТЫ ПО ФИЛОСОФИИ.....	390
Приложение 2. СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ	395
Приложение 3 РЕКОМЕНДАЦИИ ПО НАПИСАНИЮ РЕФЕРАТИВНОЙ РАБОТЫ ПО ФИЛОСОФИИ.....	404
Приложение 4. ОСНОВНАЯ И ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА	413

ПРЕДИСЛОВИЕ

Современный этап общественно-исторического развития России характеризуется рядом серьёзных мировоззренческих процессов, серьёзно повлиявших на структуру и характер учебной деятельности в вузах. В частности, внедрение компетентностного подхода, изменения в структуре высшего образования, внедрение практико-ориентированного обучения, значительное сокращение доли учебной нагрузки, приходящейся на гуманитарные предметы, не снижают, а, напротив, повышают роль и значение изучения философии в вузах.

Отдельные главы этой книги были опубликованы авторами ранее, в частности, в учебном пособии «Введение в философию» В.Н. Финогентова.

Учебно-методическое пособие предназначено, прежде всего, для студентов, обучающихся по направлению подготовки «Зоотехния» в сельскохозяйственных вузах и средних специальных учебных заведениях. Однако оно будет полезно и для студентов, обучающихся по другим направлениям подготовки.

Главы 1.6, 1.7, раздел 4.22.2 и методическое приложение написаны Н.В. Рожковой. Автором остальных глав и разделов книги является В.Н. Финогентов.

Часть 1. ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ

В этом разделе книги дается общее представление о философии.

Мы познакомимся здесь с самыми авторитетными ответами на вопрос, что такое философия. Мы увидим, что многие выдающиеся философы определяли в прошлом и определяют в наши дни философию как своеобразную науку. Другие, не менее выдающиеся философы, сближают философию с искусством. Третьи утверждают, что философия представляет собой особого типа мировоззрение. Автору данной книги наиболее близка именно эта точка зрения. Поэтому в данном разделе будут раскрыты в самых общих чертах сущность и структура мировоззрения, а также охарактеризованы основные типы мировоззрения, их преимущества и недостатки.

Далее мы узнаем – когда, где и в каких условиях возникла философия, какие этапы в своем развитии она прошла.

После этого идет материал, посвященный предварительной характеристике основных разделов философии.

Наконец, в этом разделе мы прочитаем о многообразии философских течений, школ, направлений и об основных типах философствования.

Глава 1.1. О сущности и структуре мировоззрения

1.1.1. Человек и мир

Сама конструкция слова «мировоззрение» указывает на то, что содержание соответствующего понятия своеобразно охватывает двуединую систему «человек – мир». Человек, очевидно, существует в мире, а мир в идеальной форме (в форме знаний, верований, представлений и т.д.) выражен в мировоззрении человека.

Предварим более подробное рассмотрение содержания понятия мировоззрения небольшой дискуссией. А именно: познакомимся и поспорим с одной очень любопытной мыслью **Альберта Эйнштейна** (1879-1955). Великий физик неоднократно подчеркивал поразительность того факта, что мир познаваем. «Самое непостижимое в мире то, что он постижим!» – восклицал Эйнштейн. Следовало бы ожидать, – пояснял он это высказывание, – хаотического мира, который нельзя познать с помощью мышления. На первый взгляд, эта мысль представляется очень убедительной. Действительно, упорядоченное состояние мира кажется менее вероятным, чем хаотическое (неупорядоченное) его состояние. Однако это предположение, на наш взгляд, слишком абстрактно и не учитывает одного чрезвычайно существенного обстоятельства. А именно: оно не учитывает того, что человек (субъект познания) не чужд этому миру, не заброшен в него откуда-то извне, а порожден

этим миром. Не учитывает оно, в частности, того обстоятельства, что в хаотическом мире человек (сложнейшая, тончайше организованная и чрезвычайно хрупкая система) просто не мог бы существовать и, следовательно, не мог бы с удовлетворением констатировать, что его ожидание хаотического состояния мира подтвердилось. Поэтому рассуждение А. Эйнштейна справедливо лишь в некоем общем плане. Этот «план» можно пояснить так: если бы существовало множество миров, то очень вероятно, что большинство из них были бы не упорядочены, а хаотичны. Мы отвлекаемся пока от того довольно очевидного факта, что порядок и хаос соотносительны, переходят друг в друга и т.д. Понятно, что в таких хаотичных мирах не могут существовать наблюдатели (человек, в частности). Само существование человека, таким образом, многое говорит о свойствах нашей Вселенной. В современной науке (в космологии, в частности) этот тезис формулируется и активно обсуждается как **антропный принцип**¹. Существуют различные его формулировки, в том числе откровенно религиозные и телеологические. В соответствии с ними, наша Вселенная специально устроена так (Богом), чтобы в ней мог возникнуть и существовать человек. Но существуют и иные его формулировки, которые вполне совместимы со строгим научным подходом. Некоторые из них предполагают существование множества вселенных. Причем, эти вселенные отличаются друг от друга. У них различные наборы элементарных частиц, различные фундаментальные законы, они радикально отличаются друг от друга пространственно-временными характеристиками и и т.д. Большинство из них непригодно для жизни. А нам (людям), с такой точки зрения, повезло. Свойства и характеристики нашей Вселенной позволили нам сформироваться и развиваться в ней.

Мы встречаемся здесь с одной из фундаментальнейших и древнейших мировоззренческих идей: **идеей единства человека и мира**. Эта идея в истории философии получала самые разные интерпретации. Однако она всегда подчеркивала укорененность человека в мире. Именно единство человека и мира обеспечивает, в частности, постижимость (конечно, в исторически определенных границах) мира для человека. В конечном счете, именно это единство дарует человеку возможность созидать многообразные мировоззренческие системы.

В человеке (мы отвлекаемся сейчас от возможно существующих иных носителей мышления) «мир самораскрывается». Через познавательную деятельность человека, иначе говоря, осуществляется самопознание мира. Здесь следует отметить, что сказанное не означает обязательного приписывания миру некоего стремления к самопознанию, самораскрытию и т.п., хотя и такая точка зрения возможна. В своеобразной форме она представлена, например, у Гегеля, отождествлявшего мировой процесс с процессом самопознания мирового духа. Мир сам по себе, вероятнее всего, никуда и ни к чему не стремится. Образно говоря, в игре своих неисчерпаемых возможностей мир

¹ Антропный (от греческого слова *anthropos* – человек) принцип утверждает, что существует поразительная «приспособленность» Вселенной к существованию в ней человека.

порождает человека (а в нем «искру духа»), локально его «высвечивающего». Вот это-то локальное высвечивание мира и есть познавательная деятельность человека, есть процесс самораскрытия мира, к которому сам мир, в общем-то, равнодушен. Ставит преобразовательные и познавательные цели и пытается их достичь только сам человек. Поэтому наше утверждение о том, что познание мира человеком есть самопознание мира, лишь подчеркивает укорененность человека в мире.

Конечно, в этом самораскрытии, самопознании мир в лице человека далеко не сразу и далеко не всегда приходит к мировоззрению. Становление любой мировоззренческой системы – это результат длительной истории развития культуры. Формирование мировоззрения требует и обширных знаний о мире и человеке, и богатого опыта духовной работы. Забегая вперед, можно сказать, что всякая мировоззренческая система отвечает на вопросы о природе мира и человека, о месте человека в мире, о познавательных и преобразовательных возможностях человека, о перспективах человека и человечества, о смысле жизни человека. Мировоззрение представляет собой очень сложное и часто противоречивое духовное образование. Оно, несомненно, не сводится только к совокупности знаний о мире, человеке и их взаимосвязях. Оно включает в себя ценностно-смысловые и чувственно-образные компоненты. Существенными составляющими мировоззрения являются ценностные ориентации, идеалы, убеждения, верования. Мировоззрение включает в себя несколько уровней («слоев»), отличающихся друг от друга соотношением эмоционально-образных и рационально-понятийных компонентов в их составе: мироощущение, мировосприятие, миропонимание.

Мировоззрение, несомненно, образует глубинный, сущностный уровень духовного бытия человека. Давайте, уважаемый читатель, задумаемся, что позволяет каждому из нас говорить о себе как об особой личности, как о «я»? Что сохраняется в нас в быстротекущей смене настроений, ощущений, переживаний, желаний, мечтаний, мыслей? Что составляет относительно устойчивое, стабильное ядро духовного бытия человека? Конечно, на эти вопросы могут быть даны разные и, тем не менее, в известной степени правильные ответы. Например, можно сказать, что в человеке сохраняются какие-то (или очень многие) важные для него в том или ином отношении воспоминания. Это тем более верно, что без памяти вообще нет никакого «я», никакой стабильности в бытии духа, да, собственно, нет и самого бытия духа. Но, думается, не менее верно будет также сказать, что фундаментальная структура духовного бытия человека, во многом определяющая то, что называется его «Я», самостью, образуется его мировоззрением. Поэтому познать человека можно, лишь познав его мировоззрение. Кстати, это относится не только к познанию другого человека, но и к познанию человеком самого себя. Познать себя – это значит, в первую очередь, познать свое собственное мировоззрение, которое – это существенный момент – выстраивается и систематизируется именно в процессе углубленного самопознания человека.

Сказанное справедливо не только применительно к отдельному человеку, но и по отношению к сообществу людей. Другими словами, если мы хо-

тим по-настоящему понять какое-либо сообщество (современное или существовавшее много веков назад), мы должны стремиться понять господствующее в этом сообществе мировоззрение.

1.1.2. Этимология слова «мировоззрение»

Существуют различные, в том числе существенно отличающиеся друг от друга, определения мировоззрения. Каждое из них имеет свои достоинства и недостатки, которые мы сейчас обсуждать не будем. Здесь мы повторим только то, что мировоззрение – это чрезвычайно сложный (многосторонний, многоуровневый) духовный феномен. Он может исследоваться представителями разных дисциплин и с разными целями. Поэтому вполне правомерно существование различных его определений. В этом разделе будет предложено такое его определение, которое адекватно целям и задачам нашего учебного пособия, в частности, – прояснению основных особенностей становления и развития различных типов мировоззрения, а также уточнению места и роли мировоззрения в культуре.

Попытке определения понятия мировоззрения, видимо, логично предпослать этимологический анализ соответствующего слова. Можно предположить, что такой анализ позволит наметить путь к искомому определению. Напомним, что этимология (от греческих слов *etimos* – истинный, верный и *logos* – понятие, учение) – это определение происхождения слова и его родственных отношений к другим словам того же самого или других языков. Состав слова «мировоззрение» очевиден: оно включает в себя два слова – «мир» и «воззрение». Таким образом, сам состав этого слова подсказывает нам, что «мировоззрение – это воззрение на мир». Примем для начала такое его истолкование. Оно (это истолкование) предполагает, что существует некто (субъект или носитель мировоззрения), имеющий определенное воззрение на «мир». Причем субъектом мировоззрения, очевидно, может быть и индивид, и некоторая социальная группа, и определенное сообщество в целом. Вроде бы, пока все понятно. Однако сложности налицо уже и здесь. Они связаны в первую очередь с неясностью содержания понятия «мир». Это понятие слишком многозначно. Действительно, мы говорим и слышим: «мир атомов», «мир растений», «мир звезд», «духовный мир». Мы говорим и слышим: «мир политики», «мир науки», «мир философии» и т.д. Какой из миров имеется в виду в утверждении «мировоззрение – это воззрение на мир»? Выход из этого затруднения, на первый взгляд, прост, а именно: следует предположить, что в этом утверждении имеется в виду мир, который в некотором смысле объединяет все эти локальные, специфические миры, то есть мир, который включает в себя все существующее. Иначе говоря, в таком случае получается, что **«мировоззрение – это воззрение на все существующее»**. В принципе, эту формулировку можно принять в качестве самого предварительного варианта определения мировоззрения. Если использовать для обо-

значения всего существующего термин «универсум» (этот термин мы будем ниже применять достаточно часто), то данное определение будет звучать так: мировоззрение – это воззрение на универсум.

Очевидно, что оно сразу же вызывает серьезные вопросы и требует дополнительных пояснений. И, прежде всего, необходимо прояснить содержание понятия «существование». На первый взгляд, содержание этого понятия можно пояснить следующим образом. Существуящим следует считать то, что «заявило о своем существовании», что вовлечено, иначе говоря, в ту или иную форму познавательной или преобразовательной деятельности человека (человечества). Такой подход – понятный и естественный – должен быть, тем не менее, охарактеризован как излишне осторожный и в некотором смысле статичный. Действительно, история развития культуры однозначно свидетельствует о том, что человечество в процессе своего развития открывает все новые сферы существования, новые регионы универсума. Когда-то в качестве существующих «регионов универсума» европейцами были открыты Америка, Австралия, Антарктида. Относительно недавно статус существования для человечества обрели галактики и квазары, атомные ядра и элементарные частицы. Подобные примеры можно умножать. Открытие новых сфер и регионов существования, несомненно, свидетельствует о том, что существованием обладает не только известная в наше время часть универсума, но и неизвестная нам его часть. Если предположить, что универсум качественно и количественно бесконечен, то человеку и человечеству всегда известна (в определенной мере) только конечная часть такого универсума, в то время как бесконечная его часть остается неизвестной. К обсуждению этого существенного обстоятельства мы скоро вернемся.

Продолжим рассмотрение «нулевого варианта» определения мировоззрения: «мировоззрение – это воззрение на все существующее, на универсум». Принципиальная недостаточность этого определения проявляется также в том, что оно не позволяет отличить мировоззрение от всего массива результатов познавательного (рационального, чувственного, интуитивного) опыта человечества, достигнутых на данной стадии его развития. В этом случае теряется, очевидно, специфика содержания понятия «мировоззрение», теряется надобность в самом этом понятии, поскольку его содержание будет тождественно всему объему знаний, которыми располагает человечество.

В связи с обсуждаемым определением следует отметить также неадекватность «зауженной» трактовки содержания понятия «мир», принятой некоторыми авторами, анализирующими феномен мировоззрения. Имеется в виду отождествление понятия мир с естественнонаучным понятием «Вселенная». Этим авторам наряду с мировоззрением («воззрением на Вселенную») приходится вводить также понятия «жизневоззрения» («воззрения на жизнь»), «человековоззрения» («воззрения на человека») и т.п. Такую позицию мы находим, например, в работах выдающегося гуманиста, философа, теолога и музыканта **Альберта Швейцера** (1875-1965), использовавшего, наряду с понятием мировоззрения, понятие жизневоззрения. Этот подход, по всей видимости, также ведет к утрате специфики и уникальности понятия «мировоз-

зрение». К тому же он требует введения нового понятия, объем которого охватывал бы объемы понятий «мировоззрение» (в узком смысле этого слова), «жизневоззрение», «человековоззрение» и т.п.

Как видим, пока нам не удалось значительно продвинуться в уточнении содержания понятия «мир», и, следовательно, в уточнении содержания понятия «мировоззрение».

Не меньше затруднений вызывает и расшифровка содержания второго корня слова «мировоззрение»: «воззрение». В самом деле, не нужна большая проницательность, для того чтобы связать этот корень со словом «зрение», а, следовательно, – с процессом и результатом зрения, видения, усмотрения, рассмотрения... Поэтому в большинстве словарей и энциклопедий мировоззрение и определяется как **система взглядов** на мир... Так, например, в энциклопедическом словаре «Философия» (под ред. А.А. Ивина, М., 2004) мы читаем: «Мировоззрение – система взглядов на мир и место человека, общества и человечества в нем...» (с. 513). В «Современном философском словаре» (под общей редакцией В.Е. Кемерова, Лондон..., 1998) утверждается: «Мировоззрение – концептуально выраженная система взглядов человека на мир, на себя и на свое место в мире...» (с. 488). В книге «Всемирная энциклопедия: Философия» (главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов, М., Мн., 2001) говорится: «Мировоззрение – система взглядов на мир и место человека в этом мире...» (с. 638). Разумеется, отрицать присутствие в мировоззрении качества наглядности, образности было бы неправильно. Но нельзя не признать, что переход от слова «воззрение» к словосочетанию «система взглядов» мало что проясняет. Впрочем, во многих определениях мировоззрения говорится о нем не как о «системе взглядов», а как о «системе обобщенных взглядов». Спору нет, построение мировоззрения предполагает процедуру обобщения, генерализации. К обсуждению этого обстоятельства мы обязательно вернемся позже. Сейчас же достаточно констатировать, что содержание словосочетания «обобщенные взгляды» еще более загадочно, чем содержание слова «взгляды».

Таким образом, проведенный анализ слова «мировоззрение», хотя и не был полностью бесплодным, мало помог нам в поиске определения соответствующего понятия. Необходимо, следовательно, искать другой путь к определению интересующего нас понятия.

1.1.3. Исходное определение мировоззрения

Прежде всего, подчеркнем, что предлагаемое ниже определение мировоззрения не претендует на то, что оно является самым удачным, всеобъемлющим и т.п. Более того, оно отнюдь не исключает и не стремится исключить определений мировоззрения, предложенных другими авторами. Скорее, оно дополняет их. Вряд ли, вообще, возможны всеобъемлющие определения таких сложных сущностей как мировоззрение, культура, человек. Сосуще-

ствование различных их определений, взаимная дополнительность этих определений, их конкурентная борьба является, на наш взгляд, нормальным явлением. Можно в духе известного американского философа науки **Пола Фейерабенда** (1924-1994), выдвинувшего тезис о необходимости пролиферации (размножения) научных теорий, предложить принцип пролиферации определений подобных сущностей. Этот принцип основывается на убеждении, что только множество определений, только система определений, количество которых возрастает в ходе углубленного познания соответствующей сущности, может более или полно отразить, описать бесконечное множество сторон, свойств, признаков, связей этой сущности.

По всей видимости, основными требованиями к определениям таких фундаментальных сущностей должны стать требования существенности и эффективности. Иначе говоря, определение может считаться приемлемым, если оно, во-первых, «схватывает» существенные стороны содержания (главное в этом содержании) определяемого понятия. Во-вторых, если оно эффективно работает при решении соответствующего круга проблем. Предлагаемое нами определение мировоззрения обладает такими качествами. А именно: оно фиксирует, как нам представляется, существенные черты феномена мировоззрения, а также достаточно эффективно и удобно в ходе осуществления философского анализа феномена мировоззрения.

Предлагаемое нами определение мировоззрения включает в себя два взаимосвязанных аспекта. Первый из них фиксирует статус мировоззрения, его место и роль в духовной жизни человека, в культуре в целом. Второй аспект характеризует состав мировоззрения. Можно сказать также, что первый аспект формулируемого нами определения мировоззрения дает видение мировоззрения «извне». Этот аспект раскрывает взаимоотношения мировоззрения с иными компонентами духовного мира человека, с другими социокультурными феноменами. Второй аспект предлагаемого определения раскрывает внутреннее содержание мировоззрения; он указывает основные компоненты мировоззрения и показывает характер их взаимосвязей.

Итак, первая составляющая формулируемого определения мировоззрения утверждает, что **мировоззрение является фундаментальным уровнем духовного бытия человека, а также решающе важным фактором социокультурной жизни.** Эта часть определения указывает, прежде всего, на принципиально важную, сущностную роль мировоззрения в бытии человека и общества, а также подчеркивает верховенство, главенство мировоззрения по отношению к другим уровням и формам духовного бытия человека и иным социокультурным феноменам. К этим – другим – уровням и формам духовного бытия человека и социокультурным феноменам относятся многообразные явления духовной и культурной жизни человека и общества: научное знание и повседневный опыт, фольклор, молитвы, художественные образы, моральные и правовые нормы, политические учения и т.д. Верховенство, главенство мировоззрения по отношению к ним не означает, конечно, что они однозначно определяются соответствующим мировоззрением, а это мировоззрение существует само по себе и не зависит от них. Ситуация здесь

значительно сложнее и тоньше. Характеризуя ее (эту ситуацию), можно сказать, что мировоззрение – это своего рода решающая инстанция, это управляющий центр духовной жизни человека. Мировоззрение – та матрица, которая определяет главные направления развития других феноменов духовной жизни человека. Образно говоря, мировоззрение – это магнитное поле, которое выстраивает вдоль своих силовых линий все многоцветье духовной культуры человека. В свою очередь, мировоззрение данного человека или некоторой социальной общности есть определенный итог духовного развития этого человека (социальной группы или сообщества). И этот итог в «снятом», преобразованном и концентрированном виде включает в себя разнообразные элементы: знания, убеждения, верования, ценностные ориентации, идеалы.

На величайшую значимость мировоззрения в жизни человека и общества многократно указывал великий гуманист А. Швейцер. Он писал в связи с этим о «мировоззренческих основах культуры», о «культуротворческой» роли мировоззрения. Характеризуя современное ему состояние европейской культуры, он говорил о «пагубности нынешнего безмировоззренческого состояния». О «практической энергии» мировоззрения, о внедрении мировоззрения в человеческую жизнь и в глубины человеческой души, писал выдающийся немецкий мыслитель **Вильгельм Дильтей** (1833-1911). Он писал также о созидательной и реформирующей роли мировоззрения. Аналогичные утверждения мы можем найти у многих других глубоких мыслителей. Для выражения высокой значимости мировоззрения в жизни человека и общества полезно ввести понятие **«мировоззренческий детерминизм»**. С помощью этого понятия фиксируется то обстоятельство, что образ жизни некоторого субъекта (сообщества, социальной группы, индивида) в значительной мере, а в некоторых отношениях, по сути, полностью зависит от мировоззрения данного субъекта

Что касается второго аспекта определения мировоззрения, предлагаемого нами, аспекта, фиксирующего состав мировоззрения, то он является результатом своего рода «эмпирического обобщения». Опыт изучения многих типов и форм мировоззрения, анализ их состава, структуры и функций показывает, что самым инвариантным их компонентом являются проблемы, которые они стремятся разрешить. Другими словами, именно проблемы предстают перед нами в качестве самой устойчивой составляющей как сосуществующих мировоззрений, так и последовательно сменяющих друг друга мировоззрений. Это наблюдение является достаточно надежным основанием для формулировки второй части предлагаемого нами определения мировоззрения. Эта часть звучит следующим образом: **мировоззрение – это постановка и решение мировоззренческих проблем.**

Первый момент (первая часть) предложенного определения мировоззрения вряд ли вызовет дискуссию. Действительно, мало кто будет оспаривать фундаментальную роль мировоззрения в духовной жизни человека и общества. Хорошо известно, к примеру, сколь существенную роль во всех сферах жизни общества – в экономике, политике, в демографических процессах, в быту – играет господствующая в этом обществе религия, а, следова-

тельно, – соответствующее религиозное мировоззрение. Так, немецкий социолог и экономист **Макс Вебер** (1864-1920) в своей знаменитой книге «Протестантская этика и дух капитализма» убедительно и ярко показал, что высокоэффективное рыночное общество в Западной Европе и Северной Америке в Новое время не сложилось бы без соответствующего мировоззренческого базиса, образуемого определенным вариантом протестантизма. Другим весомым и, к сожалению, трагическим примером значимости мировоззренческой детерминации общественной и частной жизни человека является роль определенного варианта утопического, прогрессистского мировоззрения в становлении и существовании советской системы. Хорошо известно также значение мировоззренческих (религиозных, в частности) оснований многих современных глобальных противоречий, а также противоречий между представителями различных культур и народов. С другой стороны, следует подчеркнуть, что и теоретическое, и обыденное сознание и в прошлом, и в наши дни явно недооценивают значимость мировоззренческой детерминации общественной и частной жизни человека. Эта недооценка обусловлена, видимо, тем, что мировоззренческая детерминация поступков человека очень часто «прячется за спины» других детерминаций. То есть, мировоззренческие императивы – это глубинный и скрытый другими («вторичными») типами детерминации уровень детерминации деятельности людей. Так, мировоззренческие детерминации могут скрываться за политическими, правовыми, нравственными, бытовыми и другими детерминациями. Кроме того, императивы мировоззренческой детерминации обычно носят для соответствующего субъекта характер не обсуждаемых, не анализируемых им очевидностей. Во многих обществах поступки, действия людей, обусловленные мировоззренческими императивами, оцениваются и понимаются как поступки и действия, определяемые традициями, которые господствуют в этих обществах.

Второй момент сформулированного определения мировоззрения является более дискуссионным. Поэтому обсудим здесь подробнее именно этот – внутренний – момент определения мировоззрения.

На первый взгляд, кажется, что сформулированное положение малосодержательно. К тому же оно, очевидно, содержит логическую ошибку, известную в логике под названием «круг в определении». А именно: мы имеем дело с определением *мировоззрения* через *мировоззренческие* проблемы. Соответственно, чтобы это определение работало, необходимо знать, какие именно проблемы являются мировоззренческими. Но для этого, вроде бы, уже надо знать, что такое мировоззрение, иначе мы не сможем выбрать мировоззренческие проблемы из множества разнообразных теоретических проблем. Кажется, мы действительно попадаем в круг. Однако не будем спешить с выводами.

Последовательно рассмотрим сделанные замечания.

Первое из них состоит в указании на малосодержательность данного определения. Это замечание нетрудно оспорить. Для этого, прежде всего, необходимо вспомнить специфику определения как особой формы знания. Эта специфика состоит, кроме всего прочего, в том, что определение пред-

ставляет собой концентрат содержания определяемой сущности. Иначе говоря, в определении содержание определяемой сущности дано в свернутом, имплицитном виде. Развертываться, эксплицироваться зафиксированное в определении содержание будет в соответствующей теоретической системе, выстраиваемой, в том числе, и на основе этого определения. Поэтому оценивать приведенное определение в плане его содержательности до знакомства (или до построения) с развертывающей, эксплицирующей его теоретической системой просто преждевременно.

Второе замечание указывает на наличие круга в обсуждаемом определении. В принципе, с формально-логической точки зрения, это замечание совершенно справедливо. Причем избранный нами способ определения, ведущий к названной логической ошибке, применен не по недосмотру, а совершенно сознательно. Действительно, как подчеркнуто выше, самой инвариантной составляющей различных типов и форм мировоззрения являются проблемы, которые они пытаются разрешить. – Этот вывод является результатом, как уже сказано, эмпирического обобщения, то есть результатом реального изучения многих существовавших в прошлом и существующих ныне мировоззренческих систем. Как известно, выявление инвариантных характеристик (разумеется, при условии их существенности, значимости) изучаемых объектов являются достаточно надежным основанием для формулировки определения этих объектов. Поэтому, на наш взгляд, вполне правомерно определять мировоззрение через мировоззренческие проблемы. Разумеется, при этом предполагается, что мы в состоянии указать эти мировоззренческие проблемы и раскрыть их своеобразие. Специфика мировоззренческих проблем будет предметом нашего обсуждения ниже. Применяемый нами в текущем разделе эмпирический подход к уточнению состава мировоззрения подсказывает, что для выявления круга основных мировоззренческих проблем следует указать инвариант перечней этих проблем, содержащихся в определениях мировоззрения, предлагаемых разными авторами. Анализ многих вариантов мировоззрения показывает, что в большинстве из них указываются одни и те же проблемы: **вопросы о природе мира и человека, вопросы о происхождении человека и его месте в мире, вопрос о познавательных и преобразовательных возможностях человека, проблема смысла жизни человека...** Таким образом, предлагаемый нами подход к определению состава мировоззрения позволяет, во-первых, указать, что в этом составе главная роль принадлежит мировоззренческим проблемам. Во-вторых, этот подход позволяет перечислить основные мировоззренческие проблемы.

Глава 1.2. Основные типы мировоззрений

1.2.1. О типологизации мировоззрений

В качестве основных типов мировоззрения обычно указывают мифологическое, религиозное и философское мировоззрение.

Отметим в связи с этим, что в литературе представлены различные перечни основных типов мировоззрения. Так, В. Дильтей в уже цитированной нами работе «Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах» говорит о религиозном мировоззрении, о «мировоззрении в поэзии», о «метафизическом мировоззрении». Каждый из этих типов, в свою очередь, представлен у него рядом специфических форм. К примеру, метафизическое мировоззрение, по Дильтею, существует в форме натурализма, в форме «идеализма свободы» и в форме «объективного идеализма». Основоположник психоанализа **З. Фрейд** (1856-1939) говорил о трех «великих мировоззрениях»: анимистическом, религиозном и научном. Известный русский философ **С.А. Левицкий** (1908-1983) в своей книге «Основы органического мировоззрения» писал о мировоззрении механистическом и мировоззрении органическом...

Мы не будем сейчас заниматься детальным обоснованием того, что именно названные выше типы мировоззрения (мифологическое, религиозное, философское) являются основными. Ограничимся только некоторыми соображениями на этот счет. Принадлежность мифологического и религиозного мировоззрений к списку основных типов доказывается в первую очередь их широчайшей распространенностью и абсолютным доминированием в культуре на протяжении целых исторических эпох. Присутствие философии в списке основных типов мировоззрения может быть оспорено на том основании, что философия никогда не была широко распространена. Увы, и в наши дни по-прежнему справедливо высказывание великого Платона: «Толпа никогда не будет философом». Отнесение философии к разряду основных типов мировоззрения объясняется, прежде всего, тем, что ее (философии) органом (орудием, инструментом) является фундаментальная для человека духовная способность: разум. Мировоззрение, формируемое на базисе этой, по сути, человекообразующей способности, просто невозможно не причислить к разряду основных типов мировоззрения. Философское мировоззрение должно быть, на наш взгляд, отнесено к числу основных типов мировоззрения также по причине существенности его влияния на ключевые секторы культуры. Имеется в виду влияние философии на развитие политики и права, науки и образования, искусства и нравственности.

Итак, несколько упрощая, можно сказать, что человечество за время своего существования **создало три основных типа мировоззрения: мифическое (мифологическое) мировоззрение, религиозное мировоззрение, философское мировоззрение.**

Здесь, конечно, следует быть аккуратным. Во-первых, важно понимать, что в реальной жизни и истории мы имеем дело чаще всего не с чисто религиозным мировоззрением, а также не с чисто философским мировоззрением, а с различными переходными, смешанными, «смутными» мировоззренческими образованиями. Всякая классификация неизбежно проводит слишком жесткие и определенные границы, которые в действительности, как правило, таковыми не являются. Сказанное не отрицает, однако, значимости классификации вообще и классификации мировоззрений по основным типам в частности. Напротив, для нас указанная классификация (типологизация) мировоззрений является основополагающей.

Второй момент, который здесь необходимо иметь в виду, состоит в том, что многие авторы, кроме указанных типов мировоззрения, называют еще несколько типов мировоззренческих образований. Так, довольно часто к основным типам мировоззрения причисляют научное мировоззрение. Не менее часто к этому типу относят обыденное мировоззрение. На наш взгляд, правомерность причисления только что названных мировоззренческих образований к типу основных может быть оспорена. Вклад науки в формирование мировоззрения (в особенности современного) чрезвычайно значим. Тем не менее, построить мировоззрение только на основе научных знаний вряд ли возможно, поскольку мировоззрение в самых существенных своих моментах выходит за пределы этих знаний. Научное знание может сформировать основу знаниевой компоненты мировоззрения, но научно выстроить ценностно-смысловую составляющую мировоззрения не удастся. К тому же, на языке науки невозможно сформулировать многие принципиально важные мировоззренческие проблемы, и, тем более, невозможно решить их строго научными средствами и методами. Поэтому говорить о научном мировоззрении как о действительно существующем вряд ли правомерно (см. об этом подробнее в разделе 1.2.4). Что касается обыденного мировоззрения, то оно, по всей видимости, «не дотягивает» до уровня полноценного мировоззрения в силу своей несистематизированности, недостаточной глубины и последовательности в решении основных мировоззренческих проблем, недостаточной отчетливости в формулировке этих проблем. К тому же, оно принципиально разнородно: включает в свой состав фрагменты мировоззрений различных типов (мифологического и религиозного в частности). Поэтому мы будем говорить далее только о трех основных типах мировоззрения (мифологическом, религиозном, философском).

Теперь логично перейти к предварительной и сравнительной характеристике этих мировоззрений. Разумеется, не следует ожидать от данной ниже очень краткой характеристики мифологического и религиозного мировоззрения хотя бы относительной полноты. Раскрытие даже основных их черт потребовало бы целой книги. Читателей, желающих познакомиться с мифологическим и религиозным мировоззрениями более глубоко и детально, можно отослать к соответствующей литературе. Об этом написано много хороших книг. Среди них: Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М., 1991; Лосев А.Ф. Диалектика мифа //Из ранних произведений. М., 1990; Франкфорт

Г., Франкфорт Г.А. и др. В преддверии философии. М., 1984; Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. М., 1976; Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994; Мень А. Магизм и единобожие. М., 2005; Введение в общее религиоведение (под редакцией И.Н. Яблокова). М. 2001.

1.2.2. Мифологическое мировоззрение

Самым ранним из известных нам типов мировоззрения является мифологическое мировоззрение. Мифология – единственно возможный способ восприятия мира древним человеком, это – первая форма духовной культуры человечества. Мифология – это единство осмысления и эмоционального восприятия мира. Уровень индивидуализации, обособления древнего человека от природы и общества был столь низок, что он, с одной стороны, воспринимал мир по аналогии с самим собой (**антропоморфизация** мира), а, с другой стороны, – воспринимал себя как проявление мировых стихий. Мифы (от греческого слова *mythos* – предание, сказание) разных народов при всем их гигантском разнообразии обнаруживают повторяющиеся темы и мотивы. Это, конечно, не случайно, а свидетельствует о представленности в мифах всех народов сущностных, а потому общих, устойчивых, повторяющихся черт образа жизни архаических сообществ. Так, центральной для мифов многих и многих народов является группа мифов о происхождении мира, богов и людей. Важное место в мифологии занимают мифы о происхождении принятых в данном сообществе обрядов и обычаев, а также календарные мифы.

Своеобразие мифов состоит, прежде всего, в том, что для сообщества людей, в котором эти мифы приняты, их содержание воспринимается как реальность, даже как высшая реальность. Мифы, с точки зрения соответствующего сообщества, не выдумка, не субъективное измышление людей, а самая настоящая правда (истина). Для носителей мифологического мировоззрения, по сути, нет границы между реальным (естественным) и сверхъестественным: реальное было для них сверхъестественно, а сверхъестественное было для них реальным (естественным).

Впрочем, здесь, видимо, точнее оперировать не понятиями реального (естественного) и сверхъестественного, а понятием сакрального. **Сакральное (священное)** – это основное понятие для характеристики мифологического мировоззрения. Разумеется, мы не можем здесь подробно обсуждать содержание этого понятия. Для нас здесь достаточно будет подчеркнуть, во-первых, что сакральное вызывает у человека чувства восторга и ужаса одновременно и, во-вторых, что в архаическом обществе в некотором смысле все было сакральным. Важно иметь в виду также, что мифы не только описывали и объясняли архаическому человеку мир, но пронизывали и определяли всю его жизнь. Они служили схемами деятельности этого человека и древнего сообщества, они задавали образцы их поведения, они фиксировали нормы их деятельности.

Другая характерная черта мифов передается с помощью термина **синкретизм** (от греческого слова *sinkretismos* – соединение). Синкретизм мифологического мировоззрения означает, что в нем слиты воедино, существуют в нерасчлененном, зародышевом виде все позднее развившиеся в самостоятельные формы духовной жизни феномены. Речь идет о таких позднейших формах духовной жизни общества, как искусство, религия, мораль, философия и т.д. Синкретизм мифического мировоззрения соответствовал господствовавшему в данную эпоху регулятору общественной жизни – традициям, а также «роевому» характеру этой жизни. Синкретизм мифического мировоззрения является следствием детской неразвитости (а потому нерасчлененности) духовных способностей, духовных сил человека эпохи традиционного общества. Мифологическое мировоззрение было сформировано еще недифференцировавшейся духовной способностью человека. Эта духовная способность позднее разовьется и специализируется. Развившись и дифференцировавшись, она образовала то, что мы называем теперь «верой» и «разумом», «сознанием» и «бессознательным». Из нее же сформировались «эмоции» и «воображение», «чувства» и «воля». Все перечисленное существовало тогда в единстве друг с другом, в нерасчлененном, зародышевом виде.

Сказанного достаточно, чтобы понять, что мифологическое мировоззрение, при всей его привлекательности и многовековой стабильности, неизбежно размывалось и взламывалось процессом развития человека и общества. В ходе этого развития на смену первобытной целостности и неспециализированности духовных сил человека пришли их специализация и часто односторонний прогресс. Вместе с этим мифологическое мировоззрение было потеснено другими типами мировоззрения: в первую очередь, – религиозным и в некоторой степени – философским (см. об этом также в главе 1.4).

1.2.3. Религиозное мировоззрение

Религиозное мировоззрение опирается, в первую очередь, на такую духовную способность человека, как **вера**. Доводы разума принимаются здесь во внимание лишь в том случае, если они согласуются с догматами соответствующей религиозной системы. В противном случае доводы разума игнорируются. Громадную роль в формировании и воспроизводстве религиозного мировоззрения играют также эмоции человека. Наконец, мощнейшим детерминантом этого мировоззрения являются воля и желания человека, которые чаще всего побеждают аргументы его разума.

Как показывает история духовной культуры, более всего человек страшился оказаться один на один с бесконечной и бессмысленной Вселенной. «Меня ужасает вечное безмолвие этих бесконечных пространств!» – Воскликнул в связи с этим французский ученый, философ и религиозный мыслитель **Б. Паскаль** (1623-1662). Другими словами, человек страстно желает жить в осмысленной и неравнодушной к нему Вселенной. Это непобедимое желание заставляет разум человеческий (совместно с воображением) изобрести все-

могущего и всеблагого Бога, сотворившего этот мир и человека и внимательно следящего за всеми поступками человека.

Границы между мифологическим мировоззрением и мировоззрением религиозным очень подвижны и неотчетливы. Точно определить их сложно еще и потому, что и то, и другое мировоззрение являются развивающимися образованиями. Для простоты мы будем говорить здесь преимущественно о мифологии в исходном смысле этого слова, о мифологии, свойственной архаическому обществу, и о зрелых формах религиозного мировоззрения, прежде всего, о монотеистическом мировоззрении. Древние формы религиозности (**магия, тотемизм, фетишизм и анимизм**), по сути, представляют собой отдельные аспекты и формы мифологии.

Разводя мифологическое и религиозное мировоззрения, следует сказать, в частности, что религиозное мировоззрение характеризуется сознательной, личностной верой человека, в то время как в мифологическое мировоззрение архаический человек бессознательно погружен. Кроме того, сфера священного, божественного, сакрального в религиозном мировоззрении довольно явно отделяется, а зачастую даже отрывается от сферы мирского, человеческого, профанного. Главная задача религии как раз и заключается в соединении названных сфер, в частности, в осуществлении связи человека с Богом. В мифологическом же мировоззрении, как уже сказано, сферы священного и мирского, по сути, едины, поэтому, естественно, мифологическое мировоззрение не решает задачи установления связи мирского и сакрального. Особенности религиозного мировоззрения обсуждаются во многих разделах этой книги (см. разделы 1.4.5, 1.6.5, 1.6.8 и др.).

Здесь следует, конечно, иметь в виду то обстоятельство, что религиозное мировоззрение весьма многообразно. Существовало и существует множество религий и религиозных направлений, которые отличаются друг от друга очень значительно. Разные религиозные мировоззрения отличаются друг от друга по многим параметрам. Они различаются количеством богов. Так, например, в древности доминировали многообразные формы **политеизма** (многобожие). На более поздних стадиях эволюции преобладают разнообразные формы **монотеизма** (единобожия). Они различаются характером связи мира, человека и Бога, перспективами человека и т.д. Отличаются они и различной степенью мифологичности. Важно иметь в виду и то, что различна степень мифологичности мировоззрения различных носителей одного и того же религиозного верования. Одно дело, например, религиозное мировоззрение человека из народа, смыкающееся, по существу, с мифологическим миросозерцанием; другое дело – насыщенное элементами философии религиозное мировоззрение, свойственное ученому богослову.

1.2.4. О научном мировоззрении

Как уже отмечалось, многие авторы (и философы, и представители специальных наук) утверждают существование научного мировоззрения.

Научное мировоззрение определяется чаще всего как мировоззрение, опирающееся на научно установленное и объективное знание о мире. В литературе представлена также точка зрения, согласно которой именно научное мировоззрение является самым высшим и наиболее совершенным типом мировоззрения. С другой стороны, немало специалистов убеждено в том, что научное мировоззрение в принципе невозможно. Как пишет один из них: «предельно очевидно то, что наука не решает мировоззренческих вопросов».

Кто же прав? – Очевидно, обоснованный ответ на этот вопрос может быть дан только в том случае, если мы предварительно договоримся о содержании понятий «мировоззрение» и «научный». Наше понимание мировоззрения сформулировано в предшествующей главе. Признаки научности будут подробно обсуждаться нами в главе 3.19. Сейчас мы подойдем к вопросу о возможности построения научного мировоззрения через анализ проблемы однородности состава «научного мировоззрения». Конкретнее, мы попытаемся разобраться здесь, в какой степени научны различные компоненты научного мировоззрения. Особое внимание при этом, несомненно, необходимо уделить прояснению природы аксиологической (ценностно-смысловой) составляющей научного мировоззрения. Иначе говоря, следует попытаться ответить на вопросы: формируется ли эта составляющая собственно научными средствами либо ее формирование осуществляется преимущественно вненаучными средствами.

Проблема научности «научного мировоззрения» представляется нам чрезвычайно актуальной. Актуальность ее определяется, в частности, весьма прискорбным фактом широкого распространения в наши дни антисциентистских (антинаучных) настроений. Понятно, что современный антисциентизм имеет множество источников. Но одним из самых мощных его источников является перенесение на науку ответственности за то, что творилось относительно недавно в нашей стране и далеко за ее пределами от лица «научного мировоззрения», роль которого играл марксизм-ленинизм. Было ли названное мировоззрение научным, может ли вообще мировоззрение быть научным? – Это вопросы весьма непростые и очень важные.

Обсуждение указанных вопросов, как уже сказано, предполагает предварительную характеристику состава и структуры научного мировоззрения. Дело в том, что разные авторы, говоря о научном мировоззрении, имеют в виду существенно различающиеся феномены. Однако основной массив представлений о научном мировоззрении может быть сгруппирован в два варианта его понимания.

Первый вариант – очевидно неудовлетворительный – истолковывает научное мировоззрение как совокупность (систему) наиболее существенных, обобщенных научных знаний о мире, человеке и их взаимоотношениях. В рамках этого варианта научное мировоззрение состоит, в сущности, из одного – знаниевого (когнитивного) – компонента и, по сути, тождественно научной картине мира (в определенном ее понимании). Такое понимание научного мировоззрения свойственно, например, **В.И. Вернадскому** (1863-1945). В лекции «О научном мировоззрении» он утверждал: «Именем научного миро-

воззрения мы называем представлением о явлениях, доступных научному изучению...» При этом, развивал далее свое понимание научного мировоззрения великий мыслитель, каждое явление «находит объяснение, не противоречащее основным принципам научного искания». В рамках научного мировоззрения, продолжал он, «отдельные частные явления соединяются вместе, как части одного целого, и в конце концов получается одна картина Вселенной, Космоса, в которую входят и движения небесных светил, и строение мельчайших организмов, превращения человеческих обществ, исторические явления, логические законы мышления или бесконечные законы формы и числа, даваемые математикой...» Понятно, что в рамках этого варианта отрицается само наличие в научном мировоззрении ценностно-смысловой (аксиологической) составляющей. Поэтому и вопрос о природе этой составляющей снимается. Неудовлетворительность этого варианта понимания научного мировоззрения определяется тем, что с помощью такого «мировоззрения» невозможно даже подступиться к решению самых важных мировоззренческих проблем: к проблеме смысла жизни человека, к проблеме счастья, к проблеме свободы... Поэтому научное мировоззрение, сведенное к знаниевой составляющей, к научной картине мира, хотя оно было бы научным в достаточно строгом смысле этого слова, недостойно, на наш взгляд, звания мировоззрения.

Второе понимание научного мировоззрения является принципиально иным. Сторонники этого понимания сущности научного мировоззрения совершенно справедливо указывают на то, что мировоззрение в принципе не может сводиться к совокупности (и даже системе) знаний о мире, человеке и их взаимоотношениях. Любое мировоззрение для них – это специфическое духовное образование, включающее, наряду с особым рода знаниями о мире, человеке и их взаимоотношениях, убеждения, ценностные ориентации, идеалы и т.п. Иначе говоря, в состав такого мировоззрения входят не только знаниевая (когнитивная) компонента, но и другие. Для простоты будем считать, что, кроме знаниевой компоненты, в состав научного мировоззрения входит еще только одна составляющая: ценностно-смысловая (аксиологическая). На данной стадии рассуждения мы полагаем, что такое мировоззрение существует или может существовать.

Указанные понимания сущности научного мировоззрения необходимо иметь в виду и при рассуждении о характере знаниевого компонента такого мировоззрения. Дело в том, что знаниевые составляющие мировоззрения, наличие которых признается сторонниками обоих пониманий научного мировоззрения, заметно различаются. Если в рамках первого понимания эта составляющая, являющаяся единственной, действительно включает в себя научные знания как таковые, то в рамках второго понимания она включает в себя научные знания в существенно переработанном виде.

Далее, говоря о научном мировоззрении, мы будем, как правило, иметь в виду второе из указанных выше его пониманий.

Предварим разговор о ценностно-смысловой составляющей научного мировоззрения кратким обсуждением его знаниевого компонента.

Рассмотрим, прежде всего, вопрос о том, какие именно научные знания входят в знаниевый компонент научного мировоззрения. Очевидно, что в состав знаниевой составляющей научного мировоззрения входят не все знания (о природе, обществе, человеке и их взаимоотношениях), полученные научным способом. Необходим принцип, критерий отбора, с помощью которых мы сможем из всего массива научных знаний выбрать те, которые достойны вхождения в состав научного мировоззрения. Простого рецепта здесь нет. В самом общем плане эту задачу можно решить следующим образом.

Выше мы определили мировоззрение как совокупность мировоззренческих проблем и их решений (или подходов к их решению). Если исходить из этого, тогда из всего массива научных знаний в состав научного мировоззрения войдут те, которые необходимы для решения сформулированных на данной стадии развития культуры мировоззренческих проблем. Можно, конечно, оспорить предложенный принцип отбора, поскольку он в некоторой мере тавтологичен, поскольку он не раскрывает того, какие именно проблемы являются мировоззренческими. Однако существует достаточно устоявшийся перечень мировоззренческих проблем (некоторые из них были указаны выше), который, можно сказать, инвариантно воспроизводится ныне авторами самых различных мировоззренческих ориентаций. К таким проблемам относятся обычно проблему смысла жизни человека, вопросы о месте человека в мире, о его познавательных и преобразовательных возможностях, о происхождении человека и его перспективах... Так что предложенный нами принцип отбора из всего массива научных знаний тех знаний, которые следует включить в состав знаниевого компонента научного мировоззрения, в определенной степени работоспособен. Другое дело, что его конкретное использование не является простым. Но, видимо, простоты в таком сложном деле ожидать не следует. Сложность применения указанного принципа состоит, в частности, в том, что мировоззренческие проблемы, по сути, «пронизывают» весь духовный мир человека, они чрезвычайно многогранны и многоуровневые, имеют различные формулировки, предстают в различные эпохи и в различных ситуациях в разных формах. Поэтому для своего решения они могут, как представляется, востребовать любой или почти любой элемент научного знания. Причем этот элемент может быть весьма частным. И в другое время, в другой ситуации он (этот элемент научного знания) уже перестанет быть существенным для решения мировоззренческих проблем.

К примеру, знания, полученные основоположником науки Нового времени **Галилео Галилеем** (1564-1642) с помощью телескопа (о наличии у Юпитера системы спутников, об их движении вокруг Юпитера, о наличии фаз у Венеры и т.д.), в то время, несомненно, имели выдающееся мировоззренческое значение. Они обосновывали гелиоцентрическую систему мира, серьезно меняли представления о положении человека в мире. В наше время, разумеется, такого рода знания почти полностью потеряли свое мировоззренческое значение. Другой пример: установление геологией и палеонтологией того обстоятельства, что наша планета и жизнь на ней имеют историю, длящуюся многие миллионы лет. В свое время эти знания имели колоссаль-

ное мировоззренческое значение, ибо опровергали буквальное истолкование господствовавшего в мировоззрении европейцев на протяжении веков библейского повествования о сотворении Богом Земли и жизни на ней в течение нескольких дней. Ныне знания такого рода опять-таки в значительной мере утратили свою мировоззренческую актуальность. Хотя, надо сказать, что и в наше время находятся авторы, стремящиеся доказать, что возраст Вселенной и нашей планеты составляет несколько тысячелетий.

Таким образом, в состав научного мировоззрения следует включать те научные знания, которые более или менее непосредственно используются для решения каких-либо мировоззренческих проблем.

Конечно, при рассмотрении того, какие проблемы являются мировоззренческими, недостаточно ограничиться ссылкой на эмпирически выявленную устойчивость перечней мировоззренческих проблем, встречающихся у различных мыслителей. Дело в том, что, во-первых, полного совпадения этих перечней у различных авторов не наблюдается. А, во-вторых, эмпирический подход не гарантирует, с одной стороны, полноты этого перечня, с другой, что еще более важно – он не застрахован от ошибочного включения в этот перечень не мировоззренческих, а собственно научных проблем или проблем какого-либо иного рода. Не входя в детальное обсуждение весьма объемного вопроса, касающегося установления своеобразия собственно научных и собственно мировоззренческих проблем, предложим подход, позволяющий, на наш взгляд, достаточно корректно «развести» эти проблемы. В основе этого подхода лежат следующие два предположения.

Согласно первому из них, собственно научные проблемы концентрируются вокруг того, что можно назвать центральной научной проблемой, которую можно сформулировать в виде вопроса: как устроен мир? В соответствии с этим предположением каждая наука интересуется тем, как устроен тот сектор мира, который выступает в качестве объекта соответствующей науки. Все науки вместе, система наук стремятся ответить на вопрос: как устроен мир?

Согласно второму предположению, мировоззренческие проблемы концентрируются вокруг того, что можно назвать центральной мировоззренческой проблемой, которую можно сформулировать в виде вопросов: для чего живет человек, в чем смысл его бытия? В соответствии с этим предположением все мировоззренческие проблемы, так или иначе, включены в эту центральную мировоззренческую проблему, их решения более или менее опосредованно работают на решение этой проблемы. Те проблемы, которые не удастся связать (непосредственно или опосредованно) с центральной мировоззренческой проблемой, в таком случае следует исключить из числа мировоззренческих проблем. Если продолжить пояснение различий проблем научных и собственно мировоззренческих проблем, то можно сказать следующее. Научные проблемы напрямую относятся к миру сущего. Научные проблемы лишь опосредованно касаются «сферы должного». Мировоззренческие проблемы, напротив, напрямую относятся именно к «сфере должно-

го». Они касаются мира сущего лишь в той мере, в какой он (мир сущего) соотносится с миром должного.

Можно сказать и иначе. Научное знание всегда объектно: оно описывает и объясняет мир объектов. Даже если наука исследует определенного субъекта (человека, социальную группу, сообщество), она подходит к нему как к объекту. Понятно, что такой подход правомерен и абсолютно необходим, но его нельзя рассматривать как единственно возможный. И наименее адекватен этот подход именно при попытках его применения для исследования и понимания именно субъекта, субъективного начала. Но мировоззрение человека есть как раз концентрат его субъектности, самости. Мировоззрение человека предопределяет его фундаментальные целеполагания и ценностные ориентации, его проекты будущего, его способы осуществления этого будущего, его способы самоосуществления. Поэтому можно сказать, что знание-вая составляющая научного мировоззрения, формирующаяся на основе научных знаний, при всем уважении к ней, не является ведущей и определяющей составляющей мировоззрения.

Сказанное позволяет в значительной мере конкретизировать представления о характере знаниевого компонента научного мировоззрения, если не сводить его к совокупности (системе) научных знаний о мире, человеке и их взаимоотношениях, то есть если находиться в рамках второго из указанных выше пониманий сущности научного мировоззрения. По всей видимости, знаниевый компонент так понимаемого научного мировоззрения либо очень близок, либо совпадает с тем, что называется научной картиной мира, представляющей собой синтез наиболее существенных и общих научных знаний о мире. В любом случае, входя через применение для решения тех или иных мировоззренческих проблем в состав научного мировоззрения, научные знания в определенной мере трансформируются. Насколько серьезна эта трансформация, можно установить лишь через конкретное рассмотрение конкретной ситуации, через рассмотрение, как преобразуются определенные элементы научного знания, входя в конкретный мировоззренческий контекст.

Сказанное выше о своеобразии собственно научных и собственно мировоззренческих проблем позволяет предположить, что на базе научных знаний можно решить не все мировоззренческие проблемы, а лишь те из них, которые непосредственно примыкают к научным проблемам. Другие мировоззренческие проблемы не могут быть решены на базе научных знаний, но эти знания могут выступить в качестве основы для отбраковки некоторых вариантов решения таких мировоззренческих проблем. Упомянутые открытия Галилея, конечно, не могли решить мировоззренческую проблему положения человека в мире, но забраковали те варианты решения этой проблемы, которые ведут к геоцентризму. Наконец, третий класс мировоззренческих проблем составляют проблемы, которые не только не могут быть решены на базе научных знаний, но для которых научные знания не могут послужить даже основой для отбраковки тех или иных их решений. К таковым проблемам, по всей видимости, относятся мировоззренческие проблемы, наиболее близкие к центральной мировоззренческой проблеме (проблеме смысла жизни челове-

ка). Мы имеем в виду проблемы, связанные с такими понятиями, как счастье, любовь, милосердие, страдание, надежда и т.д. Иначе говоря, научные знания в наименьшей степени способны участвовать в решении тех проблем, которые и составляют ценностно-смысловой блок мировоззрения. В связи со сказанным процитируем М. Вебера. Размышляя о «Науке как призвании и профессии», он пишет: «Кто сегодня, кроме «взрослых детей», которых можно встретить как раз среди естествоиспытателей, еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может – хоть в малейшей степени – объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого смысла, если он существует?»).

Какова же природа ценностно-смыслового компонента «научного мировоззрения»? Без сомнения, он складывается на основе тех мировоззренческих систем (религиозных и философских), которые представлены в культуре, сформировавшей субъекта соответствующего «научного мировоззрения». Это утверждение можно подтвердить рассмотрением мировоззрений крупнейших исследователей, внесших определяющий вклад в развитие классической и современной науки (И. Ньютон, Ч. Дарвин, М. Планк, А. Эйнштейн, В.И. Вернадский, И. Пригожин). Следует иметь в виду, что в данном случае, как правило, речь не идет о простом заимствовании учеными тех или иных составляющих имеющихся религиозных или философских мировоззрений. Речь идет о преобразовании и приспособлении различных элементов таких мировоззрений этими мыслителями для построения более или менее оригинальных мировоззренческих образований, выступающих в качестве их мировоззрений. Речь идет о формах взаимодействия, формах синтеза научного знания, научного отношения к миру, с одной стороны, и религиозных или философских формулировок мировоззренческих проблем и религиозных или философских их решений, с другой стороны. Тем не менее, необходимо подчеркнуть, что в ценностно-смысловом блоке мировоззрения выдающихся ученых абсолютно преобладает вненаучный компонент, почерпнутый творцами такого мировоззрения из соответствующих религиозных и философских построений.

Обсуждаемая проблема выводит нас на еще один весьма серьезный вопрос. Дело в том, что с предлагаемым нами подходом, согласно которому ценностно-смысловая составляющая мировоззрения даже выдающихся деятелей науки преимущественно определяется религиозными либо философскими идеями, ценностными ориентациями и т.п., могут согласиться многие авторы. Однако значительная их часть отметит при этом, что далеко не всякое мировоззрение даже великих ученых может быть определено как научное. В частности, такие авторы будут отрицать научность мировоззрения тех ученых, которые опираются в своих мировоззренческих размышлениях на религиозное мирозерцание и философские построения определенных типов. Они будут отстаивать позицию, утверждающую научность такого мировоззрения, в котором не только знаниевая составляющая формируется научным способом, но и ценностно-смысловой блок формируется в результате синтеза научных знаний и научного отношения к миру, с одной стороны, и

научной философии, с другой. Иначе говоря, эти авторы убеждены в том, что прямолинейное отнесение философии к вненаучной сфере неправомерно, что существует научная философия, они убеждены в том, что философия – это наука или может быть наукой. Именно философия как наука, именно научная философия либо та или иная форма синтеза такой философии с научным знанием и образует, с их точки зрения, научное мировоззрение. Так, например, как научную характеризовали свою философию сторонники диалектического материализма. Основоположниками этого философского направления, напомним, были **К. Маркс** (1818-1883) и **Ф. Энгельс** (1820-1895). И в наше время многие авторы отстаивают идею научности философии. Так, например, известный современный российский философ В.В. Орлов стремится придать научной философии современную форму. В.Б. Губин недавно выпустил брошюру «Философия как наука». М., 2009. В ней он пытается вновь обосновать научность философии.

Такая позиция, несомненно, имеет право на существование. В конце концов, все дело здесь в определении науки, в определении научности. Можно представить себе некое расширительное толкование науки и научности. Например, если критериями научности считать системность, рациональность, стремление к теоретической и эмпирической обоснованности суждений, составляющих данное духовное образование, то в пределы так понимаемой научности следует включить, по крайней мере, некоторые философские системы (например, философия И. Канта и философия Г. Гегеля). Так, в упомянутой брошюре В.Б. Губин присоединяется к определению науки, сформулированному выдающимся английским мыслителем А.Н. Уайтхедом. Согласно этому определению, наука – это «систематическое познание». Однако, по всей видимости, указанные критерии являются слишком общими и абстрактными. Мы имеем в виду, в частности системность, рациональность, обоснованность. Они, на наш взгляд, далеко не всегда позволяют решить проблему демаркации науки и ненауки (об этой проблеме см. в главе 3.20). *Кроме того, эти критерии чрезвычайно сложно применить именно к элементам ценностно-смыслового блока мировоззрения. Эти критерии применимы в полной мере именно к знаниевым компонентам рассматриваемых духовных образований. В частности, они применимы к знаниевым компонентам различных философских систем, и некоторые из них способны удовлетворить требованиям этих критериев. Конечно, этого недостаточно для отнесения таких философских систем к науке, этого недостаточно для определения таких философских систем как вариантов научного мировоззрения.*

*

*

*

Таким образом, если согласиться с тем, что в состав научного мировоззрения входят знаниевые и ценностно-смысловые блоки, если принять то, что ведущую, определяющую роль в мировоззрении играет именно ценностно-смысловая его составляющая, если признать, что эта – ценностно-смысловая составляющая – не может быть сформирована строго на основе научных знаний, то следует сделать вывод, что **научного, в полном смысле этого слова, мировоззрения существовать не может.** Тот, кто говорит о существовании

научного мировоззрения, либо принимает научную картину мира за мировоззрение, либо не рассмотрел достаточно внимательно и глубоко характер ценностно-смысловой составляющей соответствующего мировоззрения. К выводу о невозможности построения мировоззрения строго научными средствами, как показано выше, можно прийти и иным путем. А именно: путем указания, во-первых, на принципиальные различия между собственно научными проблемами и проблемами собственно мировоззренческими, во-вторых, на то, можно сказать, очевидное обстоятельство, что невозможно научное решение основных мировоззренческих проблем.

1.2.5. Два класса мировоззрений

Множество мировоззрений можно разделить не только на типы, но и на классы.

Напомним, что типология мировоззрений была осуществлена нами на основе того, какая духовная способность человека является главной для становления и существования соответствующего типа мировоззрения. Так, в становлении и воспроизводстве религиозного мировоззрения решающая роль принадлежит такой духовной способности человека как вера. Существование мифологического мировоззрения обязано синкретичной (недифференцированной, неспециализированной) духовной потенции человека. Философия создается главным образом разумом человека (подробнее об этом говорится в разделах 1.3.8-1.3.11).

Классы мировоззрений мы выделяем в зависимости от того, насколько последовательно сквозь различные мировоззрения проводится идея бесконечности универсума.

Мы уже касались предположения, согласно которому мир (универсум) качественно и количественно бесконечен. Если это предположение правильно (скорее всего, дело обстоит именно так), то человеку и человечеству всегда известна (в определенной мере) только конечная часть такого универсума, в то время как бесконечная его часть остается неизвестной. Это почти банальное рассуждение здесь весьма уместно и существенно. Оно ведет нас к выводу, согласно которому **все множество мировоззренческих систем образует два класса**. Подчеркнем еще раз, что подразделение множества мировоззрений на классы не совпадает с подразделением этого множества на основные исторические типы, кратко описанные в предшествующем разделе книги (мифологическое мировоззрение, религиозное мировоззрение, философское мировоззрение). Другими словами, мировоззрения, относящиеся к одному и тому же типу, могут принадлежать к разным классам. Точно так же мировоззрения, относящиеся к одному и тому же классу, могут принадлежать к различным типам.

В первый из вводимых нами классов входят те мировоззренческие системы, которые претендуют на построение глобальной картины универсума. Они стремятся охватить (описать, объяснить, понять) весь универсум (мир

как целостность). Очевидно, что онтологическим основанием мировоззренческих построений этого класса является либо предположение о той или иной форме конечности универсума, либо предположение о том, что универсум всюду таков, каким он является в известной своей части. Поскольку важнейшим основанием таких мировоззрений является предположение о конечности (финитности) универсума, постольку их сторонников можно назвать **финитистами** (от латинского слова *finalis* – конечный). В истории духовной культуры, в истории философии в частности, финитисты представлены достаточно широко. Финитисты, как правило, считают в принципе решенными основные мировоззренческие проблемы. Нерешенными для них остаются некоторые второстепенные вопросы, связанные с уточнениями, конкретизациями, детализациями и т.п. Финитисты чаще всего отстаивают **монистическую** (от греческого слова *monos* – один, единственный) точку зрения. Если говорить о религиозном мировоззрении, то это **монотеизм** (единобожие) в различных его формах (иудаизм, христианство, ислам). Если иметь в виду философское мировоззрение, то это разнообразные формы онтологического монизма: монистическая система Б. Спинозы, абсолютный идеализм Гегеля, диалектический материализм и т.д. Финитистам свойствен гносеологический оптимизм. Другими словами, они убеждены в том, что человечество способно достичь или, по крайней мере, приблизиться к абсолютной истине. Финитистам свойствен также прогрессизм. Они не сомневаются в том, что человечество развивается по восходящей линии, что оно постоянно движется «вперед и выше».

Мировоззренческие системы второго класса требуют от человека своего рода скромности и смирения. А именно: они требуют от него отчетливого понимания того, что любая форма мировоззрения позитивно охватывает (описывает, объясняет, понимает) лишь конечную часть универсума. Все остальное – «бесконечная часть» универсума – нам неизвестно, и может характеризоваться мировоззрением только негативно. Другими словами, эта часть универсума характеризуется такими мировоззрениями как неизвестное, непознанное, трансцендентное. Разумеется, субъект мировоззрения второго класса не отрицает возможности дальнейшего расширения сферы познанного. Однако это расширение, в сущности, ничего не меняет: сфера познанного остается здесь всегда конечной, а сфера неизвестного – всегда бесконечной. Поскольку главным основанием мировоззрений этого класса является признание многообразной бесконечности универсума, постольку мы будем называть сторонников таких мировоззрений **инфинитистами**. Инфинитисты, как правило, являются сторонниками онтологического плюрализма, то есть утверждают принципиальную множественность, многообразие, гетерогенность универсума. Такие взгляды развивают, в частности, постмодернисты (Ж. Деррида, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр и др.). Инфинитисты исходят также из принципиальной погрешимости, гипотетичности, относительности результатов человеческого познания, в том числе и результатов научного познания. Такая позиция свойственна, например, представителям постпозитивистской философии науки (К. Попперу, И. Лакатосу, П. Фейерабенду и др.).

Различие между мировоззрениями выделенных классов принципиально, и мы ниже будем опираться на это различие.

Глава 1.3. Что такое философия

Что такое философия? – Где искать ответ на этот вопрос? – Очевидно, в трудах великих философов. Можно ли сомневаться в том, что они знали, чему посвятили свою жизнь? – Послушаем же великих философов.

При этом, уважаемый читатель, следует иметь в виду, что общепринятого определения философии не существует, что ответы выдающихся философов на поставленный вопрос существенно отличаются друг от друга. И дело здесь не в несговорчивости философов, а в том, что философия по сути своей чрезвычайно сложна, многомерна и многолика. К тому же философия исторически изменчива и, подобно произведениям искусства, несет на себе печать своего создателя (личностные особенности философа), поэтому ее объективно очень трудно «уместить» в рамки одного-единственного определения.

1.3.1. Сократ-Платон: философия как искусство умирания и вечной жизни

Великий древнегреческий философ **Платон** (427-347 гг. до н.э.) в диалоге «Федон» от лица своего не менее великого учителя **Сократа** (469-399 гг. до н.э.) заявляет: «Высочайшее из искусств – это философия, а ею-то я и занимался... Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью». Конечно, здесь не следует понимать Платона буквально. Не следует представлять себе некую печальную картину умирающего человека (прекращение дыхания, работы сердца и т.д.), умирающего как-то «особенно искусно». В данном случае Платон говорит о совсем ином умирании: об умирании для чувственно воспринимаемого мира. Это умирание одновременно является для него рождением (возрождением) человека в мире истинного бытия, в мире вечных и совершенных идей, в умопостигаемом мире. Иными словами, по Платону, когда человек занимается философией, он устремляется (посредством одного лишь разума, посредством мышления) к вершине умопостигаемого мира и «умирает» для мира повседневности. Умирает при философствовании, таким образом, лишь низшее начало в человеке. При этом рождается (возрождается) высшее, прекраснейшее в нем. Так что умирание (и философия, понимаемая как «искусство умирания») в рассматриваемом контексте не является однозначно трагическим процессом. Философия для Платона и для его последователей – это не только «искусство умирания», но и искусство достижения вечной, истинной жизни, искусство достижения истинного бытия; философия для них – это священнодействие и приобщение к Истине.

Как видим, сократовско-платоновское определение философии совершенно определенным образом решает центральную мировоззренческую проблему: проблему смысла жизни человека. В соответствии с этим решением,

человек должен посвятить свою земную жизнь именно философским размышлениям, поскольку философия способствует тому, что человек уже в этой – земной – жизни посвящает себя самому ценному в нем: бессмертной душе. Такой человек уже в этой жизни готовится к освобождению своей души от тела и способствует попаданию (возвращению) души в мир истинного, божественного бытия.

1.3.2. Иммануил Кант: философия «по школьному понятию» и философия во «всемирно-гражданском значении»

Совершенно иначе понимает философию великий немецкий мыслитель **И. Кант** (1724-1804). Если Сократ и Платон, как мы только что видели, определяют философию через искусство, то Кант в духе своего времени, в духе эпохи Просвещения, определяет ее через науку. «Философия, – утверждает он, – есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство. Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек?».

При этом следует иметь в виду, что Кант отчетливо разграничивает философию во «всемирно-гражданском значении» и философию «по школьному понятию».

«Философия по школьному понятию», утверждает основоположник немецкой классической философии, дает «достаточный запас рациональных знаний» и «систематическую связь этих знаний, или соединение их в идею целого». Таким образом, в этом смысле философия представляет собой систематизацию и обобщение рациональных знаний, а потому является высшей наукой. «Философия, – поясняет И. Кант, – не только допускает такую строго систематическую связь, но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство» (там же).

Однако «философия по мировому понятию» (философия во «всемирно-гражданском значении»), по Канту, не сводится к указанной системе знаний. В этом – высшем – смысле философия включает в качестве важнейшей своей составляющей ценностно-смысловую (целевую) компоненту. Поэтому так понимаемую философию весьма трудно «уместить» в границы науки. С этим, по сути, согласен и сам Кант. Действительно, хотя он, как уже сказано, определяет философию через науку, дальнейшие его пояснения определения философии («во всемирно-гражданском значении»), данного им, однозначно это показывают. На первый из вопросов, образующих сферу философии во «всемирно-гражданском значении» («Что я могу знать?»), пишет он, отвечает метафизика. На второй вопрос («Что я должен делать?»), продолжает он, ответ дает мораль. На третий вопрос («На что я смею надеяться?»), по Канту, отве-

чает религия. И, наконец, ответ на четвертый вопрос («Что такое человек?») – антропология. И если метафизику и антропологию в некоторых их вариантах еще можно отнести к сфере науки, то уж мораль и религию отнести к этой сфере просто невозможно. Таким образом, мы должны признать, что философия (в высшем смысле этого слова), по Канту, содержит не только систему знаний, но и ценностно-смысловую (собственно мировоззренческую) составляющую и не «умещается» в границы науки.

1.3.3. Владимир Соловьев: необходимость религиозно-философско-научного синтеза

Интересный взгляд на природу философии отстаивает крупнейший русский философ **В.С Соловьев** (1853-1900). В соответствии с развиваемой им концепцией всеединства, он утверждает, что «само по себе рациональное мышление не имеет содержания, из внешнего же опыта оно не может получить соответствующего ему, т.е. всеединого, или истинного, содержания». Следовательно, продолжает он, рациональное мышление «должно получать свое содержание из того существенного и положительного познания, которое определяется верою и идеальным созерцанием; другими словами, человек, как рациональный, получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического, или божественного, элемента; и если систему рационального знания мы называем философией, то мы должны признать, что философия получает свое содержание от знания религиозного, или теологии, разумея под последнею знание всего в Боге, или знание существенного всеединства».

Таким образом, и у Соловьева философия понимается, на первый взгляд, как рационально выстроенная система знания. Однако в действительности его понимание философии этим не ограничивается. Подчеркивая принципиальное значение разума для становления и существования философии, русский мыслитель указывает в приведенном высказывании на необходимость религиозно-философского синтеза. Далее он ставит вопрос еще шире и фундаментальнее. А именно: в других своих исследованиях он указывает на необходимость глобального религиозно-философско-научного синтеза. Кроме того, он исходит из того, что ядром такого синтеза должно быть именно мистическое познание: непосредственное усмотрение сущности всего познаваемого в их связи с универсальным (божественным) смыслом мироздания.

Владимир Соловьев, разумеется, не ограничивал цели создаваемого им религиозно-философско-научного синтеза достижением системы цельного знания. Такая система необходима ему для последовательного и адекватного решения ценностно-смысловых проблем. В конечном итоге – для организации совершенной и гармоничной исторической практики человечества, для осуществления перехода человечества к Богочеловечеству.

1.3.4. Бертран Рассел: философия между наукой и теологией

Познакомим читателя с еще одним размышлением о взаимоотношениях философии, науки и теологии. Это размышление принадлежит выдающемуся английскому логик, математику и философу **Бертранию Расселу** (1872-1970). «Философия, – полагает он, – ... является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она вызывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все определенное знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все догмы, поскольку они выходят за пределы определенного знания, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничейная Земля, открытая для атак с обеих сторон. Эта Ничейная Земля и есть философия».

Сам **Б. Рассел** – один из основоположников **аналитической философии** – был настроен в целом позитивистски. Поэтому, разумеется, он решительно отрицал те варианты философии, которые складывались в результате «атак со стороны теологии», отрицал религиозную философию. В соответствии с его подходом, философия должна стать научной системой. Для этого необходимо, утверждал британский мыслитель, логическое прояснение языка философии, избавление философии от логической путаницы и невнятицы. Достижение этой цели Рассел видел на пути создания логически совершенного языка на пути создания «философской грамматики», на пути разработки концепции «логического атомизма». Определенным шагом к построению такого языка он считал построенную им «теорию дескрипций». Некоторые идеи Б. Рассела были развиты Л. Витгенштейном в «Логико-философском трактате» (см. об этом в разделе 3.20.4). Таким образом, расселовское понимание философии, по сути, сводит ее к научно обоснованному, логически строгому, однозначному описанию мира, то есть к системе знаний. Очевидно, что ценностно-смысловая составляющая философии при таком истолковании философии минимизируется или совсем исключается.

1.3.5. Мартин Хайдеггер: «философия есть нечто самостоятельное, последнее...»

С точки зрения немецкого философа **М. Хайдеггера** (1889-1976), одного из самых глубоких мыслителей двадцатого века, философия вообще не поддается определению через что-то другое, через науку и мировоззрение в частности.

В лекционном курсе «Основные понятия метафизики» он прямо говорит: «Философия (метафизика) – ни наука, ни мировоззренческая проповедь». К сущностному определению философии, полагает он, не ведет также окольный путь сравнения философии с религией и искусством. Но, видимо, самое неожиданное суждение М. Хайдеггера в рассматриваемой связи состо-

ит в том, что к сущностному определению философии невозможно, по его мнению, прийти и путем «историографической ориентировки», то есть путем изучения истории философии. Ибо история философии, по убеждению Хайдеггера, дает только мнения о метафизике и философии, но не саму метафизику и философию.

М. Хайдеггер исходит из того, что философию можно определить «только через саму себя и в качестве самой себя – вне сравнения с чем-либо... Философия есть нечто самостоятельное, последнее» (там же). Впрочем, пытаясь определить философию из нее самой, Хайдеггер все-таки не обходится без помощи историографии. Правда, в качестве «путеводной нити» при этом он использует не определение философии, данное кем-либо из великих философов прошлого, а высказывание о философии поэта-романтика **Новалиса** (его настоящее имя – Фридрих фон Харденберг (1772-1801)). Это – чрезвычайно любопытное высказывание. В переводе на русский язык оно звучит следующим образом: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Понятно, что это высказывание не может претендовать на роль определения философии. Это – только «путеводная нить», которая, по мнению Хайдеггера, может привести к искомому определению.

Действительно, рассуждает немецкий мыслитель, ностальгия, тяга быть повсюду дома еще не есть философия. Это – только «фундаментальное настроение философствования». Но философствующий быстро приходит к пониманию того, что он не может быть повсюду дома. Человеку это не дано. Это качество – быть повсюду дома – привилегия Абсолюта, Бога. Но человек – не Бог, не Абсолют. Человек – конечен. «Конечность, – указывает М. Хайдеггер, – не свойство, просто присущее нам, но фундаментальный способ нашего бытия... Конечность существует только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия ... Такое уединение есть то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру» (там же, с. 331).

Впрочем, размышляя дальше, М. Хайдеггер, на наш взгляд, все-таки приходит к тому, от чего отказывался в начале своего рассуждения. Действительно, в том самом одиночестве, к которому его привела ностальгия («фундаментальное настроение философствования»), человек ставит вопросы, которые иначе как мировоззренческими назвать невозможно: «Что это такое вместе: мир, конечность, уединение... Что такое человек...» И поэтому хайдеггеровская характеристика метафизического и философского мышления как мышления в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию (там же, с. 332), и его понимание метафизики в качестве вопрошания, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос (там же, с. 333), без сомнения, согласуются с нашим пониманием философии в качестве определенного типа мировоззрения.

Можно было бы привести здесь высказывания по данному поводу и других великих философов. Но и того, что уже прозвучало, достаточно для понимания отсутствия единства в истолковании философии самими философами. Сразу подчеркнем, что это далеко не случайно. ***Многообразие мнений, высказываемых философами, по сути, по любому сколько-нибудь серьезному философскому вопросу, – характернейшая черта самой философии.*** Не следует, однако, видеть в многообразии философских позиций нечто сугубо отрицательное, нежелательное и т.п. Все гораздо сложнее и интереснее. Как уже отмечалось, не следует видеть в многообразии приведенных определений философии только результат несговорчивости философов и их стремления к оригинальности. В этом многообразии зафиксирована, как уже сказано, сложность, многоликость философии, ее историческая изменчивость, ее социокультурная обусловленность и т.д.

1.3.6. Этимология слова «философия»

И все-таки нам необходимо хотя бы рабочее (т.е. предварительное, но работающее) определение философии. Отметим здесь, что не следует принимать за определение понятия этимологическую расшифровку соответствующего термина. Хотя, конечно, подобная расшифровка часто дает очень существенную информацию об определяемом понятии. Напомним еще раз, что этимология – это отрасль языкознания, исследующая происхождение слов. Так, слово **«философия»** (от греческих слов **phileo** – люблю и **sophia** – мудрость) буквально означает **«любовь к мудрости»**. Обратим в связи с этим внимание читателя на прекрасный вкус тех, кто избрал это слово для обозначения своих занятий. Это слово, несомненно, исполнено скромности и достоинства. Само это слово говорит, что философия – это не мудрость, а только любовь к мудрости! Соответственно, философ – не мудрец, но человек, любящий мудрость! Мудрость, полагали первые философы, – это атрибут Бога. Человек может только стремиться к мудрости, любить ее. Предание приписывает введение термина «философия» великому древнегреческому мыслителю **Пифагору** (около 570 – около 500 до н.э.). Таким образом, слову «философия», как, впрочем, и самой философии, более 2500 лет.

Как уже сказано, это значение («любовь к мудрости») не является определением философии, хотя, без сомнения, оно дает верные ориентиры для движения к пониманию сущности философии.

Не могут быть приняты в качестве определения философии разнообразные афористические высказывания о ней. Например, для многих средневековых мыслителей «философия – это служанка богословия». Для **Г.В.Ф. Гегеля** «философия – это Абсолют, познающий сам себя»; «философия – теоретический образ эпохи». Для **Л. Витгенштейна** «философия – это лингвистическая терапия». Для **К. Ясперса** «философия – это прояснение экзистенции». Для **Ж. Делеза и Ф. Гваттари**, посвятивших обсуждению вопроса «Что такое философия?» целую книгу, философия – это «искусство форми-

ровать, изобретать, изготавливать концепты». Повторяем, эти чрезвычайно остроумные и глубокие высказывания не могут быть приняты в качестве определений философии, хотя и они, несомненно, раскрывают те или иные черты философии или представления о ней, свойственные различным мыслителям.

1.3.7. Логическая структура определения

Чтобы сформулировать рабочее определение философии, присмотримся, прежде всего, к тому, какова вообще структура определения. Уже **Аристотель** (384 – 322 гг. до н.э.) в своей «Топике» указывал, что всякое определение должно осуществляться через род и видовое отличие. Напомним, что в логике понятия «род» и «вид» применяются для выражения отношений между классами объектов. Тот класс, который содержит в себе другой (другие), называется родом. А тот класс, который содержится, называется видом. Таким образом, человек, дающий определение, должен сначала подвести предмет определения под его род, а затем указать видовое отличие (специфические черты) определяемого предмета.

Например, мы желаем дать определение окружности. Для этого мы должны совершить два шага. Во-первых, нам следует указать род, к которому она (окружность) принадлежит. Т.е. мы должны констатировать: окружность – это геометрическая фигура (на плоскости). Но, понятно, что этого шага недостаточно для достижения настоящего определения окружности, ибо квадрат, эллипс, парабола и т.д. – это тоже геометрические фигуры. Поэтому, во-вторых, мы должны указать то, что отличает окружность от других геометрических фигур, мы должны указать ее видовое отличие, состоящее, как известно, в том, что все точки этой фигуры равноудалены от некой точки, называемой центром окружности. Другой пример. Мы желаем дать определение химии. Вновь мы должны сделать два шага. Сначала мы отыскиваем для нее (для химии) ближайший род и говорим: химия – это наука. Но ведь астрономия, физика, биология... – тоже науки. Поэтому в искомом определении необходимо указать еще специфические черты именно химии, отличающие ее от других наук. Это отличие, как известно, состоит в том, что химия имеет свой специфический предмет: свойства и превращения веществ. Таким образом, искомое нами определение будет звучать следующим образом: химия – это наука, изучающая свойства и превращения веществ.

Может показаться, что давать определения весьма просто. В действительности это не так. Причем трудности поджидают нас на обоих этапах процедуры определения. Другими словами, не всегда просто (а иногда и очень непросто) установить ближайший род для определяемого предмета, но еще сложнее, пожалуй, выделить и сформулировать его видовое отличие. Представьте себе, например, что вы, пытаясь дать определение некоего предмета, отыскивали для него род, а затем решили дать определение найденного рода. Для этого вам вновь необходимо отыскивать соответствующий

род. То есть вы будете вынуждены при этом восходить по ступенькам общности. Интересно, сколько таких ступенек вы, дорогой читатель, сможете пройти? И вообще, как поступить в том случае, если для определяемого предмета не существует рода? – С ситуациями такого типа частенько сталкивается философ. Преодоление указанных трудностей требует, несомненно, не только широкого кругозора, но и творческого подхода.

Вернемся к высказываниям великих философов о философии. Очевидно, что они относили философию к различным родам. Так, по Платону, как мы помним, философия – это *искусство*... По Канту, философия – это *наука*... Можно сказать также (и говорят), что философия – это *учение*..., философия – это *теория*..., философия – это интеллектуальная *деятельность*... Или, по Г.В.Ф. Гегелю (1770–1831), философия – это «мыслящее *рассмотрение* предметов...»

Не менее разнообразны указываемые разными авторами видовые отличия философии. Так, например, по Платону, философия – это искусство *умирания*. По И.Г. Фихте (1762-1814), философия – это наука *о науке вообще*. По Вл. Соловьеву, философия – это система *рационального знания*. Как уже отмечено, современные авторы Ж. Делез (1925-1995) и Ф. Гваттари (1930-1992) определяют философию как искусство *изобретать концепты* и т.д.

Понятно поэтому, что знать формальную структуру определения совсем недостаточно для того, чтобы дать более или менее удачное, эффективно работающее определение какого-либо предмета. Для того чтобы дать такое определение предмета, необходимо многое знать об этом предмете, необходимо знать то, что является общим у этого предмета с другими предметами, что отличает его от других предметов, необходимо, иначе говоря, постичь его сущность. Ясно, что это – задача очень и очень непростая. Сказанное в полной мере относится и к задаче определения философии.

1.3.8. Рабочее определение философии

Но довольно предваряющих суждений. Пора уже привести обещанное рабочее определение философии. Естественно, что мы воспользуемся указанным выше способом определения понятий. Родовым по отношению к понятию «философия», по нашему мнению, правомернее всего избрать понятие «мировоззрение». Другими словами, первый этап определения философии состоит в утверждении: **философия – это мировоззрение**. В принципе, здесь надо бы дать обоснование произведенного выбора рода, то есть надо бы ответить на вопрос: почему в качестве рода по отношению к философии нами избрано именно мировоззрение, а не наука, искусство и т.д. Однако обоснование такого выбора, по сути, было бы предвосхищением самого курса философии, предлагаемого в этой книге. Иначе говоря, обоснование нашего определения философии дается нашим курсом философии как целым. С другой

стороны, направление развертывания нашего курса во многом задается предлагаемым на этой странице определением философии.

Понятно, что приведенное утверждение является только началом определения философии, ибо далеко не любое мировоззрение является философией. Философия – это весьма специфическое мировоззрение. В чем же состоит специфика философского мировоззрения? – Для того чтобы ответить на этот вопрос, философское мировоззрение необходимо сравнить, сопоставить с другими типами мировоззрения. Мы займемся этим немного ниже. А сейчас сформулируем лишь результат этого сравнения, сопоставления: специфика философии как мировоззрения состоит, прежде всего, в том, что главным «инструментом», с помощью которого создается такое мировоззрение, является разум. Таким образом, наше рабочее определение философии звучит достаточно просто: **философия – это мировоззрение, создаваемое разумом.**

Впрочем, простота этого определения (как и почти любого определения) во многом обманчива. Действительно, ведь определение разъясняет одни понятия через другие, которые, очевидно, либо предполагаются изначально понятными (где только взять таковые?), либо, в свою очередь, нуждаются в определении. Но эти новые определения неизбежно будут содержать другие понятия, которые вновь необходимо будет определять, вовлекая в рассмотрение слой новых понятий... И мы естественно приходим к так называемому **«герменевтическому кругу»**, суть которого состоит в том, что для понимания данного понятия необходимо понимание всех остальных. А с другой стороны, для понимания этих – остальных – понятий необходимо понимание исходного. Ситуация, связанная с построением определений и достижением понимания, может теперь показаться тупиковой. На самом деле она не совсем такова, поскольку понимание есть процесс, в ходе которого уже имеющееся «предпонимание» уточняется, обогащается через это взаимное определение все большего числа понятий. Кроме того, не следует требовать от определения слишком многого. Определение – это только начало раскрытия сущности определяемого предмета, начало, которое через указанное вовлечение все большего числа понятий перерастает в теоретическую систему, более или менее глубоко и полно раскрывающую сущность избранного для исследования предмета. Определение фиксирует лишь самые тесные, самые основные связи изучаемого предмета, оставляя иные его связи для раскрытия всей целостной теоретической системой. Определение, таким образом, – это начало, «клеточка», из которой может вырасти соответствующая теоретическая система.

Сказанное не означает, конечно, что не следует стремиться определять понятия, определяющие определяемое понятие. Напротив, это и есть один из путей построения теоретической системы. Так, в нашем случае нельзя оставить без внимания и разъяснения ключевые для приведенного определения философии понятия: мировоззрение и разум.

1.3.9. Специфика философского мировоззрения

Что касается основного предмета нашего рассмотрения – философского мировоззрения – то, как уже было сказано, оно создается, выковывается главным образом той духовной способностью человека, которая называется разумом. Понятно, что любое мировоззрение создается человеком, а не одной или несколькими его способностями. Однако это вовсе не означает, что неправомерно говорить о решающем вкладе той или иной духовной способности человека в формирование определенного типа мировоззрения. Применительно к философии как специфическому типу мировоззрения сказанное означает, что в ее формировании и осуществлении окончательное слово остается за разумом. Вклад всех остальных духовных способностей (эмоций, чувств, веры, настроений, желаний, воли и т.д.) оценивается и преобразуется в философии разумом. В философию, иначе говоря, входит только то, что испытано в горниле разума. Это не должно пониматься как некое обожествление разума и как призыв к полной рационализации человека. История и современность убедительно показывают, что разум далеко не всесилен, а человек (мы будем об этом неоднократно говорить подробнее) никогда не был и не будет чисто рациональным существом. Но все это не отменяет определяющей роли разума в формировании и развитии философии. Философия не может быть нерационалистической. По нашему убеждению, даже те философские построения, авторы которых откровенно провозглашают свою приверженность иррационализму, рационалистичны в той мере, в какой они философичны и, соответственно, – философичны в той мере, в какой они рационалистичны. Повторим: философия создается человеком как бесконечно многообразным и сложным существом, как существом любящим и ненавидящим, страдающим и надеющимся, а не «чистым разумом» его. Тем не менее, философия есть философия в той мере, в какой она удовлетворяет требованиям разума. Таким образом, разум – это главный инструмент (органон) философии.

Конечно, из требований разума (кстати, исторически изменчивых) не выводимы ценности, смыслы и идеалы, как не выводимы из них знания о мире и человеке. Ценности, как и знания, могут систематизироваться и концептуализироваться разумом, но не порождаются им, так сказать, из самого себя. Отсюда следует вывод, согласно которому разум не порождает из себя самого и философию. Человек разумный порождает философию, «вычерпывая» соответствующие знания, ценности и смыслы из культуры, достигшей определенной стадии зрелости (см. об этом в главе 1.4). Сформировавшись, философия сама становится важнейшей составляющей культуры, вступая во взаимодействие с другими секторами и сферами культуры и детерминируя в определенной мере дальнейшее развитие культуры.

Важнейшей особенностью философского мировоззрения является его **рефлексивность** (от латинского слова *reflexio* – «обращение назад»). С помощью этого термина обозначается направленность философии на осмысление и обоснование собственных предпосылок. Иными словами, философия –

это не только описание и объяснение мира (таким описанием и объяснением занимается, прежде всего, наука), но и постижение субъективных предпосылок познания и преобразования мира. Философия всегда удерживает в поле своего внимания не только предметный мир, но и самого философствующего субъекта, рассматриваемого в контексте предельных оснований человеческой культуры.

1.3.10. Разум как органон¹ философии

Что же свойственно решающей для формирования и существования философии способности человека – разуму?

Отметим, прежде всего, его творческую природу. Это значит, что он, опираясь на актуально существующие знания, убеждения, идеалы и т.п., не только может творить новые духовные ценности, но и то, что он не может их не творить. Разум не может удовлетвориться достигнутым, он не может создать абсолютно замкнутой, завершенной системы. Он всегда находится в движении, в развитии. В соответствии с этим разум всегда критичен и самокритичен: для него не существует абсолютных истин, для него существуют лишь более или менее обоснованные суждения.

Разум не следует отождествлять с рассудком. Рассудок действует по принципу «или – или». Он утверждает, что некоторое событие является **или** необходимым, **или** случайным, что некоторый объект **или** движется, **или** не движется... Разум действует, можно сказать, по принципу «и – и». То есть, в соответствии с ним, нечто может быть **и** необходимым, **и** случайным; **и** движущимся, **и** неподвижным... Рассудок абстрактен, аналитичен, односторонен, однозначен. Разум – конкретен, стремится к синтезу разведенных рассудком определений, стремится выйти (и выходит) за пределы однозначных, жестких определений. Рассудок – это функционирование интеллекта, разум – развитие его. Рассудок обращен в первую очередь к конечному и ставшему, разум – к прорыву конечного, к постижению бесконечного и становящегося.

Впрочем, не следует слишком уж отрывать друг от друга рассудок и разум. В конце концов, это – две стороны единого целого. Разум действует на фундаменте рассудка. Поэтому, в частности, разуму свойственно стремление к высокой степени строгости в обосновании выдвигаемых им положений. Разум, как и рассудок, противостоит субъективному произволу, неряшливости, недисциплинированности мысли.

Несомненно, эти черты разума отражаются и в том историческом типе мировоззрения, который им создается: в философии. И она, как он, не знает окончательных и однозначных ответов. И она, как он, имеет творческую природу. И она, как он, не рассчитывает на построение окончательной, абсолютно завершенной системы. И она, как он, всегда критична и самокритична. И она, как он, видит в конечном бесконечное. Философия, как и разум, стре-

¹ Слово «органон» переводится с греческого как орудие, инструмент.

мится к обоснованию, к аргументации выдвигаемых ею положений, она активно противостоит субъективистскому произволу, недисциплинированности мысли, безответственной болтовне.

1.3.11. Вновь об особенностях философии

Самокритичность разума и философии определяет такую черту философии, как терпимость ее по отношению к другим подходам и мировоззренческим системам. Действительно, как уже было сказано, для философии нет незыблемых и священных догм. Для нее есть лишь принципы, идеи и т.п., имеющие разную степень обоснованности. Поэтому философия никогда не призовет (в отличие от религии) своих последователей к «священной» войне с теми, кто придерживается других взглядов. Она зовет к дискуссии, к сопоставлению различных мировоззренческих позиций, к совместному поиску истины. В этом заключается одно из основных преимуществ философского мировоззрения.

Сказанное не должно создавать какого-то сентиментального представления о философии. Философия весьма строга и сурова. Она требует от человека и человечества максимально трезвой самооценки. Ее невозможно последовательно соединить с различными формами утопического и религиозного сознания, обещающими «царство свободы», полное счастье, вечное блаженство на земле или на небе. Хотя, надо сказать, попытки такого соединения постоянно встречаются в истории философии, образуя то, что называется религиозной и квазирелигиозной философией.

Отметим также своеобразную элитарность философского мировоззрения. Никогда еще философское мировоззрение, в отличие от мифологического и религиозного, не было широко распространено, ибо оно требует постоянной напряженной работы мысли, оно требует бесстрашия и последовательности мысли, не останавливающейся перед самыми «последними» вопросами. «Толпе не присуще быть философом», – подчеркивал «божественный» Платон. Более того, «те, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать ее (толпы – В.Ф.) порицание». Философия заявляет о себе преимущественно через деятельность отдельных великих мыслителей. Это не значит, конечно, что только философы могут достигать высот духа. Высоты духа достижимы и в рамках религиозного мировоззрения. Однако, как уже говорилось, религиозное мировоззрение имеет не только элитарный уровень, но и «народный», массовый уровень. Философия в принципе лишена последнего уровня. Это означает, в частности, что философию нельзя принять на веру или заучить. Принятая на веру, заученная, но не осмысленная, не выстроенная через самостоятельную работу духа, философия перестает быть философией. В таком случае она превращается в совокупность сведений о философии и о философах.

Подводя итоги, можно сказать, что теперь при слове «философия» у Вас, дорогой читатель, должен актуализироваться не только его прямой пе-

ревод («любовь к мудрости»), но и данное выше определение: **философия – это мировоззрение, в формировании которого определяющую роль играет разум; философия – это максимально рационализированное мировоззрение.**

1.3.12. Основные функции философии

Функция (функции) подсистемы понимается обычно как ее роль (роли) в функционировании и развитии системы. В нашем случае (рассмотрения основных функций философии) в качестве подсистемы выступает философия, а в качестве системы – социокультурная система, в лоне которой существует соответствующая философия.

Очевидно, что функции философии многообразны и разнокачественны. Можно говорить, например, об **образовательной**, в частности воспитательной, **функции** философии. Действительно, приобщаясь к философии, изучая ее историю, человек приобщается к выдающимся образцам осуществления мыслительного процесса. Внимательно вчитываясь в произведения Платона и Аристотеля, Спинозы и Канта, Соловьева и Сартра, человек повышает культуру своего мышления. Приобщаясь к философии, изучая ее историю, человек приобщается также к образцам поистине человеческого поведения и деятельности: он учится мужеству, единству слова и дела – у Сократа и Боэция, уважительному отношению к человеку – у Пико Делла Мирандолы и Эразма Роттердамского, милосердию – у Альберта Швейцера...

Поскольку мы определили философию как особого рода мировоззрение, постольку **главной функцией философии логично считать именно ее мировоззренческую функцию.** Эта функция состоит в том, что философия формулирует и настойчиво решает важнейшие мировоззренческие проблемы. Таким образом, она формирует и воспроизводит на личностном и на социальном уровнях важнейшие элементы мировоззрения (знания и убеждения, верования и ценностные ориентации и идеалы), а также целостные мировоззренческие системы. Мировоззренческая функция философии интегрирует, соединяет в себе несколько подфункций.

Одной из ее подфункций, несомненно, является **аксиологическая функция.** Она проявляется как способность философии, с одной стороны, изучать (анализировать, систематизировать) ценностный мир человека и общества, с другой, – вносить вклад в формирование этого ценностного мира.

В качестве другой важнейшей подфункции мировоззренческой функции философии выступает **гносеологическая функция.** Речь идет о том, что философия на всех этапах своего развития вносила (и вносит) заметный вклад в познание мира, человека и их взаимоотношений. Причем здесь следует учитывать, что гносеологическая функция философии осуществляется на двух уровнях.

На первом уровне речь идет о собственно философском познании мира, человека и их взаимоотношений. Так, например, философия истории выстра-

ивает различные концепции, раскрывающие движущие силы истории, характеризующие различные этапы исторического процесса и т.д. Это, так сказать, непосредственная реализация гносеологической функции философии.

На втором уровне данная функция реализуется через методологическое воздействие философии на другие формы познания, прежде всего, – на научное познание. Это воздействие осуществляется, в частности, через использование философских идей и концепций в научном познании, а также в различных видах вненаучного познания. Такое воздействие имеет особое название: **методологическая функция** философии. К методологической функции тесно примыкает **эвристическая функция** философии. Название этой функции происходит от греческого слова *heurisko* (отыскиваю, открываю). Суть этой функции в том, что философия способна помочь человеку в решении различного рода познавательных и практических задач, способна оказать ему содействие в осуществлении различных видов творчества.

Будучи мировоззрением – фундаментальным уровнем духовного бытия человека – философия в существенной мере детерминирует характер деятельности человека и его отношения к другим людям. Следовательно, мы вполне обоснованно можем говорить о **социальной функции** философии. Так, например, философия может объединять единомышленников для решения тех или иных социальных проблем.

В качестве подфункции указанной функции философии можно рассматривать ее **критическую функцию**. Уже отмечалось, что философия критична (и самокритична) по своей природе. В частности, острие философской критики может быть направлено и на наличное состояние общества. Эта критика, в принципе, может способствовать продвижению общества к более гуманному его состоянию.

В качестве подфункции социальной функции философии может быть указана также **праксеологическая функция** философии. Название этой функции происходит от греческого слова *praktis* (практика). Эта функция состоит в том, что философия способна помочь человеку в рационализации его практической деятельности, в повышении эффективности такой деятельности.

Глава 1.4. Когда возникла философия

1.4.1. Эпохи мировоззренческих поисков

Скажем сразу, что ответ на вынесенный в название этой главы вопрос должен включать в себя два момента. Во-первых, он должен быть хронологическим и состоять в указании времени (тысячелетия, века) становления философского мировоззрения. Во-вторых, он должен быть содержательным и состоять в указании специфических черт той эпохи, в которую сформировалась философия. Иначе говоря, ответ на интересующий нас вопрос в свою очередь предполагает ответы на вопросы: а) в какое время, на каком отрезке истории впервые возникает философия; б) почему именно в это время возникла философия, какие изменения в образе жизни людей вызвали к жизни новый тип мировоззрения?

Рассмотрение истории духовной культуры позволяет говорить о представленности в ней эпох двух типов. Первый тип эпох характеризуется стабильностью мировоззрения соответствующего сообщества, а именно господством определенного типа мировоззрения (мифологического, религиозного). Эпохи второго типа (кризисные, творческие, революционные) могут быть определены как эпохи мировоззренческих поисков. В такие эпохи старые типы (и виды) мировоззренческих систем перестают удовлетворять духовную элиту того или иного сообщества (или человечества в целом), они перестают быть адекватными вызовам соответствующей эпохи, в частности, они не дают уже людям достаточно привлекательных и авторитетных смысложизненных ориентиров. Духовная элита сообщества вырабатывает в такие эпохи новое мировоззрение, которое в борьбе со старыми видами и типами мировоззрения внедряется в жизнь сообщества, внося свой вклад в ее изменение и становясь доминирующим. Кстати, есть серьезные основания полагать, что наша эпоха, то есть период времени, охватывающий конец двадцатого века и начало двадцать первого века, является именно эпохой мировоззренческих поисков.

Для более глубокого понимания характера таких эпох необходимо иметь в виду два момента.

Первый заключается в том, что эпохи мировоззренческих поисков могут быть двух рангов. Эпохи первого ранга связаны со становлением нового, неизвестного до этой эпохи типа мировоззрения. Напомним здесь, что в качестве основных типов мировоззрения мы рассматриваем мифологическое, религиозное и философское мировоззрение. Эпохи второго ранга ограничены выработкой новых видов уже имеющихся типов мировоззрения (новых видов мифологического, религиозного или философского мировоззрения). **Единственным до сей поры примером эпохи первого ранга является так называемая «осевая эпоха» («осевое время»), когда и сформировалась философия.** Примеры эпох второго ранга более многочисленны. К ним отно-

сятся, в частности, эпоха возникновения христианства, эпоха Реформации, эпоха становления западноевропейской философии Нового времени.

Второй из упомянутых моментов состоит в том, что эпоха мировоззренческих поисков включает в себя два этапа. На первом этапе в мировоззренческий поиск вовлекается духовная элита соответствующего сообщества. В ходе этого этапа вырабатываются основные идеи, принципы, ценности, смысложизненные ориентации нового мировоззрения. На втором этапе происходит, с одной стороны, популяризация, массовизация этого мировоззрения, проникновение его основных идей, ценностей и т.д. в общественное сознание; с другой стороны, в это время осуществляется адаптация их (принципов, ценностей...) к реальной жизни сообщества.

Если вести речь о современной мировоззренческой ситуации, то уже из определения нашей эпохи в качестве эпохи мировоззренческих поисков ясно, что ни одно из уже имеющих и широко распространенных мировоззрений не соответствует масштабам тех проблем, которые встали перед человечеством в двадцатом веке и еще более обострились в веке двадцать первом. Говоря о массово распространенных мировоззренческих системах, мы имеем в виду в первую очередь различные виды религиозного мировоззрения, а также примыкающие к ним многообразные виды утопического и квазирелигиозного мировоззрения. Сказанное, конечно, не следует понимать как призыв к поспешному «выбрасыванию за борт современности» названных разновидностей мировоззрения. Напротив, жизнь убедительно доказывает, что они еще достаточно жизнеспособны. Мы констатируем в данном случае лишь недопустимость их искусственной консервации (опасность фундаментализма) и необходимость их естественного развития (в том числе с выходом за пределы качества религиозности и квазирелигиозности).

В этой связи особо следует подчеркнуть явную недостаточность отстаиваемой ныне многими в России стратегии, в основе которой лежит лозунг «возрождения» (в частности, возрождения русской национальной культуры и православного мирозерцания). На наш взгляд, сейчас речь должна идти не столько о возрождении, сколько о творчестве, о созидании нового, современного в содержательном смысле этого слова мировоззрения, новых форм общественной жизни. Разумеется, новое мировоззрение может быть жизнеспособным, если оно будет естественным образом вырастать из предшествующих типов и форм мировоззрения, если оно будет находиться с этими типами и формами в преемственной связи.

К каким именно результатам приведет нынешний мировоззренческий поиск, и на какой стадии он находится, сказать затруднительно. Однако возможных вариантов здесь не так уж много. Перечислим сначала варианты более или менее благоприятные для человечества. Первый вариант: нынешний мировоззренческий поиск является эпохой первого ранга (в указанном выше смысле), и имеет место первый его этап. Второй вариант: мировоззренческий поиск современности является эпохой первого ранга, и сейчас осуществляется второй его этап. Третий вариант: мировоззренческий поиск современности является эпохой второго ранга, и теперь достигнут лишь первый его этап. Четвертый вариант: мировоззренческий поиск наших дней — это эпоха второго ранга, и имеет место второй его этап. При этом весьма обоснованным, на

наш взгляд, является предположение, согласно которому имеет место первый из перечисленных выше вариантов. В таком случае мы являемся современниками и участниками своего рода второго в истории человечества осевого времени. Если справедливо это предположение, то нынешняя духовная элита должна создать принципиально новый тип мировоззрения. Не менее реалистичным является также предположение о том, что в наше время требуется лишь усовершенствование уже имеющихся типов мировоззрения, в частности создание новых видов философии. (См. об этом также в разделе 1.4.6.)

Все эти варианты требуют (с различной акцентировкой) от духовной элиты общества, являющейся главным разработчиком нового мировоззрения, соблюдения определенных требований. Во-первых, духовной элите необходимо очень внимательно относиться ко всем уже выработанным человечеством типам и видам мировоззрения, ибо новый тип (вид) мировоззрения, как уже отмечено, может быть выработан только через творческий синтез жизнеспособных элементов предшествующих мировоззренческих систем. Во-вторых, духовной элите необходимо максимум внимания уделить современным мировоззренческим разработкам, в том числе самым неожиданным и экзотическим, поскольку именно они, возможно, представляют собой зародыши искомого мировоззрения.

Итак, стратегия мировоззренческих поисков должна строиться на фундаменте общечеловеческих ценностей, на уважении к многообразным мировоззренческим конструкциям, выработанным в рамках разных эпох и культур, на бережном отношении к нынешним попыткам дать ответы на вечные вопросы, стоящие перед человеком.

Надо иметь в виду, что есть еще один – самый печальный – вариант развития современной мировоззренческой ситуации, предполагающий духовную несостоятельность сегодняшнего человечества. А именно: нет никаких гарантий успешности преодоления мировым сообществом, как первого, так и тем более второго этапа идущего мировоззренческого поиска. Иначе говоря, человечество может уйти в небытие, не успев пройти ни одного из этих этапов либо не решив задачи популяризации найденного типа (вида) мировоззрения.

1.4.2. Эпоха возникновения философии

Вернемся к характеристике эпохи возникновения философии. При этом будем иметь в виду наличие двух типов эпох в истории духовной культуры, кратко описанных в предшествующем разделе. Как уже было сказано, мы связываем становление философского мировоззрения с одной из самых величественных и значимых для последующей истории человечества эпох. Эту эпоху вслед за выдающимся немецким философом **Карлом Ясперсом** (1883-1969) мы будем называть «осевой» эпохой или «осевым» временем. «Эту ось мировой истории, – писал К. Ясперс, – следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. Тогда произошел самый резкий поворот в исто-

рии. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем».

Эту эпоху пережили, по Ясперсу, практически одновременно три центра цивилизации: Древний Китай, Древняя Индия и Запад, то есть Израиль и Древняя Греция. Глубинной сутью тогдашних духовных процессов было, по мнению Ясперса, **формирование «философской веры»**. Она имела различные формы, но все они разрывали ткань мифологического мироздания, господствовавшего в эпоху «доосевых» культур. Именно возникновение философской веры, считает Ясперс, послужило основой возникновения единого человечества, ибо позволило осуществиться коммуникации различных культур и рождению единой, универсальной, общей истории человечества. «Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в это время, – утверждает Ясперс, – человечество живет вплоть до сего дня».

Можно принимать или не принимать ясперсово учение о философской вере, однако революционный и судьбоносный характер осевой эпохи сомнений не вызывает. Обобщенно характеризуя эту эпоху, следует сказать, что именно тогда духовная элита названных древних народов изобрела мировоззрения, принципиально новые, сравнительно с мифологическим мировоззрением. Речь идет о мировоззрении религиозном (теистическом) и мировоззрении философском.

Почему это произошло именно тогда? – Это очень сложный вопрос. Если абстрагироваться от многих деталей и тонкостей, то можно указать следующие существенные особенности указанной эпохи, способствовавшие возникновению философии.

1. Становление исторического образа жизни. Здесь следует иметь в виду, что не любой социальный процесс является историей в строгом смысле этого слова. Вступление в историю предполагает формирование основ исторического сознания у субъектов социального процесса. Другими словами, эти субъекты, как минимум, должны отличать прошлое от настоящего и, соответственно, настоящее от будущего. Это, в свою очередь, предполагает заметный уровень инновационности социального процесса (см. об этом также в главе 6.38).

2. Становление личностного образа жизни и личностных форм сознания. Как уже отмечалось, мифологическое сознание не предполагает личностного образа жизни и личностных форм сознания. Субъектом мифологического мировоззрения (его создателем и носителем) является первобытная община, архаический коллектив. Философия создается и развивается именно как форма личностного мировоззрения. Неслучайно ведь нам известны имена первых философов (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Пифагор...).

3. Становление феномена свободы. Возникновение и существование философии невозможно без обладания некоторыми людьми определенным объемом свободы, в частности, – духовной свободы. Закономерно, что в классическом виде философия сложилась именно в Древней Греции, где достаточно распространенным был демократический образ жизни, где граждане полиса (города-государства) должны были уметь отчетливо формулировать

свою позицию по тем или иным вопросам (политическим, экономическим и т.д.) и убедительно отстаивать эту позицию на народном собрании.

4. Значительные достижения в социально-экономической жизни. Имеются в виду, в частности, формирование полисного образа жизни, установление законодательства, значительный рост производительных сил (связанный, в том числе, с использованием железных орудий труда), расцвет ремесел и искусств, активизация товарно-денежных отношений.

5. Формирование первых наук. Становление философии происходило в неразрывном единстве со становлением первых наук (математики, астрономии, медицины, языкознания). Философия и наука едины в своем стремлении рационально познавать мир, в стремлении обосновывать и доказывать выдвигаемые ими идеи. Далеко неслучайно, что создатели науки и творцы философии – это одни и те же люди. Так, например, считается, что первое научное (геометрическое) доказательство дал основоположник древнегреческой философии Фалес Милетский. Хорошо известно, какое внимание уделяли математике Пифагор и его ученики. Основополагающий вклад в становление логики и теории доказательств внесли Парменид и Зенон Элейский и т.д.

1.4.3. Традиционное общество и его мирозерцание

В «доосевую» эпоху человеческие сообщества вели преимущественно традиционный образ жизни. В традиционном обществе нет, и не может быть личности. Каждый индивид здесь является только элементом органического целого: сообщества, представляющего собой синкретическое единство человеческого, природного и божественного. Член такого сообщества даже мысленно не отделяет себя от этого целого, он слит с ним. Он не вносит в жизнь сообщества ничего своего, собственного. При этом не следует интерпретировать такой (можно сказать, «роевой образ») жизни как нечто угнетающее и подавляющее тогдашнего человека. Напротив, эта полная включенность жизни индивида в природные и социальные ритмы, слитность его бытия с природным и общественным бытием были подобны единству младенца и его матери и воспринимались членом традиционного общества «без ропота, без гнева». Они (эти включенность и слитность) были тогда естественными и, по сути, единственными возможными формами осуществления социальной жизни человека. Человек, как это ни парадоксально, жил тогда, так сказать, в родном и беспроблемном мире. Он не противостоял ни природе, ни человеческому коллективу. Будучи членом сообщества, он не испытывал чувств одиночества и тоски, неуверенности и беспокойства. Он жил, образно говоря, в раю.

Кстати, именно как грехопадение людей и последующее изгнание их из рая можно символически представить выход человека из колыбели традиционного общества в тревожный мир истории, насыщенный неопределенностью и тревогами, сопровождавшийся также становлением феномена свобо-

ды. Философ и психолог **Эрих Фромм** (1900-1980) пишет об этом следующее: «Фундаментальная связь между человеком и свободой чрезвычайно показательна отображена в библейской мифе об изгнании из рая. Миф отождествляет начало человеческой истории с актом выбора, но при этом особо подчеркивает греховность этого первого акта свободы и те страдания, которые явились его следствием. Мужчина и женщина живут в садах Эдема в полной гармонии друг с другом и природой. Там мир и покой, там нет нужды в труде, нет выбора, нет свободы, даже размышления не нужны. Человеку запрещено вкушать от древа познания добра и зла. Он нарушает этот запрет... Это – начало человеческой свободы».

Слабость древних человеческих общин перед стихиями, вплетенность их жизни в природные ритмы, по сути, однозначно определяли в качестве предпочтительной стратегии выживания жесткую цикличность, консервативность их образа жизни. Дело в том, что любая инновация могла привести общину к гибели, поэтому социальный процесс осуществлялся по проверенным опытом многих поколений и освященным мифическими представлениями схемам деятельности, образцам поведения. Эти схемы деятельности, образцы поведения задавались традициями. Социальность, культура были тогда настолько хрупкими, что общины не могли себе позволить роскоши социально-культурного творчества. Социальность, культура поддерживались благодаря строжайшему следованию традициям. При этом выполнение традиций обеспечивалось тогда не столько тем, что кто-то специально, осознанно насаждал их и следил за их исполнением, сколько их укорененностью в жизни сообщества, священностью их.

Традиции можно рассматривать как форму социокультурной памяти, как социокультурный аналог инстинктов. Само появление, возникновение образцов, форм и норм (архетипов) жизни относилось архаическим человеком к некоему «начальному», «первому» времени. Именно в это «начальное» время мифическими первопредками и были созданы образцы поведения и деятельности людей, а также было сформировано нынешнее состояние мира. Человек традиционного общества своей деятельностью лишь повторяет, воспроизводит эти священные образцы. Самое незначительное отступление от этих священных образцов может привести, согласно убеждениям человека традиционного общества, к глобальным последствиям и даже крушению мирового порядка. **Традиционному обществу, как ясно из сказанного, свойственно именно мифологическое мировоззрение,** кратко описанное нами выше.

Именно мифы подводят под традиции священный фундамент, обеспечивают стабильность и непрерывность культуры традиционного общества, неразрывно связывают и даже отождествляют профанное (эмпирическое, каждодневное, текущее) и сакральное (священное, вечное). В частности, цикличность социальных процессов в ту эпоху находит концентрированное выражение в широчайше распространенном в древности мифе о «вечном возвращении». Этот миф особенно значим для понимания мировоззрения традиционного общества, ибо он задавал специфическое для этого общества реше-

ние центральной мировоззренческой проблемы: проблемы смысла жизни человека. Этот поистине гениальный миф нес утешение человеку, ибо утверждал, что все вновь возродится. Члену традиционного общества, можно сказать, гарантировано вечное повторение жизни. Иначе говоря, такое общество, осуществляя циклическую процессуальность, существовало, по сути, вне истории.

Говоря о традиционном обществе и соответствующем ему мировоззрении, стоит сделать несколько уточнений.

Во-первых, следует подчеркнуть, что никогда не существовало традиционное общество в чистом виде. Как не существовало в чистом виде общества рыночного, общества индустриального, общества постиндустриального и т.п. Конструкция, представленная выше и обозначенная словосочетанием «традиционное общество», – это **идеальный тип**, это **теоретический объект**. Она (эта конструкция, модель, схема) позволяет отразить некоторые существенные черты когда-то существовавших человеческих сообществ. На большее она не претендует. Непосредственная онтологизация этой конструкции, конечно, недопустима. Отметим также, что в исторической, философской, социологической литературе понятие традиционного общества применяется достаточно давно и весьма активно. При этом в качестве традиционного общества характеризуются все доиндустриальные, докапиталистические типы общества. Такое – расширительное – понимание традиционного общества, разумеется, возможно. В конце концов, в таких вопросах (в вопросах применения того или иного понятия) решающее слово принадлежит определению соответствующего понятия. А определение вводимого понятия, как известно, в значительной мере является результатом соглашения. Поэтому, повторим, мы считаем правомерным и привычным, «расширительное» по нашей характеристике, истолкование термина «традиционное общество». В данной книге, однако, мы будем использовать этот термин в более узком и строгом смысле. В качестве традиционного общества мы будем определять такое общество, в котором роль главного социального регулятора играют традиции. Это общество осуществляет циклическую, а не инновационную процессуальность. В таком обществе господствует мифологическое мировоззрение. В таком обществе имеет место слитность индивидуального и общественного бытия, слитность индивидуального и общественного сознания. В таком случае существенное присутствие инновационной составляющей в социальном процессе, распространение в духовной жизни личностных форм мировоззрения (теистического и философского) говорит о выходе данного социума за пределы периода традиционного общества. Понятно, что при этом в данном социуме могут на протяжении длительного времени в большей или меньшей степени присутствовать существенные элементы традиционного образа жизни. Тем не менее, строго говоря, это общество уже не является традиционным. Не было традиционным, по нашему мнению, например, средневековое европейское общество.

Во-вторых, стадии существования общества, названной нами традиционным обществом, предшествовал теряющийся во мгле веков по-настоящему

творческий период становления, формирования нового – человеческого – социального качества, формирования традиций, прежде всего. Этот период можно вслед за К. Ясперсом назвать «прометеевой эпохой». В этот период формирующееся человеческое сообщество вышло за пределы действия регуляторов, свойственных животному миру, за пределы инстинктов, в частности. Очевидно, что оно пребывало тогда в чрезвычайно кризисном и нестабильном режиме существования. Оно должно было либо погибнуть в прямом смысле этого слова, либо погибнуть как человеческое сообщество, вернувшись к чисто биологическому существованию. Либо оно должно было изобрести достаточно мощный регулятор, в чем-то сходный с биологическими регуляторами, но определяющий и задающий уже надбиологический характер жизни сообщества. Таким регулятором и стали традиции, которые мы характеризовали выше как своего рода «социальные инстинкты». Господство этого регулятора вывело первобытное сообщество из кризисного и нестабильного режима существования и гарантировало этому сообществу определенную стабильность. Выражаясь языком синергетики, можно сказать, что традиционное общество – это своеобразный аттрактор, к которому неизбежно должно было прийти человеческое сообщество, прошедшее через «прометееву эпоху». Иначе говоря, «нетрадиционное общество» в тех условиях выжить не могло. Обратной стороной обретенной посредством перехода к традиционному образу жизни стабильности стали те черты традиционного общества, которые мы уже указали: недопустимость социального творчества, внеисторический характер бытия, отсутствие свободы...

1.4.4. Вхождение человечества в историю¹

И все-таки человечество (сначала в лице его определенных – передовых – сообществ) преодолело традиционный образ жизни и ввергло себя в историю. Дело в том, что на протяжении гигантской эпохи традиционного общества в качестве регуляторов социальной жизни, то или иное сочетание которых и определяет характер социальной процессуальности, выступали не только традиции. Традиции были тогда главным регулятором, но свой вклад в оформление социальной процессуальности вносили и другие социальные регуляторы, в частности, – насилие, разум и зачатки рынка. Действие этих регуляторов вело к тому, что реальная социальная процессуальность и тогда

¹ Вопрос о «вхождении человечества в историю» решается в научной и учебной литературе неоднозначно. Так, многие авторы исходят из того, что история человечества начинается со времени становления человека разумного. С такой точки зрения, история человечества длится уже сотни тысяч лет. К. Маркс полагал, что собственно история человечества начнется вместе со становлением коммунистического общества. А до этого времени человечество будет находиться на стадии предыстории. Мы вслед за К. Ясперсом связываем начало истории человечества с осевым временем, рассматривая предшествующее этому времени развитие человечества в качестве его предыстории.

не была строго циклической, она содержала в себе творческую (собственно историческую) составляющую. Но поскольку все другие регуляторы играли в ту эпоху второстепенную роль, поскольку все они в свою очередь во многом регулировались традициями, постольку эта творческая составляющая общественной жизни была практически не ощутима. Дело в том, что новизна, во-первых, проникала в жизнь традиционного общества малыми дозами, а, во-вторых, сама эта новизна «маскировалась» и демонстрировала себя здесь в качестве старого, традиционного, поэтому люди традиционного общества не замечали инноваций, все-таки входящих в их жизнь.

Но всему приходит конец. Пришел конец и эпохе традиционного общества. Человечество вступило тем самым в революционную эпоху, эпоху перехода от традиционного образа жизни к историческому образу жизни. Другими словами, в эту эпоху на передний план стала все более выдвигаться именно творческая, инновационная составляющая общественной жизни, оттесняя все более преобладавшую до этого циклическую составляющую. К вопросу о том, почему это произошло, мы еще вернемся. Здесь лишь в самой общей форме отметим, что в прорыве замкнутой, циклической жизни традиционных сообществ существенную роль сыграли изменения природных условий их существования, а также контакты, взаимодействия различных таких сообществ, в ходе которых у членов данного сообщества могли зародиться сомнения в священности господствовавших в этом сообществе традиций.

1.4.5. Рождение новых типов мировоззрения

Так или иначе, характер социальной процессуальности в эту эпоху радикально меняется. Жизнь сообществ, входящих в историю, стремительно обновляется, одновременно очищаясь от архаики. В контексте рассмотрения проблемы формирования философии особенно существенно то, что важнейшим этапом эпохи вступления человечества в историю является уже знакомая нам осевая эпоха. Поскольку **именно в осевую эпоху на смену мифологическому мировоззрению приходят религиозные (теистические) и философские мировоззренческие системы.**

Здесь не следует, конечно, излишне упрощенно представлять себе длительный и противоречивый процесс вхождения человечества в историю. Ведь даже «писаная» история человечества (т.е. отрезок развития культуры, связанный с существованием письменности) охватывает более чем двухтысячелетний период, предшествующий осевой эпохе. Поэтому преодоление традиционного образа жизни и мифологического мировоззрения началось задолго до 8-го века до н.э., с которым К. Ясперс связывал начало осевой эпохи. Это преодоление имеет свои фазы, этапы, ступени. Изучение этого периода – долговременная задача для исследователей разных специальностей. Для нас же сейчас важно, что именно в осевую эпоху этот процесс принес свои плоды в виде появления принципиально новых мировоззренческих систем.

Действительно, именно в это время (6-5 века до н.э.) жили и совершали мировоззренческие открытия Лао-цзы и Кун-цзы (Конфуций) в Китае – основоположники, соответственно, даосизма и конфуцианства. В это же время жил и мыслил Гаутама Будда в Индии – основатель буддизма. Тогда же жили Иеремия, Иезекииль, Аввакум, Даниил – пророки Израиля. Одновременно с ними творили Фалес, Анаксимандр, Пифагор, Гераклит, Парменид, Эмпедокл – первые философы Греции.

Характеризуя осевую эпоху как эпоху мировоззренческих поисков, как эпоху перехода от мифологического мировоззрения к религиозному, точнее, теистическому, мировоззрению и философскому мировоззрениям, следует иметь в виду, по крайней мере, два момента. Первый из них состоит в том, что возникающие мировоззрения в значительной степени были пропитаны мифами. Они использовали более или менее сознательно многие элементы мифического мировоззрения. Но, с другой стороны, для них характерно также стремление дистанцироваться от предшествующего типа мировоззрения. Соответственно этому, среди создателей новых мировоззренческих систем мы находим и тех, кто всеми силами пытался сохранить традиции (традиционалистов), так и тех, кто достаточно откровенно стремился их разрушить (антитрадиционалистов).

Так, например, среди творцов нового мировоззрения, стремившихся сохранить былое в Древнем Китае, следует указать Конфуция. В его книге «Лунь юй» («Беседы и высказывания») читаем: «Учитель сказал: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее». И далее: «На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть». И наконец: «то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать».

Совершенно другого рода высказывания, явно антитрадиционалистские и антиконфуцианские, мы встречаем в книге «Мо-цзы», излагающей взгляды представителей другого древнекитайского философского направления – школы моистов. «Так называемые древние принципы, – совершенно справедливо указывается здесь, – ... ведь являлись новыми для своего времени...– Немного ниже читаем следующее рассуждение учителя Мо: «Я считаю, что хорошему из древности нужно следовать, но нужно создавать и современное хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось все больше...».

Характеризуя аналогичный период общественной жизни в Греции, Вл. Соловьев пишет о двух «партиях», появившихся там в это время. Одна из них «по принципу, охраняет существующие основы общежития, другая – по принципу же – их колеблет. Первые победы везде принадлежат охранителям. Их принцип опирался на инстинкт самосохранения в народных массах, на всю силу противодействия, хотя уже тронувшихся, но еще не разложившихся общественных организмов. Самая близость разложения обостряла охранительные вожделения страхом за их безуспешность. «Не смейте этого трогать, а то развалится». – «Но достойно ли оно охранения?» – «Не смейте спрашивать! Оно достойно уже тем, что существует, что мы к нему привыкли, что оно свое; и пока мы сильны – горе философам!» Те могли отвечать на это: «Велика истина, и она пересилит!», но в ожидании этого Ксенофан всю

жизнь бродил бездомным скитальцем, а Анаксагор лишь благодаря личным связям избег смертной казни, замененной для него изгнанием. Но в судьбе Анаксагора уже предчувствуется победа философии».

В принципе, конечно, и те, кто хотел сохранить традиционный образ жизни, и те, кто критически к нему относился, уже находятся во многом вне мифологического мировоззрения. Дело в том, что мифологическому мировоззрению свойственна своеобразная форма бессознательности. Недаром **К.Г. Юнг** так тесно связывал глубинный уровень бессознательного («коллективное бессознательное») с мифами. Поэтому перед исконными носителями мифологического мировоззрения не стоит задача его сохранения, как не стоит перед ними задача сохранения традиционного образа жизни. Они слиты с ними, они находятся внутри них, они формируются ими. Мифологическое мировоззрение, традиционный образ жизни – вне их оценок. Факты оценивания, осмысления, защиты, критики (факты **рефлексии!**) мифологического мировоззрения и традиционного образа жизни свидетельствуют о том, что эпоха традиционного общества и соответствующего мировоззрения уходит в прошлое.

Несомненно, привлекает внимание тот факт, что на смену единственному типу мировоззрения (мифологическому) в осевую эпоху приходят два типа мировоззрения (религиозное и философское). С одной стороны, это вполне естественно, поскольку развитие и в природе, и в обществе чаще всего идет именно через дифференциацию (в частности, – через раздвоение) единого. Но, понятно, есть и другие стороны у этого факта, не объясняемые только что сказанным. Так, например, остается без ответа вопрос: почему тогда сложились именно два новых типа мировоззрения? И здесь же следующий вопрос, которого мы, так или иначе, касались: почему в эту эпоху сложились именно эти типы мировоззрения? – Это очень сложные вопросы. Мы не будем сейчас пытаться ответить на них. Подчеркнем лишь следующие принципиально важные моменты. Появление и развитие на протяжении приблизительно двух с половиной тысячелетий взаимодействующих между собой типов мировоззрения (религиозного и философского) говорит об их жизненности, о том, что они соответствуют и глубинным структурам человеческого духа, и справляются более или менее успешно с организацией общественной жизни. Это говорит также о том, что они дают соответствующие историческому образу жизни (или, по крайней мере, пройденному человечеством отрезку истории) решения смысложизненной проблемы.

Отметим еще одно важное обстоятельство. Традиционный образ жизни – это «роевой» образ жизни. Здесь, как уже сказано, нет, и не может быть личности, личностного самосознания. Сознание каждого индивида, в сущности, тождественно коллективному сознанию, сознанию данного сообщества. Сердцевину этого коллективного сознания и составляет мифическое мировоззрение. Поэтому становление новых исторических типов мировоззрения (религиозного и философского) является одновременно становлением личностного сознания и личности как таковой, личных убеждений, личной веры, рефлексии и т.д. Важно также то, что становление названных типов мировоз-

зрения связано со становлением свободы человека. Причем со становлением не только «мыслительной свободы», значение которой для возникновения философии подчеркивал Гегель, но и свободы как таковой, то есть свободы как автономности человека, как возможности самоосуществления, саморазвития человека. Прекрасную формулировку, раскрывающую неразрывную связь философствования и свободы дал К. Ясперс. «Философствовать, – говорит он, – значит в любых условиях бороться за свою внутреннюю независимость...». Эта формулировка подтверждается всей историей философии.

Таким образом, характеризуя эпоху становления философии, следует подчеркнуть, что это была эпоха вступления человеческих сообществ в историю (в строгом смысле этого слова), это была также эпоха, в которую человек впервые стал обретать качество личности. Это была эпоха, в которую человек взвалил на себя тяжкую ношу свободы. Очевидно, правда, что все это – вступление в историю, становление личности, обретение свободы (и ответственности) – неразрывно связанные между собой феномены.

Можно сожалеть, что мифическое мировоззрение или, выражаясь словами Вл. Соловьева, «нетронутая, райская цельность жизненного сознания» стали разрушаться. Как сожалеем мы, вспоминая золотую пору своего детства. Можно сожалеть об эпохе, когда индивидуальное бытие и сознание человека были растворены в коллективном бытии и сознании. Однако человечество сначала в лице избранных сообществ, а затем, по сути, и целиком совершило этот шаг, перешло к иному, более взрослому состоянию.

1.4.6. Длительность и сложность процесса становления философии

Еще несколько штрихов к портрету рассматриваемой эпохи. Прежде всего, надо сказать, что это – достаточно длительная эпоха. Границы ее, обозначенные К. Ясперсом (8-2 века до нашей эры), весьма условны. Важные элементы исторического образа жизни и соответствующих типов мировоззрения мы находим в более отдаленные века, в частности, в Шумере, Египте, Вавилоне. Речь идет о таких крупнейших изменениях в социальной жизни, как возникновение городов, государств, письменности, чеканки монет, усилении социального неравенства, объединении людей уже не только по кровнородственным, но и по социальным признакам и т.д. Соответственно, возникали, как уже сказано, элементы новых типов мировоззрения. Поэтому многие исследователи вполне обоснованно говорят применительно к этому периоду в жизни сообществ о феномене **предфилософии**, понимаемой как переходная между мифологическим мировоззрением и философским мировоззрением форма мировоззрения.

Чрезвычайно показательным примером переходного (от мифологического к философскому) мировоззрения является картины мира и человека, рисуемая в поэмах древнегреческого мыслителя **Гесиода** (8-7 вв. до н.э.). Мы имеем в виду его поэмы «Теогония» и «Труды и дни».

Теогония, напомним, означает «происхождение богов». В этой поэме мы встречаем своеобразное авторское мифотворчество, упорядочивающее, систематизирующее «первичную», народную мифологию. Гесиода интересуют вопросы: как родились боги, как сформировались Земля, Небо, Море, что было самым первым? Он спрашивает об этом Муз, «чьи жилища на Олимпе». И Музы отвечают ему:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,
И, между вечными всеми богами прекраснейший, – Эрос –
Черная Ночь и угрюмый Эреб родились из Хаоса.
Ночь же Эфира родила и сияющий день...

Далее у Гесиода подробно излагается последовательность рождения богов и стихий. Самыми значимыми здесь являются, пожалуй, два момента: идея изначальности Хаоса и идея генезиса богов.

Еще один существенный «предфилософский» элемент (своеобразный историзм во взглядах на человечество) мы находим в его поэме «Труды и дни». В этой поэме Гесиод пишет о сменяющих друг друга поколениях людей: золотого, серебряного, медного, поколения полубогов, наконец, железного, современного Гесиоду. Последнему поколению людей поэт пророчит печальную судьбу:

Зевс поколение погубит и это

После того, как на свет они станут рождаться седыми...

Таким образом, рождению философии предшествовал длительный «эмбриональный» период, в течение которого формировались отдельные элементы данного типа мировоззрения. Это говорит о том, что наиболее удаленная от нас хронологическая граница эпохи становления философии весьма размыта.

Не менее размытой является также и ближайшая к нам граница рассматриваемой эпохи. Эта граница размыта, в частности, потому, что разные народы вступали в осевую эпоху в разные времена, в том числе во времена гораздо более поздние, чем указанное К. Ясперсом осевое время. Соответственно, в такие – позднейшие – времена этими народами заимствовались и создавались религиозное и философское мировоззрение.

Так, например, историческое (христианское) мировоззрение пришло на Русь из Византии лишь в X веке («Крещение Руси»), а более или менее зрелые и оригинальные философские воззрения в России мы находим лишь в XIX веке. Впрочем, надо отметить, что в наше время все более распространенным становится подход, согласно которому отечественная (русская) философия существует, начиная с 11-го века. Такой подход развивает, например, авторитетный специалист по истории отечественной философии М.Н. Громов. В статье «Философская мысль на Руси XI-XV вв.», помещенной в словаре «Русская философия» (М., 1995), он подчеркивает: «В XI-XIII вв. о древнерусской философской мысли можно говорить как о сложившемся явлении, в XV-XVI вв. она переживает свой расцвет...» (с. 557).

К характеристике эпохи возникновения философии можно добавить моменты, связывающие напрямую данную эпоху с нашей эпохой. Эта связь чрезвычайно сложна и многообразна. Отметим здесь только то, что непосредственно относится к нашей теме. А именно: можно рассматривать нынешний мировоззренческий поиск как второй этап мировоззренческих исканий, начавшихся в осевую эпоху. Мы имеем в виду ту ветвь тогдашних мировоззренческих поисков, которая привела к становлению философии. Напомним, что второй этап этого поиска состоит в активном внедрении мировоззрения, найденного во время предшествующего этапа, в жизнь общества. В таком случае (скорее всего, вероятность подтверждения этого предположения весьма невелика) в нашу эпоху именно философское мировоззрение должно выйти на передний план и стать массовым. Если выдвинутое нами предположение правильно, то осевая и наша эпохи, по сути, сливаются в одну. Тогда получается, что мы ищем (имеется в виду мировоззренческий поиск современности) то, что в принципе (как тип мировоззрения) уже давно найдено: философию как мировоззрение, выкованное, прежде всего, разумом. Это не означает, конечно, что и искать-то нам, собственно, нечего. Дело в том, что философия как тип мировоззрения чрезвычайно многообразна. Это означает в данном случае лишь то, что, если наше предположение верно, на нынешнем этапе развития человечества не следует искать новый тип мировоззрения, что следует искать лишь определенный, соответствующей современной эпохе тип философии.

В свете этой задачи логично обратиться к рассмотрению тех типов философии, которые дает нам история философии. Этим мы сейчас и займемся, предварительно познакомившись с основными этапами развития философии.

Глава 1.5. Основные этапы развития европейской философии

Философия, возникшая, как мы уже показали, приблизительно одновременно (6-5 века до н.э.) в трех центрах древней культуры (Индия, Китай, Греция), прошла длительный и сложный путь развития. Распространяясь в пространстве, то есть, формируясь у новых народов и эволюционируя во времени (порождая все новые школы и направления), она достигала своих вершин, она знала периоды упадка и вновь возрождалась. Прекрасно сказал об истории философии ее глубокий знаток К. Ясперс: «История философии в целом, охватывающая собой два с половиной тысячелетия, – это как одно великое мгновение становления самосознания человека. Вместе с тем это мгновение представляет собой бесконечную дискуссию, которая открывает сталкивающиеся силы, кажущиеся неразрешимыми вопросы, высокие достижения и соскальзывания вниз, глубокие истины и вихри безумия».

Говоря об истории философии, следует подчеркнуть, что между актуально существующей философией и историей философии имеет место связь особого рода. Эта связь существенно отличается от связи, например, истории физики и современной физики, от связи истории математики и современной математики и т.п. Можно быть прекрасным современным физиком (математиком, химиком...), по сути, не зная истории физики. Но нельзя быть серьезным философом, не зная истории философии. Ныне существующая философия – это не только итог, результат многовекового развития философии, но и процесс ее постоянного диалога с философией прошедших эпох.

Иначе говоря, в философии нет прямолинейного прогресса и, соответственно, нет непрерывного устаревания идей и концепций, разработанных философами прошлого. Труды великих философов, живших столетия и даже тысячелетия назад, во многих отношениях сохраняют свою значимость и актуальность. В некотором смысле можно сказать, что все великие философы являются современниками. Поэтому изучение истории философии движется не только «антикварным» интересом к далекому или близкому прошлому нашей духовной культуры, но и потребностями сегодняшнего философского поиска. Применительно к нашим – учебным – задачам сказанное означает, что **серьезное изучение и понимание философии возможно только на фундаменте соответствующего изучения и понимания истории философии.**

Материал, относящийся к истории философии, необъятен. В этой главе мы познакомимся с основными этапами развития только европейской (в том числе российской) философии. В следующих двух главах мы поговорим об истории индийской и китайской философии.

Подробнее история философии излагается, например, в книгах: История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. 1-4. (Под редакцией Н.В. Мотрошиловой). М., 1996-1999; Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 1-4. СПб., 1994-1997; Рассел Б. История западной философии. Кн. 1-3. Новосибирск. 1994; Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х томах. Ростов-на-Дону. 1999.

1.5.1. Античная философия

Итак, **первый этап развития европейской философии – это античная философия (греческая и греко-римская философия).**

Многие исследователи обоснованно подчеркивают, что философия в классическом виде сложилась именно в Древней Греции, что философия является «порождением эллинского гения». Именно здесь, как уже сказано, появилось само слово «философия». Здесь сформировался понятийный аппарат философии, сложились основные разделы философии, в острой форме были поставлены «вечные» философские проблемы, предложены направления их решения. Здесь сложились первые философские школы и направления, здесь мы находим ярчайшие примеры философского образа жизни.

Античная философия имеет более чем тысячелетнюю историю: от зарождения философии в древнегреческих городах-государствах, полисах (6-й век до н.э.) и до 529 г. н.э., когда император Юстиниан из религиозных соображений запретил преподавать философию в Афинах. Кратко и ясно пишет о последнем этапе эволюции античной философии известный российский историк философии **А.Н. Чанышев**: «Трагическая гибель женщины-философа Ипатии от рук религиозных фанатиков в Александрии в 415; казнь Боэция (с его «Утешением философией» как последним значительным философским текстом античной философии) в государстве Теодориха в 524; закрытие Юстинианом в Афинах в 529 Академии – четкие вехи умирания античной философии...».

История античной философии может быть разбита на следующие фазы:

1. Период философии физиса (природы). Философы этого периода преимущественное внимание уделяют изучению природы, космоса. Их мировоззрение может быть охарактеризовано как **космоцентрическое** (см. об этом раздел 1.6.3.). Хронологически этот период охватывает 6-й и 5-й века до н.э. Наиболее известными в это время являются философы милетской школы (**Фалес, Анаксимандр, Анаксимен**), пифагорейцы, элеаты (**Парменид и Зенон**) и атомисты (**Левкипп и Демокрит**). Необходимо отметить также таких великих мыслителей этого периода как **Гераклит, Анаксагор и Эмпедокл**. Всех этих философов в учебной и научной литературе нередко называют досократиками, поскольку они жили и философствовали до Сократа.

2. Период, когда интерес философов концентрируется на человеке. Мировоззрение философов этого периода может быть охарактеризовано как **антропоцентрическое** (см. об этом раздел 1.6.4.). Главные действующие лица этого периода – старшие **софисты (Протагор, Горгий, Продик)** и **Сократ**. Они жили и философствовали в пятом веке до н.э.

3. Период большого синтеза. В это время, в четвертом веке до нашей эры древнегреческими мыслителями создаются всеобъемлющие философские системы. Это – время творческой деятельности величайших философов античности: **Платона и Аристотеля**. Для истории философии и для современной философии очень важно, что до нас дошли в более или менее целостном виде

основные сочинения этих мыслителей, в то время как от трудов их предшественников сохранились только отдельные фрагменты.

4. Период эллинистических школ. Охватывает несколько столетий, начиная с эпохи, связанной с формированием и распадом мировой державы, созданной **завоеваниями Александра Македонского** (334-324 гг. до н.э.), и кончая временем прекращения существования последнего из эллинистических государств (30 г. н.э.). Наибольшую известность приобрели следующие философские школы этого периода: **кинизм, эпикуреизм, стоицизм, скептицизм**. Киники (**Антисфен, Диоген Синопский, Кратет** и др.) стремились не столько к построению теории бытия, сколько к реальному осуществлению определенного типа бытия. Они стремились преодолеть все социальные связи и зависимости и достичь величайшего из благ: духовной свободы. Они именовали себя гражданами мира (космополитами) и готовы были жить автономно в любом обществе. Эпикуреизм получил название по имени основателя этого направления – **Эпикура** (341-270 до н.э.). Цель философии, по Эпикуру, – достижение безмятежности духа, свободы от страха смерти, отсутствия страданий. Эпикур, развивая атомистические воззрения, выдвинул для «спасения» свободы человека идею, согласно которой атомы, двигаясь в пустоте, могут беспричинно отклоняться от прямолинейной траектории. Стоицизм развивался на протяжении нескольких столетий. Согласно стоикам (**Зенон из Китиона, Клеанф, Хрисипп, Посидоний, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий**), мир представляет собой одушевленное тело. Мировой процесс, утверждали они, имеет циклический характер. Каждый его цикл завершается мировым пожаром. Мир пронизан разумным началом – Логосом. Человек должен жить в соответствии со своей природой, в соответствии со своим разумом. Идеал стоика – достигший полной независимости и бесстрастия мудрец (о взглядах стоиков см. также в разделе 4.25.4.1). Скептики (**Пиррон, Тимон, Аркесилай** и др.) отрицали достижимость достоверного знания и объективное существование добра и зла (взгляды скептиков обсуждаются также в разделе 3.12.3).

5. Период неоплатонизма. Неоплатоники (**Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл**) осуществили своеобразный синтез идей Платона, Аристотеля, пифагорейцев, стоиков. Их взгляды существенно повлияли на развитие христианской философии, на становление философии эпохи Возрождения. Хронологически этот период охватывает 3-5-й века н.э.

6. Период становления христианской философии. Это – период взаимодействия античной философии с набирающим силу христианским мировоззрением. В результате этого взаимодействия радикально изменяется проблематика, интересующая философов, способы решения мировоззренческих проблем, статус философии и т.д. Мировоззрение мыслителей этого периода может быть охарактеризовано как **теоцентрическое** (см. об этом в разделе 1.6.5.), оно осуществлялось преимущественно на фундаменте библейского послания. Этот период является звеном, соединяющим Античность со Средневековьем. К деятелям этого периода можно отнести **Филона Александрийского** (конец 1 в. до н.э. – середина 1 в. н.э.), **гностиков** (**Карпократ,**

Василид, Валентин) и так называемых **апологетов (Аристид, Юстин, Та-
циан, Ориген)**. Филон Александрийский использовал язык и идеи античной философии для толкования иудейской Библии. Гностицизм (от греческого слова *gnosis* – познание) зародился в 1-ом веке нашей эры и развивался в течение нескольких столетий. Гностики учили, в частности, что люди разделены на три категории. Они имели в виду людей «пневматических» (духовных), людей «психических» (душевных) и людей «гилических» (телесных, плотских). Плотские люди осуждены на смерть. Духовные люди непременно спасутся, ибо обладают особым знанием (гносисом). Душевные люди могут спастись, если своевременно приобщатся к гносису. Апологеты (от греческого слова *apologia* – защита) всеми силами защищают христианскую веру, отстаивают истинность учения Христа.

1.5.2. Философия Средних веков

Второй этап развития европейской философии связан с тем периодом истории, который обозначается термином **«Средневековье»**. Хронологические границы этого периода весьма размыты и определяются по-разному различными историками. Этот период истории вырастает естественным образом из предшествующего периода и частично совпадает с ним во времени. Применительно к предмету нашего рассмотрения – истории философии – главным отличительным признаком рассматриваемого периода является то, что европейская философия в это время развивается под определяющим воздействием христианского вероучения. Философия в средние века является своеобразной «служанкой богословия». Этот этап развития философии – философия Средневековья – в свою очередь расчленяется на два периода.

1. Период патристики (от латинского слова *pater* – отец). Патристика – совокупность богословских, философских, социально-политических доктрин, развитых христианскими мыслителями 2-8-го веков. Границей, отделяющей патристику от свободного философствования, характерного для античности, является идея божественного откровения, посредством которого людям и открывается Бог (Истина). Вершины патристики достигаются в деятельности **каппадокийского кружка (Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский)** на греческом Востоке и в трудах **Августина Аврелия (354-430)** на латинском Западе (см. о нем также в разделе 1.6.5.). В это время наряду с **положительной (катафатической) теологией** формируется также **отрицательная (апофатическая) теология**. Катафатическая теология характеризует Бога как полноту бытия, средоточие блага, справедливости, всемогущества, всеведения. Апофатическая теология утверждает абсолютную трансцендентность (запредельность) Бога и невозможность характеризовать его с помощью каких бы то ни было позитивных высказываний. Крупнейшим представителем апофатического богословия являлся так называемый **Псевдо-Дионисий Ареопагит (5-6 века н.э.)**

2. **Период схоластики** (от греческого scholastica – школьный, ученый). Схоластика – христианская философия, характеризующаяся открытым признанием первенства теологии (богословия) по отношению к философии, а также стремлением соединить религиозно-догматические предпосылки с рационалистической методикой познания Бога, мира и человека. Ранняя схоластика (11-12-й века) представлена, прежде всего, именами **Ансельма Кентерберийского**, рассматривавшего веру как предпосылку рационального познания и давшего онтологическое доказательство бытия Бога, и **Пьера Абеляра**, одного из создателей схолистического метода (в книге «Да и нет»). В это же время обостряется спор об универсалиях¹, продолжавшийся на протяжении всего Средневековья, и формируются позиции **реализма**, **номинализма** и **концептуализма**. Зрелая схоластика (12-13-й века) развивается в средневековых университетах. Главными ее представителями являются **Альберт Великий** и **Фома Аквинский**, в трудах которых осуществлена систематизация ортодоксальной схоластики. Философской базой их размышлений послужили физика и метафизика Аристотеля. Поздняя схоластика (13-14-й века) представлена, в частности, религиозно-философскими построениями **Иоанна Дунса Скота**, противопоставившего интеллектуализму Фомы Аквинского свой **волюнтаризм**, и **Уильяма Оккама**, развивавшего позицию номинализма и сформулировавшего принцип, получивший название «бритвы Оккама». Этот принцип обычно формулируется следующим образом: «не изобретай сущности сверх необходимого».

1.5.3. Философия эпохи Возрождения и Реформации

Третий этап развития европейской философии представлен философией эпохи Возрождения (Ренессанса). Эта эпоха, принесшая в Европу радикальные изменения в образе жизни и мировоззрении людей, хронологически охватывает 15-й и 16-й века. Хотя, конечно, границы и этой эпохи весьма размыты. Так, в Италии (прежде всего, во Флоренции) она заявляет о себе уже в 14-м веке. Название этой эпохи обусловлено стремлением тогдашней духовной элиты (поэтов, художников, философов) возродить формы жизни и культуры, свойственные античности.

Характерной чертой мировоззрения выдающихся представителей эпохи Возрождения является **гуманизм**. Некоторые авторы пишут даже об **антропоцентризме** этого мировоззрения (см. об этом также 1.6.4.). Гуманизм (от латинского humanus – человеческий) означает в данном случае преимущественный интерес к человеку, высокую его оценку (человек – вершина божес-

¹ Универсалии (от латинского слова universalis – общий) – общие понятия. Кратко говоря, реализм считал, что универсалии существуют реально и независимо от сознания человека; номинализм утверждал, что реально существуют только единичные вещи, а универсалии – это только обозначения, имена, изобретенные людьми; концептуализм полагал, что универсалии воспроизводят объединяемые человеческим умом сходные признаки единичных вещей.

ственного творения), стремление к усовершенствованию (телесному и духовному) человека, подчеркивание самоценности земной жизни человека. Среди философов этой эпохи отметим **Николая Кузанского** (1401-1464), **Лоренцо Валлу** (1407-1457), **Марсилио Фичино** (1433-1499), **Пико Делла Мирандолу** (1463-1494), **Никколо Макиавелли** (1469-1527), **Мишеля Монтеня** (1533-1592), **Томазо Кампанеллу** (1568-1639).

В это же время происходят революционные преобразования естествонаучных представлений о природе, имевшие большое значение для формирования нового мировоззрения. Создает гелиоцентрическую систему мира **Николай Коперник** (1473-1543), развивает свое пантеистическое учение **Джордано Бруно** (1548-1600), отстаивающий тезис о бесконечности Вселенной.

Эпоха Возрождения, принеся великие достижения в искусстве, науке и других областях общественной жизни, сопровождалась драматическими изменениями в религиозно-нравственной сфере, воспринимавшимися многими людьми как кризис и упадок религиозной духовности (расцвет суеверий, магии, астрологии, мистики, развращенность многих деятелей католической церкви). Это вызвало к жизни движение, направленное на обновление христианской веры, на восстановление идеалов первоначального христианства. Это движение получило название **Реформации**. Его результатом стало формирование нового направления в христианстве – **протестантизма**, дающего существенно иные, сравнительно с католицизмом, ответы на многие мировоззренческие вопросы. У истоков этого движения стоял глава «христианского гуманизма» **Эразм Роттердамский** (1469-1536). Важнейшая идея, которую отстаивали вожди Реформации (**Мартин Лютер** (1483-1546) и **Жан Кальвин** (1509-1564)), – это идея личной ответственности человека перед Богом (отсюда их отрицание посреднической роли церковной иерархии). Они утверждают, что Бог трансцендентен миру (то есть пребывает за его пределами, не имеет никакого сходства с ним), что необходимым и достаточным условием спасения человека является его истинная вера в Бога. Они развивали учение об изначальном божественном предопределении судьбы человека, то есть полностью отрицали свободу воли человека.

1.5.4. Философия Нового времени и века Просвещения

Важнейший этап развития европейской философии представлен философией Нового времени. Хронологически – это, прежде всего, семнадцатый век. В это время разворачивается научная революция, приведшая к построению классической механики, являющейся фундаментом классической науки и современного естествознания. Творцами науки Нового времени являются **Иоганн Кеплер** (1571-1630), **Галилео Галилей** (1564-1642), **Исаак Ньютон** (1642-1727). Естественно, что философия этого времени не могла не откликнуться на процесс, в результате которого радикально изменилась как сама наука, так и ее роль в общественной жизни. Наука и технические усовершенствования перемещаются в центр внимания философов. К тому

же, многие философы этого времени «по совместительству» были специалистами в нескольких областях научного знания и даже – основоположниками вновь формирующихся разделов науки.

Первым среди философов этой эпохи следует назвать английского мыслителя **Френсиса Бэкона** (1561-1626). Он выдвинул программу «великого восстановления наук», предложил классификацию наук, основанную на различении трех главных способностей души человека (память, воображение, рассудок), развил учение о методе познания. Часто Ф. Бэкона характеризуют как основоположника **эмпиризма** (от греческого слова *empeiria* – опыт) и индивидуализма. Многие идеи Ф. Бэкона получили дальнейшее развитие в трудах его соотечественников: **Томаса Гоббса** (1588-1679) и **Джона Локка** (1632-1704).

Другим создателем философии и науки Нового времени является француз **Рене Декарт** (1596-1650). Его следует характеризовать как **рационалиста, дуалиста и механициста**. Он положил в основание своей философской системы высказывание, ставшее позднее знаменитым: «Мыслю, следовательно, существую». Он утверждал существование двух принципиально различных (созданных Богом) **субстанций**: субстанции мыслящей и субстанции протяженной. Декарт понимал мир как гигантскую систему механизмов. Он создал учение о методе научного познания, состоящего, с одной стороны, в **интуитивном** усмотрении первых начал знания и, с другой стороны, в **дедуктивном** выведении из этих первых начал более сложных высказываний. Последователем рационализма Р. Декарта, значительно преобразовавшим его, был **Бенедикт Спиноза** (1632-1677).

Великий немецкий мыслитель **Готфрид Вильгельм Лейбниц** (1646-1716) – еще один представитель данной эпохи. Он утверждал существование множества субстанций (**монад**). Согласованность в существовании монад объяснялась с помощью развитого им учения о «**предустановленной гармонии**». Наш мир, доказывал Лейбниц, является наилучшим из всех возможных. Гарантацией этого является всемогущество и всесовершенство Бога, сотворившего мир.

Восемнадцатый век вошел в историю как век Просвещения. Соответственно, и философия этого периода известна как **философия Просвещения**. В статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784) Иммануил Кант пишет: «Просвещение – это выход человека из состояния несоввершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность человека пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества. Иметь мужество пользоваться своим собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения»¹. Философию Просвещения, что ясно из характеристики эпохи, данной Кантом, отличают твердая и наивная, по мнению многих нынешних авторов, вера в разум.

¹ Иммануил Кант. Соч. В 4-х томах. На немецком и русском языках. Т. 1. М., 1993.

Философия Просвещения – оптимистическая и прогрессистская философия восходящей буржуазии. Для нее характерны нападки на суеверия, на «позитивные» религии и церковь, надежды на науку и просвещенную монархию. Многие из философов-просветителей были **деистами** (от латинского слова deus – Бог), то есть они развивали представления, согласно которым Бог, сотворив мир, не вмешивается далее в ход природных и социальных процессов.

Философия Просвещения во Франции была представлена творчеством **Вольтера** (1694-1778), **Ш. Монтескье** (1689-1755), **Д. Дидро** (1713-1784), **Ж.Ж. Руссо** (1712-1778), **П. Гольбаха** (1723-1789).

В Германии философия Просвещения была представлена творчеством **Х. Вольфа** (1679-1754) и **Г.Э. Лессинга** (1729-1781).

В Англии философия этого периода была осуществлена творчеством **Дж. Толанда** (1670-1722), **А. Коллинза** (1676-1729), **А. Шефтсбери** (1671-1713), **Ф. Хатчесона** (1694-1747).

В России просветительская философия была представлена в частности творчеством **М.В. Ломоносова** (1711-1765) и **А.Н. Радищева** (1749-1802).

1.5.5. Немецкая классическая философия

Следующий этап в развитии европейской философии связан с тем грандиозным духовным феноменом, который получил название **«немецкая классическая философия»**. Эта философия явилась одним из высших достижений человеческого духа и оказала могучее влияние на все последующее развитие культуры. Родоначальником немецкой классической философии выступил **Иммануил Кант** (1724-1804), автор трех знаменитых «Критик»: «Критики чистого разума» (1781), «Критики практического разума» (1788) и «Критики способности суждения» (1790). Значимость вклада И. Канта в развитие **гносеологии, этики и эстетики** сомнению не подлежит. По его собственной оценке, создав трансцендентальную философию, в которой выясняются условия возможности и границы познания, он совершил «коперниканский переворот» в философии. Второй (по времени) представитель немецкой классической философии – **И.Г. Фихте** (1762-1814) – создал философскую систему, в фундамент которой был положен принцип свободы и достоинства человека. Сложный жизненный и творческий путь – **от натурфилософии через трансцендентальный идеализм и философию тождества к философии откровения** – прошел **Ф.В.Й. Шеллинг** (1775-1854). Всеобъемлющую философскую систему создал **Г.В.Ф. Гегель** (1770-1831). Эта система выстроена им на основе принципов «абсолютного идеализма», диалектики, системности и историзма. Главные произведения его – это «Феноменология духа», «Наука логики», «Энциклопедия философских наук». Школу гегелевской философии прошли мыслители, которые впоследствии резко с ней полемизировали и развили самобытные взгляды: **Л. Фейербах** (1804-1872) (см. о нем в разделе 1.6.4.), поставивший в центр своего философствования человека и пытавшийся осуществить своеобразный синтез философии и ре-

лигии, и **К. Маркс** (1818-1883), создавший оригинальную социальную философию и философию истории, глубоко и остро критиковавший современный ему капитализм и заложивший теоретические основы коммунистического учения.

1.5.6. Постклассическая философия XIX-го века

Еще при жизни Гегеля формируются философские воззрения, отрицающие гегелевский **панлогизм** и **эссенциализм**. Напомним, что панлогизм (от греческих слов *pan* – все и *logos* – мысль, разум) – философский подход, согласно которому вся действительность есть осуществление логоса (мирового разума, абсолютной идеи); мировой процесс, с точки зрения панлогизма, есть «логосный» процесс, процесс самопознания мирового разума. Соответственно, эссенциализм (от латинского слова *essentia* – сущность) – термин, применяющийся для обозначения философской позиции, нацеленной на познание сущности, законов, «общего». Одним из первых среди философов, развивавших антигегелевские взгляды, был **Артур Шопенгауэр** (1788-1860). Главные идеи этого немецкого мыслителя зафиксированы в названии его основного произведения «Мир как воля и представление». Модифицируя идеи И. Канта, он пришел к своеобразному варианту **волюнтаризма** и явился непосредственным предшественником **философии жизни**. Другим известным критиком гегелевской философии был датский религиозный мыслитель **Серен Кьеркегор** (1813-1855), которого ныне считают предтечей одного из самых влиятельных философских течений двадцатого века: **экзистенциализма**. Экзистенциализм (от латинского *ex(s)istentia* – существование) – философская позиция, противостоящая эссенциализму и уделяющая преимущественное внимание постижению существования (экзистенции) конкретного человека. Экзистенциализм поместил в центр философствования феномены, которые до него находились на обочине главных направлений классической философии: феномены вины, выбора, надежды, веры, страха, смерти.

К середине XIX века формируется течение философии, которое развивалось далее на протяжении целого столетия и оказало существенное влияние не только на ход внутрифилософских процессов, но и на развитие многих наук: **позитивизм**. Позитивисты критикуют абстрактно-метафизические конструкции современной им философии и утверждают, что наступает век специально научного («позитивного», то есть проверенного опытом) знания. «**Первый позитивизм**» представлен трудами француза **Огюста Конта** (1798-1857), развившего учение о трех стадиях истории человечества (теологической, метафизической и позитивной (научной)), а также разработками английских мыслителей: **Дж. С. Милля** (1806-1873) и **Г. Спенсера** (1820-1903). «**Второй позитивизм**» (**эмпириокритицизм, махизм**) наибольшее влияние имел в конце 19-го-начале 20-го столетий. Основатели и главные представители его – **Р. Авенариус** (1843-1896) и **Э. Мах** (1838-1916). «**Третий позитивизм**» (**неопозитивизм**) сформировался в двадцатые годы уже двадцатого века и ставил своей основной задачей анализ и решение актуаль-

ных философско-методологических проблем, диктуемых достижениями современной науки (естествознания, прежде всего).

Во второй половине XIX века формируется «**философия жизни**», предтечей которой, как уже сказано, считается А. Шопенгауэр. К этому течению часто относят также **Фр. Ницше** (1844-1900), а основными его представителями являются **В. Дильтей** (1833-1911), **Г. Зиммель** (1858-1918), **А. Бергсон** (1859-1941) и **О. Шпенглер** (1880-1936), творившие еще и в XX столетии. Эти мыслители выдвигали на передний план понятие и принципы жизни, стремились раскрыть специфику человеческого духа и своеобразие наук о духе. Взгляды О. Шпенглера рассматриваются нами в разделе **5.27.5**.

В это же время в США набирает силу движение **прагматизма** (от греческого слова *pragma* – дело, действие). Прагматисты призывали к радикальному преобразованию философии. Они считали, что философия должна помогать человеку в решении его жизненных проблем. Прагматизм был развит, прежде всего, трудами **Ч.С. Пирса** (1839-1914), **У. Джеймса** (1842-1910), **Дж. Дьюи** (1859-1952) и сохранял свое влияние также в первой половине XX века. Некоторые аспекты воззрений прагматистов мы обсуждаем в разделах 3.16.3., 3.17.7.

А в Европе в последней трети XIX века громко звучит лозунг: «Назад к Канту!» и формируются две школы **неокантианства**: марбургская и баденская. Основные представители первой – **Г. Коген** (1842-1918), **П. Наторп** (1854-1924) и **Э. Кассирер** (1874-1945), второй – **В. Виндельбанд** (1848-1915) и **Г. Риккерт** (1863-1936). Неокантианцы марбургской школы пытались, с одной стороны, преодолеть противоречия и недостаточную последовательность разработок И. Канта. Так, они считали, что из философии должно быть непременно исключено предположение о существовании мира «вещей самих по себе». С другой стороны, они стремились развить самое ценное, по их представлениям, в учении Канта: учение об особой логической обработке опыта. Неокантианцы баденской школы, в противовес традиционному разделению научных дисциплин (на основе различия их предметных областей) на науки о природе и науки о духе, предложили классифицировать науки в соответствии с методами, в них применяющимися. По их мнению, существуют два типа наук: **номотетические** (применяющие обобщения и устанавливающие законы) и **идиографические** (фиксирующие индивидуальное, неповторимое, уникальное). Они развили также **аксиологию** (учение о ценностях). Так, по Риккерту, существуют два царства: царство действительности и царство ценностей. Последнее не обладает статусом действительного существования, но от этого оно не становится менее важным для человека.

1.5.7. Отечественная философия XIX-го века и первой половины XX-го века

Девятнадцатый век в России – это время становления самобытной отечественной философии¹. Среди ее создателей следует назвать **П.Я. Чаадаева** (1794-1856), автора знаменитых «Философических писем». В 40-е годы в России формируются два противостоящих друг другу по многим вопросам (в частности, о судьбе России) направления: **славянофильство** (**А.С. Хомяков** (1804-1860), **И.В. Киреевский** (1806-1856), **К.С. Аксаков** (1816-1860), **Ю.Ф. Самарин** (1819-1876)) и **западничество** (**В.Г. Белинский** (1811-1848), **А.И. Герцен** (1812-1870), **В.П. Боткин** (1811-1869)). Славянофилы выступили против насильственной и поспешной европеизации России. Они резко критиковали реформы Петра I-го, подчеркивали самобытность России, ее религиозно-историческое и культурно-национальное своеобразие. В основе самобытности и оригинальности России, по их мнению, лежит подлинно христианское начало, сохранившееся именно в русском православии. Основными моментами философского учения славянофилов являются: учение о целостности духа, в котором центральное место принадлежит идее **соборности** (как метафизическом принципе бытия); противопоставление внутренней свободы человека его внешним детерминациям; подчеркивание приоритета религии (по их мнению, вера определяет и исторический процесс, и быт, и мораль, и мышление). Западники, в противовес славянофилам, подчеркивали первенство общечеловеческого начала и отрицали ведущую роль национальных моментов. Они развивали преимущественно рационалистические, часто атеистические, воззрения.

Философско-религиозная мысль в России получила развитие также в произведениях великих русских писателей: **Ф.М. Достоевского** (1821-1881) и **Л.Н. Толстого** (1828-1910). Их современник **Н.Г. Чернышевский** (1828-1889) развивал материалистические и социалистические идеи. Крупнейшим русским философом XIX-го века является **Вл. С. Соловьев** (1853-1900) – создатель оригинальной философской системы, во многом определившей ход дальнейшего развития философии в России. Основными идеями его религиозно-философского учения были идеи **всеединства** и **Богочеловека**. Всеединство понимается им как устанавливаемое Богом «собрание Вселенной». Богочеловек – это Христос, благодаря которому становится возможным осуществление долга человечества, состоящего в преобразовании человечества в Богочеловечество. В понимании места России в истории и в мире Вл. Соловьев стремился к преодолению крайностей позиций славянофилов и западников. По его мнению, главное в судьбе русского народа определяется тем, что он – народ христианский. Русская идея – это определенный аспект христианской идеи.

¹ Здесь еще раз необходимо отметить, что, по мнению многих современных российских исследователей (Громов М.Н., Маслин М.А. и др.), история отечественной философии начинается в 11-м или даже в 10-м веке.

В последние десятилетия XIX-го века в Россию проникают идеи марксизма, впоследствии широко в ней распространившиеся. Марксистская философия в нашей стране развивалась, в частности, в трудах **Г.В. Плеханова** (1856-1918), **В.И. Ленина** (1870-1924), **А.А. Богданова** (1873-1928). В советскую эпоху марксистская философия оценивалась как высшее достижение человеческой мысли и как единственно истинное философское учение. Это учение абсолютно доминировало в нашей стране до конца восьмидесятых годов прошлого века.

С другой стороны, многие крупнейшие российские философы, пройдя через увлечение марксизмом, эволюционировали к религиозно-идеалистической философии. К таковым можно отнести **П.Б. Струве** (1870-1944), **С.Н. Булгакова** (1871-1944), **Н.А. Бердяева** (1874-1948). Выдающимися философами России конца XIX - первой половины XX века были также **В.В. Розанов** (1856-1919), **Л.И Шестов** (1866-1938), **Н.О. Лосский** (1870-1965), **С.Л. Франк** (1877-1950), **Л.П. Карсавин** (1882-1952), **П.А. Флоренский** (1883-1937), **И.А. Ильин** (1883-1954).

1.5.8. Философия двадцатого века

Двадцатый век в развитии философской мысли характеризуется нарастающим разнообразием философских школ и направлений. Мы укажем здесь только наиболее влиятельные из них.

Феноменология. Это направление представлено главным образом **Э. Гуссерлем** (1859-1938) и его учениками и последователями, многие из которых позднее стали развивать оригинальные философские воззрения. Феноменология (учение о феноменах) нацелена на исследование не самого предметного мира, а его явления в сознании – феноменов. Основным свойством сознания здесь считается **интенциональность** (его направленность на предмет). Феноменология как раз и исследует интенциональную структуру сознания с его сущностными компонентами и во всех горизонтах. При этом выявляются такие взаимодополняющие аспекты интенциональности, как **ноэзис** и **ноэма**. Ноэзис – модус интенционального сознания, а ноэма – предметное содержание этого модуса.

Экзистенциализм. Представители этого течения стремились заменить классическую философию философией человеческого существования. Экзистенциализм чрезвычайно неоднороден. Так, например, специалисты говорят и об атеистическом экзистенциализме и о религиозном экзистенциализме. В Германии экзистенциализм представлен трудами **К. Ясперса** (1883-1969) и **М. Хайдеггера** (1889-1976), во Франции – **Г. Марсель** (1889-1973), **М. Мерло-Понти** (1908-1964), **Ж.П. Сартра** (1905-1980), **А. Камю** (1913-1960), в Испании – **М. де Унамуно** (1864-1936), в России экзистенциалистский тип философствования был свойствен **Л. Шестову** и **Н. Бердяеву**. Как уже отмечалось, для экзистенциализма характерно внимание к конкретному человеку, «заброшенному» в равнодушный и часто враждебный по отношению к нему мир. В своем противостоянии миру вещей и другим людям человек испыты-

вает чувства страха, тревоги, одиночества. В то же время он стремится сохранить свою индивидуальность, свободу, подлинность.

Персонализм. Развита трудами французского философа **Э. Мунье** (1905-1950) и его последователями, хотя истоки и существенные элементы персонализма можно усмотреть у многих религиозных мыслителей прошлого. Центральной проблемой персонализма является проблема человека, личности. Это и дало название данному учению (*persona* – личность). Причем, личность для персоналистов представляет собой единство трех составляющих: экстериоризации, интериоризации и трансценденции. Экстериоризация – это осуществление личности во внешнем мире. Интериоризация – духовный мир личности, ее внутренняя сосредоточенность. Экстериоризация и интериоризация, полагают персоналисты, определяются трансцендированием, соединяющим личность с высшими ценностями и с Богом.

Философская антропология. Среди ее создателей надо указать, прежде всего, **М. Шелера** (1874-1928). В произведении «Положение человека в космосе» (1928) он подчеркивает настоятельную необходимость построения единой концепции человека. Он указывал при этом, что сложившиеся представления о человеке (библейские представления о сотворении человека Богом по его (Бога) образу и подобию, античные представления о человеке как носителе разума, причастного Разуму (Логосу) космическому, представления о естественном происхождении человека посредством эволюции) основательно подорваны. Сам Шелер пытался достичь единой концепции человека на пути понимания человека как результата «взаимного проникновения первоначально бессильного духа и первоначального, могущественного, но слепого жизненного порыва». Видными представителями философской антропологии являются также **Х. Плеснер** (1882-1985) и **А. Гелен** (1904-1976).

Философская герменевтика. Крупнейшим представителем ее является **Г.Г. Гадамер** (1900-2002). Опираясь на исследования предшественников (Ф. Шлейермахера, В. Дильтея, М. Хайдеггера), он разрабатывает философскую герменевтику как философию понимания. При этом он рассматривает понимание в тесной связи с феноменом предпонимания. Носителем и предпонимания, и понимания является язык. Уподобляя историю своего рода игре в стихии языка, Гадамер рассматривает герменевтику в качестве наиболее адекватного средства постижения истории. Значительный вклад в развитие этого направления внесли и другие мыслители, в частности, французский философ **П. Рикер** (1913-2005).

Фрейдизм и неопрейдизм развит, прежде всего, самим **З. Фрейдом** (1856-1939), а также его последователями: **А. Адлером** (1870-1937), **К.Г. Юнгом** (1875-1961), **Э. Фроммом** (1900-1980) и др. Они пытались применить учение о различных видах и уровнях психических процессов (сознательных, подсознательных, бессознательных) и их взаимоотношениях, как для объяснения душевной жизни отдельного человека, так и для анализа социокультурных явлений.

Аналитическая философия обращена главным образом к анализу языка. Среди представителей аналитической философии наиболее известны

Д.Э. Мур (1873-1958), **Б. Рассел** (1872-1970) и **Л. Витгенштейн** (1889-1951). Они пытались представить философские проблемы в качестве лингвистических проблем и, соответственно, решать философские проблемы на основе анализа языковых выражений. В центре внимания философов данного направления находятся также проблемы соотношения языка и сознания, с одной стороны, и языка и действительности, – с другой.

Первый период развития **франкфуртской школы** (30-50-е годы 20-го века), связанный с именами **М. Хоркхаймера** (1895-1973), **Т. Адорно** (1903-1969) и **Г. Маркузе** (1898-1979), может быть охарактеризован как неомарксистский. Главное внимание названные мыслители уделяют созданию критической теории общества. Более поздние их работы посвящены критике «проекта Просвещения», разработке «негативной диалектики», анализу «репрессивных функций» культуры и цивилизации. В русле идей франкфуртской школы начинали свой творческий путь выдающиеся мыслители наших дней **К.-О. Апель** (р. 1922) и **Ю. Хабермас** (р. 1929), создающих, соответственно, – трансцендентально-герменевтическую концепцию языка и теорию коммуникативного действия.

Структурализм сложился в двадцатых годах прошлого века. Представлен трудами **К. Леви-Строса** (1908-2009), **М. Фуко** (1926-1984), **Р. Барта** (1915-1980). Для этого – рационалистического – направления гуманитарной мысли характерно выявление структур различных объектов и процессов, применение методов формализации и математизации. Структуралисты добились значительных успехов при изучении языка, фольклора, мифов, религии, системы кровнородственных отношений и т.п.

Философия науки (современная эпистемология) представлена, прежде всего, **критическим рационализмом К.Р. Поппера** (1902-1994), концепцией научных революций **Т. Куна** (1922-1996), методологией научно-исследовательских программ **И. Лакатоса** (1922-1974), эпистемологическим анархизмом **П. Фейерабенда** (1924-1997), тематическим анализом науки **Дж. Холтона** (р. в 1922 г.). Названные мыслители подчеркивают значимость социокультурных факторов в развитии науки, значительное внимание уделяют изучению истории науки, стремятся учитывать вклад субъективного фактора в научное познание.

В последние десятилетия двадцатого века в философии сложилось широкое и разнородное движение, обозначаемое понятием «**постмодернизм**». Авторы, принадлежащие к этому движению – это **Р. Барт** (1915-1980), **Ф. Гваттари** (1930-1992), **Ж.-Ф. Лиотар** (1924-1998), **М. Фуко** (1926-1984), **Ж. Делез** (1925-1995), **Ж. Деррида** (1930-2004) и многие другие. Они сознательно противопоставляют характер своего философствования не только классическому, но и неклассическому стилям философствования. Эти авторы отказываются от традиционной философской проблематики, от привычного структурирования философии, от построения целостных, логически непротиворечивых философских систем и т.д. (см. об этом также в разделе 1.6.7.)

Глава 1.6. Основные направления индийской философии

1.6.1 Философия Индии в древности и средневековья: общая характеристика

В современном европейском и российском обществе сформировалась своеобразная мода на некоторые элементы восточной культуры и быта. Обострилось внимание и к философии Древней Индии, Древнего Китая. Человеку, воспитанному в западноевропейской или отечественной культурной традиции, мировоззрение, религия, философия этих восточных стран может показаться оригинальной, экзотичной, а следовательно, сложной для понимания. Так, некоторые понятия и феномены, выработанные в древнеиндийской культуре (например, йога, карма, чакра и др.) широко известны, хотя и наполнены уже несколько иным содержанием. Охарактеризуем основные черты древнеиндийской философской мысли в целом, а затем подробнее остановимся на основных её течениях и школах.

Историки философии обращают внимание на тесную связь между религиозными практиками в древней и средневековой Индии и философией. Большинство философских учений Древней Индии так или иначе решало проблему религиозного спасения, пытались пролить свет на взаимоотношения человека и высших начал мира. Индийская философия практична, т.е. является инструментом самопознания и нацелена на преобразование личности.

К числу универсальных черт философской мысли Древней Индии является признание **закона кармы**. Суть которого состоит в том, что любые целенаправленные человеческие поступки вызывают соответствующие им последствия. Это закон причинности, действующий в нашей сознательной и бессознательной деятельности. Даже простейшее действие (движение рукой или ногой), если оно носит намеренный характер, создаёт карму, которая сначала существует, не проявляя себя. Совокупность добрых или дурных поступков, совершённых человеком, затем оформляется в соответствующие последствия. Отменить или уничтожить созданную карму невозможно, но её можно уравновесить (неблагую карму можно компенсировать благими деяниями), тем самым смягчив последствия.

Ещё одна распространённая идея в философской мысли Древней Индии – это учение о закабалении и освобождении. Человек вращается в колесе **сансары** (перерождение, переселение душ), сущностью которого являются страдания, боль, переживания. Целью человеческого бытия признаётся освобождение от сансары, что и является центральным смыслом философских и мировоззренческих систем Индии. И хотя сущность освобождения понимается в них по-разному, средством признаётся личное совершенствование. Причиной страданий в сансаре признаётся неведение, незнание истинной реальности. Так как человек принимает за реально существующие вещи, не обладающие полнотой бытия, вещи иллюзорные, поверхностные, он страдает, так как всё иллюзорное обречено на гибель. Высвобождение из колеса перерож-

дений возможно только при условии понимания человеком того, что Я, с которым он себя отождествляет, ложно или прикрывает доступ к истинному Я. То представление о личности, которое человек имеет в повседневном опыте, не открывает знания о её сущности. Вопрос о существовании глубинного Я в разных философско-религиозных системах решался по-разному. Так, в буддизме оно отрицалось полностью, в адвайта-веданте истинное Я отождествляется с божеством и т.д.

Реальность, истинность окружающего нас мира в индийской философии подвергается сомнению, одновременно ценность этого мира для нас отрицается. Нереальность этого мира состоит в его изменчивости, а изменчивость в индийской философии связана с относительной реальностью предмета или явления. Так как реальность имеет несколько уровней (предмет может быть абсолютно реальным, относительно реальным и нереальным), абсолютно реальным признаётся лишь то, что не подвержено никаким изменениям. Поэтому в веданте возникает учение о *майе* – творческой силе, принадлежащей божеству, посредством которой оно творит мир, причём творит его как иллюзию.

Философские системы Древней Индии могли являться органическим элементом религиозных учений либо резко критиковать ту или иную религию. Не случайно одним из первых источников информации о жизни древнеиндийского общества, о степени познания окружающего мира является так называемая ВЕДИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА (в переводе с санскрита *веда* – знание). Речь идет об обширном наборе текстов, которые составлялись в течение приблизительно девяти столетий (1500-600 лет до н.э.). Веды – это ценнейший источник древнеиндийского умозрения, который начал складываться во 2-м тысячелетии до н.э. А записан он был лишь в XII веке (до этого ведические тексты выучивались наизусть). Это произведение религиозно-философского толка, содержащее богатый материал о различных сторонах жизни общества того времени — всего около 10 тысяч стихов, гимнов, молитв и заклинаний. В Ведах не только перечисляются различные божества: грозы, огня, солнца, ветра и другие, но и присутствует стремление найти некие общие основы и принципы мироздания, выявить наличие в нем упорядоченности и всеобщих законов. Важен был и вопрос о происхождении мира и движущих силах этого процесса, высказывалась мысль о воде, воздухе, огне и эфире как «первозлементах» этого мира и всех его вещей.

Традиционно их делят на определенные группы текстов:

Древнейшая часть Вед - четыре Веды: "**Ригведа**" (гимны богам, заклинания), "**Яджурведа**" (жертвенные формулы), "**Самоведа**" (напевы), "**Атхарвовведа**" (заклинания).

Брахманы – тексты, посвящённые правильному исполнению ритуалов, толкование их сокровенного смысла, прежде всего - жертвоприношений.

Араньяки («Лесные книги») – посвящены правильности исполнения ритуалов отшельниками, живущими в лесу; их содержание носит больше умозрительный характер, так как отшельнику не нужны в соблюдении множества обрядов, необходимых для жизни в обществе.

Заключительный этап ведийского периода (веданта, т.е. конец Вед) составляют Упанишады (в переводе с санскрита - сидение около, т.е. вокруг учителя с целью познания истины, отсюда позже - сокровенное знание, тайное учение) - трактаты религиозно-философского характера, объясняющие тайный, внутренний смысл Вед и содержащий зачатки собственно философской мысли. Корпус Упанишад составляет 108 текстов, древнейшие из них восходят, видимо, к VIII-VI вв. до н.э., а позднейшие - к XIV-XV вв. н.э. Центр тяжести, в отличие от Вед, здесь переносится с внешней, ритуальной на внутреннюю сторону явлений. Большинство историков философии считают, что Веда и Упанишады лежат у истоков индийской философии, они содержат весьма разнородные тексты, с которых можно вычленить зачатки самых разных концепций – материализма, идеализма, религиозного монизма (учения о том, что единственной реальностью является бог), различных учений о природе души и т.д.)

Отношение к авторитету Вед определило и классификацию систем древнеиндийского умозрения. Школы древнеиндийской философии принято делить на ОРТОДОКСАЛЬНЫЕ (брахманские), которые сформировались непосредственно на текстах Вед (*миманса*, *веданта*) и образованные на независимом опыте и размышлении (*санкхья*, *йога*, *ньяя*, *вайшешика*). Другой вид школ - НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЕ (шраманские), отвергавшие авторитет Вед: *локаята*, *чарвака*. Эти школы не сменяли друг друга, а существовали параллельно, причем каждая из них тщательно рассматривала аргументы всех других и стремилась к энциклопедичности изложения своих мыслей. Кроме того, *джайнизм* и *буддизм* поднялись до статуса религиозно-философских систем, сыграв значительную роль в развитии культуры Индии, а *буддизм* является на сегодняшний день самой древней из мировых религий.

В Ведах и Упанишадах рассказывается о происхождении мира и человека. Так, в одном из гимнов «Ригведы» говорится о сотворении богами первого человека, Пуруши, которого они принесли себе в жертву, создав из его тела звёзды, воздух, землю, растения, животных и других людей. В другом гимне мир описывается не сотворённым, а рождённым из «золотого зародыша», который, в свою очередь, появился из водяного хаоса, бездны.

Уже в Ведах появляются первые представления о душе и её способности быть отделённой от тела (во время сна это временное отделение, после смерти – окончательное). Изначально понятие о душе связывалось с представлением о жизненном дыхании, которое в Ведах называется *Атман*. Учение об Атмане развито в Упанишадах, где Атман – глубинная сущность человеческого Я, никогда не открывающееся человеку в эмпирическом опыте, повседневной деятельности, это высшая субъективная реальность. В Упанишадах также говорится и о *Брахмане* – мировой душе, божестве. Брахман - безликое, абсолютное духовное начало мира, высшая объективная реальность, создающая все миры и находящийся вне времени и пространства, вне причинно-следственных отношений. Атман и Брахман тождественны, способны совпадать и в то же время отличны друг от друга. Атман – это осознающий себя Брахман. Брахман-Атман непостижим, так как в нём совпадают

субъект и объект познания. В чистом виде он доступен нам лишь в состоянии глубокого сна без снов или в медитации. Учение о тождестве Атмана и Брахмана оказало сильное влияние на развитие индийской философии, так как интерес мыслителей оказывается смещённым и изучения внешнего мира, космоса (как это свойственно, например, античной философии) к изучению возможностей личности, внутреннего мира, глубин души.

В Упанишадах выражены представления о переселении душ. В «Чхандогья-упанишаде» описываются путь догов и путь предков, каждый из которых приводит душу к освобождению из вращений в сансаре. Первый путь открывается человеку, если он отрекается от мира, поселяется в лесу, предаётся медитации, изучает священные тексты. Этот путь ведёт в мир богов, из которого душа уже не возвращается в мир людей. Если жить в миру, соблюдая предписания и ритуалы, вести нравственную жизнь, то душа попадает в мир предков и живёт там до тех пор, пока не иссякнут плоды благих дел человека, после чего душа вновь рождается на земле. Добродетельная жизнь также обеспечивает рождение в хорошей семье (например, брахмана или вайшьи), а тот, кто творил зло, родится собакой, свиньёй или иным мало уважаемым в Индии существом. В данном случае налицо представления об отсутствии чёткого разграничения физического и духовного мира, они объединены через действие закона кармы. Вращение в колесе сансары связано с непониманием того, что человек отождествляет свою личность с желаниями, мыслями, действиями, так как не видит, не осознаёт своё истинное Я и отождествляет его с эмпирическим Я, которое по сути лишь маска. Стоит расточить себя с поверхностным Я и понять, что суть я – это Брахман, раскроются возможности для освобождения.

1.6.2. Школы индийской философии

К ортодоксальным (признающим авторитет Вед) школам древнеиндийской философии относится *санкхья*, основными понятиями которой являются *пуруша* и *пракрити*. Пуруша – глубинная личность, лежащая в основе всех наших поступков, мыслей, чувств, желаний и действий, но не тождественная им. Пуруша как духовная сущность личности не связан с эмпирическим бытием, хотя погружение в пракрити приводит к затемнению, искажению его представлений о себе и является причиной страданий. Пракрити можно соотносить с понятием «материя», но если сформулировать более точно, это материальная сила, порождающая весь материальный мир в его многообразии. Пракрити не имеет причины, источника происхождения, но сама является источником всего, кроме пуруши, который сам не является ни причиной, ни следствием. Отношения пуруши и пракрити можно сравнить с отношениями между зрителем в театре и актёрами, играющими свои роли. Зритель во время пьесы может отождествить персонаж и актёра, точно так же пуруша, забыв о своей сущности, может увлечься превращениями пракрити, отождествить себя с ней, тогда человек страдает. Спасение состоит в осознании пурушей сво-

его принципиального отличия от пракрити, растождествлении духовной составляющей личности и её телесности.

Сегодня большой популярностью пользуется одна из школ древнеиндийской философской мысли – **йога**, основателем которой являлся **Патанджали** (II в. до н.э.), автор «Йогасутры». Йога имеет практическую направленность, она разделяет онтологию санкхья, но требует поклонения богу (Ишваре), понимаемому как абсолютный дух, вечный, всепроникающий, вездесущий, всемогущий, всезнающий, не подверженный страданиям и несчастьям и правящий миром. Главное содержание йоги – разработка пути к освобождению через тренировку тела и духа. Она дает систему правил для освобождения от страданий: самообладание, овладение дыханием, изоляция чувств от внешних влияний, концентрация (медитация) мыслей и др. Практика йоги есть как бы индивидуальный путь спасения посредством обуздания своих страстей, достижения контроля над духовным миром и психическими состояниями человека.

Практика йога нацелена на прояснение сознания, замутнённого страстями, неумеренными желаниями, эмоциональностью и т.д. Участник йогических процедур и тренировок стремится исключить внешние влияния на ум, чтобы познать его в чистом виде, без «засорений» представлениями о различных объектах. Чтобы обрести спасение, следует, с одной стороны, изучать психотехнику, с другой – вести добродетельный образ жизни, важнейшим принципом которого является *ахимса* (ненасилие). Йога означает прекращение зависимости чистого духа или "Я" от деятельности тела, чувств, а также ума, который ошибочно отождествляется с "Я". В итоге просветления ум так глубоко поглощается созерцанием, что забывает о самом себе и полностью сливается с объектом размышления. *Мокиша* – это состояние незамутнённого сознания, которое в санкхье и йоге считается значительной ценностью.

Ньяя – одна из влиятельных ортодоксальных школ индийской философии. Её основателем был **Гаутама** (или Акшапада), автор «Ньяя-сутр» (III в. до н.э.) Основная проблематика школы ньяя – проблемы познания, способного привести человека к спасению, разработка полемических приёмов. Надо сказать, что древнеиндийская философия в целом носила полемический характер: мыслители не просто обдумывали идеи и концепции, они регулярно участвовали в публичных обсуждениях, которые велись по определённым правилам в присутствии знатных граждан, правителей, даже царей. Победа в философском диспуте могла стать источником улучшения материального благосостояния как отдельного мыслителя, так и группы, общины мыслителей. Дискуссии делали философов известными, популяризировали их учения, обеспечивали высокое покровительство. Сторонники ньяи стремились победить соперников любыми средствами, используя иллюстративные аргументы, развивая словесные уловки, псевдоаргументацию, при этом уделяя внимание и методологии познания, рефлексии. Конечной целью познавательной деятельности ньяя объявляют достижение высшего блага, что невозможно без обретения истинного знания о предметах, в основном, об Атмане, о стра-

дании и наслаждении, о вечном и преходящем, о желанном и отвратительном. Освобождение от страданий возможно ишь при условии отделения Я от всех своих атрибутов.

Ньяя признает четыре источника достоверного познания: чувственное и сверхчувственное восприятие, вывод, сравнение, доказательство (авторитетное свидетельство. Познание, основанное на этих источниках, является достоверным. Наряду с ним существует недостоверное познание, опирающееся на память, сомнение, ошибку и гипотетический аргумент. Учением о познании ньая заложила основы древнеиндийской логики.

Ньяя разработала также оригинальную теорию физического мира, основанную на выделении объектов познания. Среди них "Я" (атман), отличное от ума (манас) и тела. Связь "Я" с объектами порождает привязанности, желания, антипатии, ненависть и т.п., т.е. то, что заставляет "Я" действовать, вовлекаться в круговорот рождений и смертей, страданий и греза. Правильное познание освобождает человека от этой вовлеченности. Само освобождение понимается как прекращение отрицательных факторов (страдания), а не как состояние счастья. Освободившееся "Я" выступает как чистая субстанция, уже не связанная с сознанием.

Ньяя создала учение о боге как бесконечном "Я", создающем, сохраняющем и разрушающем мир, который создается из вечных атомов, пространства, времени, умов, душ и акаши - эфира. Мудрость и всеблагость бога помогают человеку, обладающему свободой воли и, следовательно, возможностью выбора между добром и злом, через истинное познание самого себя и мира достичь освобождения.

Вайшейшика – признаёт существование Бога, который сотворил Вселенную из атомов. Представления о сотворении мира не тождественны христиански (библейского «сотворения мира из ничего» не имеется в виду). Бог, как и в ньее – это действующая причина. Атомы пассивны, никем не созданы и существуют вечно. Первый импульс к движению атомы получают от невидимой силы - адришты и потом вступают в соединения под влиянием мировой души Брахмы, которая управляет вечными циклическими созиданием и разрушением материального мира. Чувственно воспринимаемый мир существует во времени, пространстве и эфире и управляется всеобщим моральным законом (дхарма). Мир состоит из атомов и создаётся высшим существом, чтобы души людей могли пройти путь совершенствования и освободиться.

Реальность в вайшейшике рассматривается с точки зрения общих понятий – *категорий субстанции, качества, действия, общности, особенности, присущности, небытия*. Под субстанцией понимается всё, что способно обладать качествами или в чём возможно действие. Девять субстанций (земля, вода, свет, воздух, эфир, время, пространство, душа, ум), наделенные качествами (постоянными свойствами) и "действиями" (преходящими свойствами) составляют весь существующий мир. Качества не существуют изолированно от объектов, качества не имеют собственных свойств и не проявляют активности. Категория небытия тесно связана с понятием различия, так как

небытия невозможно отрицать: в пустой ёмкости отсутствует вода, и это совершенно очевидно. Человек отличает полное от пустого не в силу индивидуальных особенностей восприятия, а по причине объективности небытия.

Миманса – школа, понимавшая ведические тексты прежде всего как руководство при совершении ритуалов, придавала им исключительное значение вплоть до мельчайших деталей. С точки зрения последователей этой школы, точное следование ритуалу (даже совершённому бессознательно) принесёт желаемые результаты. Создатель мимансы **Джаймини** жил в IV-II вв. до н.э., он является автором «Миманса-сутры». Вера в непогрешимость Вед, а также в то, что наша жизнь во всём богатстве действий и событий – всего лишь сновидение, а также вера в существование души легла в основу мимансы. Основной темой философствования Джаймини и его учеников была *дхарма* – специфический для каждого человека тип социокультурной деятельности, которая значима и необходима. Выполнений своей дхармы – это религиозный долг каждого. Уяснить его суть можно лишь вникнув в тексты Вед, которые признаются непогрешимыми и несотворёнными даже богами, а существовавшими изначально, следовательно, истинные. Мир в трактовке мимансы реален и вечен в своих материальных и идеальных воплощениях, поэтому понятие бога не рассматривается как необходимое. Идеал Вед не предполагает поклонения им, просто человеку следует совершать всю совокупность ритуалов как можно точнее и ответственнее, что обеспечит достижение высшего блага. Если человек выполняет ритуалы ради них самих, не преследуя личные цели, создаётся особая вечная карма, которая равноценна спасению.

Веданта – эта философско-религиозная система оформилась значительно позже других и в настоящее время имеет в Индии большое влияние. Само название может быть переведено как «завершение Вед», так как веданта оформилась вокруг текстов под названием «Веданта – сутры» или «Брахма-сутры», автором которых считается Бадараяна. В этой книге изложена система теистического монизма: основой и источником бытия признаётся единый бог (Брахман), который описывается как «сущий, мыслящий, пребывающий в блаженстве». Источником познания божественной сущности являются священные тексты, так как непосредственному восприятию божество недоступно.

Веданта распалась на несколько школ, наиболее влиятельной из которых являлась авайта-веданта, создатель которой, **Шанкара** (788-820), выдвинул следующие принципы: *порядок реальности, тождество Брахмана и Атмана, майя, неприменимость причинности к первичной реальности, джняна или мудрость как прямое средство достижения мокши (освобождения), непостижимость абсолютного ничто*. Мир, в котором существует человек, представляет собой иллюзию, созданную Брахманом, который не может быть познан, так как выступает субъектом. Брахман никем и ничем не создан, непознаваем и может быть определён лишь через отрицательные характеристики – т.е., можно сказать, что он «не то или не это», но не иначе. Брахман существует в двух ипостасях – Высший Брахман как абсолютная

сущность и «Господь», «Брахман, имеющий свойства». В этой трактовке бытия отражено представление об абсолютном и относительном выражении истины: относительная истина доказывает существование мира, в то время как в абсолютном измерении существует только Брахман. Шанкара не отрицает бытие как таковое, но разграничивает реальность и существование. Человек, как и мир, нереален, так как истинное Я – это совпадение Брахмана и Атмана. Осознав своё тождество с богом, человек ожжет освободиться от иллюзий и вызванных ими страданий. Брахман может притворяться явлениями природы, животными и людьми, но неведение как источник страданий устраняется пониманием того, что человек никогда не был ничем иным, как Брахманом. Так сакральное знание, восходящее к Ведам как универсальному источнику, открывает сущность бытия.

К неортодоксальным школам древнеиндийской философии относятся *локаята* или *чарвака*, а также непререкаемость авторитета Вед не признают две великие религии – *джайнизм* и *буддизм*.

Название локаяты (чарваки) необъяснимо однозначно, но один из переводов – это «распространённый в мире, среди людей». Материалистический характер учения локаятиков проявляется в целостности их представлений о процессах познания, устройстве мира и этических установок. Непосредственное чувственное восприятие мира подводит нас к мысли о том, что он состоит из четырёх элементов: огня, воздуха, воды и земли, а их составляющие в разных сочетаниях образуют всё многообразие вещей. Рано или поздно любой предмет распадается на те же элементы, что доказывает отсутствие души, бога и иных сверхъестественных объектов. Достоверное знание – это знание, основанное лишь на чувственном восприятии, так как умопостроения без опоры на фаты не могут быть достоверными. Отрицание бессмертия души лежит в основе этики локаяты: если нет загробного воздаяния, следовательно, жить нужно здесь и сейчас, получая максимум удовольствий. Рассуждения же о том, что земные блага могут стать источником страданий, не имеет смысла, так как мы не отказываемся есть рыбу только потому, что в ней есть кости.

1.6.3 Джайнизм как религиозно-этическая система

Джайнизм – религиозно-философская система, основанная **Вардхаманой Махавирой**, современником Будды, который был старше. Родной дом он покинул 28 лет и после 12-летней аскезы и философских рассуждений пришел к принципам нового учения, в центре которого поставил проблему бытия личности.

Сущность личности человека двойка: духовная (*джива* – с санскр., букв. - живущий, живой) и материальная (*аджива* - санскр., противоположное дживе). Их связывает карма, понимаемая как тонкая материя, дающая возможность душе соединиться с грубой материей. Человек как индивид представляет собой единство дживы и адживы, и его душу карма соп-

ровождает в бесконечной цепи перерождений.

Джайнисты выделяют и описывают восемь разновидностей карм, имеющих два фундаментальных проявления. Злые кармы негативно влияют на главные свойства души, которая в своей естественной форме совершенна. Добрые кармы также удерживают душу в круговороте перерождений. Освобождение человека от пут сансары произойдет лишь тогда, когда он постепенно избавится от злых и добрых карм. Джайнисты верят, что духовное начало в человеке может управлять его материальной сутью и контролировать ее. Лишь сам человек решает, что есть добро и зло, как оценить все явления, встречающиеся ему в жизни.

Джайнская идеология возникла на пересечении разных культурно-исторических слоёв (доарийского, индийского). Джайнизм в учении о познании противостоит локаятикам, так как джайнизм высказывает мнение об относительности любого суждения. Прибавляя к любому суждению выражения «некоторым образом» или «в некотором отношении», джайны подчёркивают несовершенство и относительность любого знания. Пока человек не достиг высшей религиозной цели джайнов – всеведения, «исключительного знания», он может пользоваться лишь относительными суждениями, истинность которых полностью детерминирована условиями восприятия, способностью к логичным рассуждениям, достоверностью используемых фактов и т.д.

Онтология джайнизма включает представления о субстанциональных свойствах независимых от сознания *живой души, духовной субстанции, вещества, пространства, времени, условий движения и покоя*. Натурализм метафизических представлений джайнов выражается в понимании кармы как вещества, в сравнении с иными учениями, где карма понимается как последствие действий человека или энергия, порождена этими действиями. Освобождение наступает в том случае, когда карма и душа разъединяются. Так как сущностью души признаётся мышление, то освобождение не может наступить без осмысленной, целенаправленной деятельности по преобразованию жизнедеятельности человека. Важнейшим условием освобождения от страданий является *ахимса* – сознательный отказ от причинения вреда всему живому. Правильная жизнь означает по сути большую или меньшую степень аскезы. Монахи и монахини джайнистских общин дают специальные клятвы, обязуясь не причинять зла живым существам, придерживаться полового воздержания, отстранения от мирского богатства и др. Путь освобождения души от сансары – сложный, многофазный и индивидуальный.

Джайнизм не отрицает существования богов как высшей формы бытия в сансаре, но идеи бога как творца Вселенной в джайнизме, как и в буддизме нет. Боги, как и люди, накапливают свою карму, привязывающую их к круговороту сансары, но рано или поздно они умирают, что означает возможность рождения в ином качестве – животным, человеком, насекомым и т.д. – всё зависит от «заработанной» кармы.

1.6.4. Буддизм

Буддизм – древнейшая из мировых религий, возникновение которой относится к VI веку до н.э. Религия названа в честь **Будды** («Пробуждённого»), который при рождении получил имя **Сиддхардтха Гаутама** (примерно 583-483 гг. до н.э.), сын правителя рода Шакьев из Капилаваста (область Южного Непала). Отцу Будды было предсказано, что наследник либо получит власть над всем миром, либо станет великим религиозным деятелем. Отец Сиддхардтхи мечтал о величии сына на мирском поприще, поэтому мальчика ограждали от забот и страданий, растили в роскоши и неге. Но однажды он увидел больного, затем старика, затем похороны и, наконец, странствующего аскета. Скрытые от взора молодого мужчины болезни, страдания, смерть произвели на него такое впечатление, что Он принимает решение покинуть родителей, жену и сына, чтобы найти истину. Сиддхардтха отправился странствовать, постепенно обзавёлся учениками и последователями, убедился в том, что аскеза и самоистязания тоже являются источником страдания. Поэтому Будда выбирает Серединный Путь, на котором можно избежать крайностей. Община последователей Будды растёт, к ней со временем присоединяются члены его семьи. Умер он в восемьдесят лет в городе Кушинагара. Подробное жизнеописание Будды содержится в поэме Ашвагхоши, великого буддийского поэта и философа, под названием «Буддачарита».

Предметом философствования Будды, как и большинства индийских школ и мыслителей является многочисленность и разнообразие страданий. Вопрос, над которым размышляет Будда, это прежде всего вопрос о причине страданий. Жизнь полна утрат, разочарований, боли, лжи и ненависти, человека угнетает необходимость расставаться с любимым и приятным, недостижимость желаемого и многое другое. Кроме того, жизнь завершается смертью, которая не избавляет от страданий, а начинает новый их цикл в результате перерождения. Причиной страданий является привязанность всего живого к бытию, его радостям, которые имеют иллюзорный характер. Человек всегда к чему-то стремится, и не получая желаемого, страдает. Страдание буддизм определяет не только как переживание какого-то конкретного состояния, но и его ожидание, ожидание эффектов самого этого ожидания: ощущений страха, тревоги и др. В буддизме страдание, таким образом, выступает как состояние бесконечного беспокойства, общей нелегкости, напряженности, неудовлетворенности. В этом смысле страдание оказывается своеобразным эквивалентом желания. Поэтому причиной страданий объявляются именно наши желания, устремления, потребности, так как через радости и страсти человек идёт к череде перерождений.

Будда сформулировал **Четыре Благородные Истины**:

- жизнь есть страдание
- причиной страданий является неведение об их истинной причине
- страдание можно прекратить
- путь к прекращению страданий – это *Восьмеричный путь*, этапами которого являются правильное воззрение, правильная решимость, правильная

речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное усилие, правильное памятование, правильная медитация.

В буддизме разрабатывается содержание каждого из разделов восьмеричного пути. Правильное суждение отождествляется с правильным пониманием жизни как юдоли скорби и страданий, правильное решение понимается как решимость проявлять сочувствие ко всем живым существам. Правильная речь характеризуется как бесхитростная, правдивая, дружественная и точная. Правильная жизнь заключается в соблюдении предписаний нравственности - знаменитых буддийских пяти заповедей, которых должны придерживаться как монахи, так и светские буддисты: не вредить живым существам, не брать чужого, воздерживаться от запрещенных половых контактов, не вести праздных и лживых речей и не пользоваться опьяняющими напитками. Анализируются и остальные ступени, которые рассматриваются как подготовка к последней ступени - вершине восьмеричного пути: правильному сосредоточению, медитации.

Таким образом, в основе буддийской концепции поведения лежит сознание внутренней отдаленности субъекта от всего, что его окружает. Так называемый средний путь, например, одинаково отвергает погружение в чувственные удовольствия и умерщвление плоти. Состояние совершенной не связанности с внешним бытием, абсолютной от него отрешенности и самоуглубленности есть освобождение, или *нирвана* (санскр., букв. - остывание, угасание, затухание).

Конечной целью духовной деятельности в буддизме признаётся *нирвана* -

высшее состояние сознания, которое непосредственно связано с угасанием страстей, желаний, устремлений, ярких эмоциональных переживаний. В буддийских текстах понятие «нирвана» фигурирует рядом со словами «покой», «счастье», «просветление». Привязанность к ощущениям и переживаниям (не обязательно положительным, светлым) в буддизме признаётся истинно человеческим свойством, закрывающим путь к истине. Одной из черт человеческого неведения, о которой размышлял Будда, является убеждение в существовании у человека неизменной и вечной души. Не отвергая существования личности, буддизм ассоциирует её с динамической целостностью психических процессов и состояний. Учение о несуществовании буддийская души тесно связано с важнейшим элементом буддийской философии – с концепцией *дхарм*. В европейской религиозно-философской традиции разделялись и противопоставлялись материя и сознание как субстанции, как сущности и ипостаси бытия человека. В буддизме, во-первых, невозможно отделить психические состояния и физиологические процессы, личность рассматривалась не как временное единство души и тела, а как психофизическая целостность. Эта целостность проявляет себя в потоке элементарных психоэмоциональных состояний, неких «атомов опыта», т.е. *дхарм*. Таким образом, человеческая личность в буддизме – это движущийся поток *дхарм*, каждая из которых мгновенна и неотделима от личности как целого. Поэтому бессмысленны характеристики человека вообще, определение и описание черт его характера,

есть человек как целостность психических и физических проявлений в каждый момент бытия.

К началу нашей эры буддийская община распалась на две ветви, так как развитие идей буддизма привело к формированию более демократичного течения – *махаяны* («большой колесницы») – и монашеского течения *хинаяны* («малой колесницы»). Первое из них обосновывало способность мирян достичь нирваны, второе отстаивало мнение, что достижение освобождения возможно лишь при монашеском образе жизни. В дальнейшем выделились несколько философских школ буддизма, в частности, *мадхьямика*, *йогачара*, *вайбхашика*, *саутрантика*, каждая из которых детализировала, развивала, переосмысливала идеи буддизма.

Буддизм вошёл в мировое культурное наследие как мировая религия с самым большим числом сторонников и оригинальной этико-философской концепцией. В самой Индии появление и распространение буддизма стимулировало развитие других философских школ, а за её пределами буддизм лёг в фундамент культуры Китая, Кореи, Японии, стран Юго-Восточной Азии. В Западной Европе влияние буддизма на художественную культуру приобрело статус тенденции, а на уровне обыденного сознания всё более распространяется мода на индийские товары, предметы быта, что совершенно закономерно в рамках глобализации.

Глава 1.7. Основные школы китайской философии

1.7.1 Философия Древнего Китая: общая характеристика

Культура Древнего Китая обладала рядом специфических черт, которые претворились в свойства философской мысли, что можно наблюдать во всех значимых историко-философских периодах и явлениях. Так, важной чертой философствования в Китае являлся **холизм** – философская позиция по проблеме соотношения части и целого. В онтологии холизм опирается на представление о том, что целое всегда есть нечто большее, чем сумма частей. **Холизм** древнекитайской философской мысли – это представление о недостаточности индивидуального творчества, ориентация на клановую организацию, межпоколенные связи. Социальные отношения в системе «отец-сын» переносились на взаимодействия в системе «учитель – ученик», что обеспечивало развитие коллективного начала, близость идеологических позиций. Только совокупность всех великих деятелей той или иной школы древнекитайской философии способно выразить её подлинное учение. Поэтому личностное начало развивалось и выражалось не так ярко, как в западноевропейской философии. Патриархальный уклад быта склонял философскую мысль к консервативности и весьма специфичной односторонности.

Для философии Древнего Китая свойственна тесная связь с политической и социальной проблематикой. Основная политическая идеология Китая оформилась в начале первого тысячелетия до н.э. – это представления о «Небесном мандате» (*тянь мин*), т.е. исторический процесс есть чередование

периодов порядка и хаоса. Избранник неба (будущий император, глава государства) получает от Неба право и благие силы (дэ), что позволяет ему основать новую династию, что служит упорядочиванию космоса. Но действие созидательной энергии дэ неограничено, она рано или поздно иссякает, вследствие чего наступает период хаоса, который, в свою очередь, не будет властвовать бесконечно. Циклический характер изменений сакральных процессов непосредственно связан с цикличностью политических процессов. Уникальной в этой системе является роль правителя как единственного канала коммуникации с высшими силами.

Не менее важной чертой философствования в Древнем Китае был **этанализм** – идеология, которая абсолютизирует роль государства в жизни общества и предполагает активное участие государства в экономических и социальных процессах. Философия Древнего Китая не нацелена только на рассмотрение проблем метафизики и гносеологии, а освещает вопросы социального строительства, общественной морали, государственного управления, этики и нравственности.

1.7.2 Основные школы китайской философии

Важным стимулом развития философии именно в таком ключе стали длительные периоды политической и социальной нестабильности, войны между княжествами и кланами, которые потрясали Древний Китай. Расцвет философии соотносится с периодом Сражающихся Царств (V-III вв. до н.э.), когда идеологическое многообразие привело к возникновению множества философских позиций и школ. Китайский историк первого века новой эры Бань Гу называет девять философских школ: конфуцианство, легизм, даосизм, моизм, школа инь-ян, номинализм, школа дипломатов, школа военных законов, школа земледельцев, но иногда этот период называют периодом ста школ.

Особое место в истории китайской философии занимало учение «Канона Перемен», повлиявшее на разные философские доктрины и развитие науки. **«Канон Перемен»** – древний текст, происхождение которого относят к X-III вв. до н.э., который корректировался в своей пояснительной части. Основу этого текста составляют 64 гексаграммы, каждая из которых символизирует некое состояние, этап природно-динамических процессов. Гексаграмма – это графическая фигура, построенная из шести черт – сплошных и разорванных – символизирующих основные силы природы – Инь и Ян, мужское и женское начала. Циклический характер природных процессов, в которые включён человек наравне со всеми другими объектами в мире, связан со сменой времён года. Поэтому совокупность гексаграмм включает отображение всех состояний природных объектов, Космоса, человека. Теоретическая составляющая «Канона Перемен» – это описание двух типов логических операций, которым могут подвергаться гексаграммы, с целью получения знания (в том числе, знания о будущем).

Конфуцианство – это важнейший элемент китайской культуры, без которого постигнуть её суть затруднительно. **Конфуций** (Кун - ФУ- цзы, 551-479 гг. до н.э.) много странствовал, чтобы найти покровителя, способного оценить его таланты. В возрасте 50 лет он создал свою школу, у него было множество учеников и последователей. Конфуций не приписывал себе создание оригинальной философской системы, он ссылался на авторитет «совершенномудрых» - древних авторов, создавших основы истинного знания.

Анализ социальных процессов и политической ситуации привёл его к мысли о том, что порядок в обществе можно навести, не реформируя социальную структуру, а отрегулировав ритуальную сторону жизни общества. Ритуалы имеют символическую наполненность, поэтому именно строгое соблюдение ритуалов приведёт к нормализации социальной жизни: каждый будет выполнять свои обязанности, что повысит эффективность социальной иерархии, государственного аппарата, клана, рода, семьи.

Стремление людей лишь к личной выгоде деформирует личность человека, если же перенести внимание на достижение всеобщей пользы, гуманности (*жэнь*), это станет основой социального благополучия. Реализация этого принципа осуществится при условии самосовершенствования личности, поэтому важное место в философии конфуцианства занимает проблема воспитания. Считалось, что образцом воспитанности является «благородный муж», человек, которому присуща добродетель, т.е. способность помогать другим людям и не приносить им зла. По убеждению Конфуция, отношения в обществе должны строиться так же, как и в хорошей семье: на почтении к императору, на уважении младших к старшим. Подлинное благородство предполагает высокую нравственность, милосердие и доброту к людям. Правильное поведение — это соблюдение во всем порядка, который установлен Небом. Небо как высшая сила правит всем, в том числе, порядком бытия, вопросами справедливости. Несмотря на течение времени, смену поколений, культурно-динамические процессы, Конфуций был сторонником стабильности в обществе. Полученные знания следует применять именно для поддержания традиций, сохранения стабильности, так как «золотой век» китайской культуры именно в прошлом, которое следует изучать через труды «совершенномудрых». Эти люди от рождения обладали полнотой знаний и добродетелей, их само Небо послало в Поднебесную с целью установления социальной гармонии. Постигание сути их учений происходит при чтении канонических текстов и размышления над ними.

Конфуцианство не только делает акцент на необходимости личного самосовершенствования, но и призывает человека осознать меру личной ответственности за происходящее в семье и обществе. Сохранение иерархических отношений является залогом стабильности. Выполнение сыновнего долга связано прежде всего с послушанием старшим. Знания, которые получают люди, должны быть применены для сохранения порядка в Поднебесной. Однако усваивать надо лишь то знание, которое полезно для общества и укрепляет его основы. Управление обществом следует доверять только тем, кто наиболее образован и одарен. Правитель призван быть знающим, мудрым и

нравственным. Правильный путь в жизни — это соблюдение некоей «золотой середины», основанной на правиле: «Не делай другим людям того, чего не желаешь себе».

Трактат «Лунь юй» («Беседы и суждения») обобщает учение Конфуция. Можно выделить три смысловые доминанты, каждая из которых получила развитие и преломление в культуре Древнего Китая. Эти доминанты — переориентация человека от получения личной выгоды на соблюдение этических норм, учение об управлении государством и учение о благородном муже — положили основу философии Древнего Китая, пробудили дискуссии о природе человека, утвердили новый порядок социальных связей между учителем и учеником. Результаты политической деятельности Конфуция были очень скромными, но его ученики, объединённые в единую школу, оказали большое влияние на духовную культуру своей страны.

История конфуцианства — явление весьма длительное, полное драматических событий и катаклизмов. Так, после смены правящей династии (воцарения династии Хань) последователи Конфуция подвергались гонениям, а тексты конфуцианских канонов сжигались. Но в первом веке до н.э. оформляется свод конфуцианских канонов, признанный классическим. В него входят «Канон Документов», «Канон Песен», «Записи о ритуале», «Канон Перемен», «Канон Весны и Осени», «Канон музыки». Сожжённые книги восстанавливались на основе устного изложения, возникали и разрастались также комментарии к ним. В эпоху правления династии Хань развиваются «школа древних текстов» и «школа новых текстов».

Одним из наиболее ярких представителей «школы новых текстов» **Дун Чжуншу** (имеется две датировки его жизни — 179-104 гг. до н.э. или 190-120 г. до н.э.) был одним из главных идеологов империи и сформировал официальную версию конфуцианского учения. По сути, он интегрировал элементы конфуцианства, даосизма и легизма (см. далее). Дун Чжуншу отстаивал идею необходимости лично самосовершенствования для правителя, так как это одинаково важно для него самого и для его подданных. Роль правителя в государстве он оценивал как исключительную. Концепцию Небесного Мандата он развил, связывая правление каждой из императорских династий с одной из основных природных стихий — деревом, металлом, огнём, водой, землёй. Устойчивые характеристики стихий соотносились с особенностями правления династий, а их смена была представлена как закономерная в связи с цикличностью природных процессов.

Взаимодействие между земным бытием и Космосом Дун Чжуншу осмысливал в рамках схемы «стимул — реакция». Действия людей выступают в роли стимула и вызывают определённую реакцию Неба. Философия истории сводилась к центральному понятию *ши* (событие). Гармоничное общество, с его точки зрения, живёт без событий и потрясений, нарушение естественной гармонии вызывается слишком активной деятельностью человека. Поэтому в идеальном государстве правитель практически не вмешивается в социальные процессы, осуществляя принцип недеяния (у вэй).

Ян Сюн (53 г. до н.э. — 18 г. до н.э.) — представитель «школы древних

текстов» использовал язык «Канона Перемен» при анализе социодинамических процессов. Самосовершенствование личности он связывал с избавлением от «злой» её части. Так как любой процесс, согласно «Канону Пермен», проходит 64 стадии развития, то каждая гексаграмма обозначает и некий этап личностного роста. В сочинении «Канон великого сокровенного» он детализирует эти этапы, выделяя их уже 81. В целом динамика процессов соотносится со сменой времён года. В трактате «Нормативные слова» Ян Сюн уподобляет самосовершенствование стрельбе из лука, выделяя четыре последовательные стадии: «направление мыслей» - «утверждение долга» - установление» - «поражение цели».

Даосизм – не менее известное и влиятельное явление в восточной философии. Основатель даосизма **Лао-цзы** – легендарная личность, о которой сохранились обрывочные сведения, в частности, что он был страшим современником Конфуция, состоял на государственной службе хранителем архива, в преклонном возрасте покинул родину, отправившись путешествовать. Но перед тем, как уйти за границу Китая, Лао-цзы написал «Книгу Пути и Благодати» («Дао дэ цзин»), язык которой метафоричен, полон образов. В книге изложена суть учения даосов, которые настаивают на необходимости трансформации личности, но совершенно в ином ключе по сравнению с конфуцианством.

Подлинный человек («чжень жень») – это личность, освободившаяся от сковывающих её социальных отношений и обязательств (исключение не делается даже для семейных отношений). Согласно «Дао дэ цзин», существует всеобщий космический закон, составляющий суть всех явлений и процессов – Дао. Рационально описать его не представляется возможным, так как Дао является подлинным бытием и представить его сущность можно лишь интуитивно. Постигание Дао – Пути возможно лишь в интуитивном прозрении и доступно лишь человеку, прошедшему соответствующую подготовку в ходе применения специальных психотехник. Высшей целью духовного самосовершенствования является слияние даоса и Дао, которое в «Дао дэ цзин» именуется состоянием естественности. Следование природным процессам, слияние с ними, ненасилие над личностным началом, следование своим истинным устремлениям представляют ценность в даосизме. «Жизненная сила» (ци) способна сгущаться или разрежаться, составляя основу космических процессов, моделью которых является Дао.

Воззрения даосов являются примером стихийной диалектики, так как утверждалось, что Дао присущи противоположные свойства: оно неизменно и тем не менее пребывает в постоянном изменении, оно присутствует в конкретных вещах, но при этом бесконечно, оно бестелесно, но содержится в материальных объектах. В этих характеристиках Дао отражены представления о сложности, неоднозначности мира, его процессуальности и динамичности. Дао обозначает первоначало, основу и завершение всего сущего, некий путь и всеобщую закономерность всех вещей и процессов мира. Дао рассматривался как вечный источник всех вещей и их внутренняя сущность. Он есть всегда и везде, он «растекается» и придает миру универсальное един-

ство. Иначе говоря, дао — это всеобъемлющий закон бытия. Дао рождает, оно начало («матерь») всех вещей в Поднебесной. Все из него проистекает и все в него вливается, как многочисленные ручьи в реку. Так как Дао есть во всём, не следует осуждать, осмеивать, трансформировать происходящее, так как Дао проявит себя независимо от наших действий. В даосизме ярко проявляется стремление человека жить в гармонии с миром как целым, не исключая отдельные его проявления. Истинная мудрость состоит в недеянии, стремлении следовать «середине», т.е. избегать страстей и привязанностей. В области социальной философии даосы придерживались представлений об идеальном правителе как человеке, который не вмешивается в естественных ход развития общества. А так как естественным является не война, конфликты, а мир, то не следует и во внешней политике соблюдать нейтралитет, придерживаться недеяния. Истинная мудрость проявляется в способности решать проблемы бескровно, избегая насилия и жестокости.

В другом даосском тексте «Чжуан-цзы» описан образ жизни великих даосских наставников. Это жизнь отшельников и странников (вольное скитание), предполагающий полную свободу, непривязанность последователя даосизма к предметам внешнего мира.

Моизм — философская школа, основанная **Мо Ди** (V-IV вв. до н.э.), весьма талантливым человеком (он происходил из сословия ремесленников, тем не менее сделал блестящую карьеру и стал чиновником высокого ранга). В своём учении Мо Ди критиковал положения конфуцианства и современный ему социальный порядок, выдвигая в качестве образца для подражания социальные условия созданные в правление династии Ся. В тот период в центре стояла этическая категория *чжун* — верность. В моизме проповедовалась идея строгой власти и послушания. Все люди должны подчиняться воле Неба, которая проявляется во всеобщей любви и социальном успехе, благоустроенности, поэтому люди призваны приносить пользу друг другу. Мо Ди проповедовал необходимость *цзянь ай* - всеобщей любви. В отличие от конфуцианства, где модель семейных отношений (любовь к родителям, родственникам, почитание старших) рассматривалась как модель общесоциального устройства, в моизме обосновывалась необходимость любви ко всем людям.

Мо Ди создал сообщество, в котором духовное единство сочеталась со строгой внутренней дисциплиной, взаимовыручка была нормой взаимоотношений в общине, имущество также было общим. Идеалом человека в моизме был признан *ю ся* — странствующий герой, борец за справедливость, полностью отрекшийся от личной выгоды.

В области гносеологии моисты интересовались вопросами логики, аргументации в споре, внимательно относились к содержанию терминов и взаимосвязями между ними. Они выделяли три источника знания: непосредственное, чувственно воспринимаемое; опосредованные (то, что услышано от других людей) и логическое — полученное путём умозаключений. Анализируя названия предметов и реально существующие предметы, моисты выделили три рода имён (названий): общие, родовые и частные — и три вида от-

ношений между названиями и предметами: прямые отношения, отношения долженствования и отношения необходимости.

При разработке методологии доказательств моисты определили, что в философских спорах чаще всего используются сравнения и распространение по аналогии, которые водятся, в конечном итоге, к возможности отнести любой предмет кому или иному классу предметов.

Легизм – эта философская школа возникла в результате активного переосмысления практических приёмов и принципов государственного управления. Длительное время (с VII в до н.э.) руководство государством в Китае осуществлялось с учётом интересов и под влиянием аристократии, нескольких древних родов, в чьих руках были сосредоточены значительные власть и сила. Но в княжестве Ци чиновником Гуань Чжуном были проведены реформы, позволившие укрепить власть монарха, значительно сократить права и привилегии аристократии. Новая форма правления была основана на сложном бюрократическом аппарате, который функционировал более эффективно, чем патрилинейный клан. Реформы, проведённые в IV в. до н.э. в княжестве Цинь Шань Яном позволили этому княжеству возвыситься так, что со временем именно это княжество объединило Китай под своим началом.

В этом философском течении использовались конфуцианские понятия «порядок», «добродетель», «человечность», а также приоритетной категории *фа* (закон). Легисты в противовес конфуцианскому ритуалу как способу поддержания равновесия в обществе обосновали необходимость преобразований в социальной сфере через внедрение новых законов, силовое вмешательство власти в дела граждан. Считалось очень важным отрегулировать взаимоотношения между людьми, между правителем и обществом. Все люди стремятся к успеху и вступают во взаимодействие, и эти отношения следует регулировать системой указов и законов. Император является представителем Неба, призванным поддерживать порядок в обществе. Сила правителя состоит в пристальном наблюдении за исполнением законов и в своевременном применении наказаний.

Легизм представлял собой модернизированный, переосмысленный вариант конфуцианства, сочетал в себе прагматизм и интеллектуальность, поэтому был длительное время востребован в китайском обществе. Но гибель династии Цинь повлекла за собой и кризис легизма, его постепенное ослабление.

Кроме названных, в Древнем Китае существовали и другие философские школы: «инь-ян» (натурфилософская школа), «мин-цзя» (школа имен). Древнекитайская философия, с одной стороны, была ориентирована на постижение всеобщих мировых закономерностей, осмысление мирового порядка и места человека в нем, с другой - уделяла исключительное внимание исследованию социальной структуры общества, изучению отношений в нем. В философии Древнего Китая достаточно отчетливо выделяются отдельные области философского знания: онтология и диалектика, антропология и социальная философия, этика, теория познания. Древнекитайская философия содержала в себе целый ряд школ и конкретных мыслителей, оставивших заметный след в истории общественной мысли китайского народа и внесших вклад в мировой историко-философский процесс.

Глава 1.8. Многообразие философских школ и направлений

1.8.1. Основания многообразия философских школ и направлений

Осуществленный выше краткий обзор истории философии убедительно показывает всегдашнее многообразие философии. Он показывает, что не было, нет и, скорее всего, не будет единственно истинной философии. У каждого философского направления, у каждого философского подхода, у каждой философской школы есть свои сильные и слабые стороны, свои находки и творческие достижения и, увы, свои ошибки и заблуждения.

В связи с этим сразу же возникает вопрос о причинах, основаниях существования многообразия философских школ и направлений. – Это очень сложный вопрос, и ответы на него в философии предлагались и предлагаются различные.

Так, авторы, абсолютизирующие роль классовых интересов в жизни общества, считают, что и древняя, и современная философия являются партийными. Иными словами, они утверждают, что, в конечном счете, в основе разделения философии на главные направления лежат коренные классовые интересы, которые и выражаются в обобщенной форме философами соответствующих направлений. В рамках такого подхода говорят, например, о прогрессивной и реакционной философии, о пролетарской и буржуазной философии и т.п. Этот подход развивался, в частности, многими авторами марксистской ориентации.

Гораздо более распространенной является точка зрения, выделяющая направления и школы в философии в связи с различиями культур и эпох, в рамках которых развились эти школы и направления. В таком случае говорят, в частности, об античной философии, о древнекитайской философии, о западноевропейской философии Нового времени и т.д. Эта точка зрения представляется естественной и хорошо обоснованной.

Достаточно часто можно встретиться с подразделением философии на направления и школы на основании того, какая способность человека считается ведущей, определяющей в процессе познания. Мы имеем в виду разум, чувства, воля, интуиция, вера. В этом случае говорят, например, о рационализме, сенсуализме, волюнтаризме, интуитивизме и фидеизме. **Рационализм** (от латинского *ratio* (разум)) полагает, что главной духовной способностью человека является разум, что именно разум является главным источником истинного знания. **Сенсуализм** (от латинского *sensus* (чувство, восприятие, ощущение)) рассматривает чувственность в качестве исходной и главной формы достоверного познания. **Волюнтаризм** (от латинского *voluntas* (воля)) усматривает главное, определяющее начало в человеке в его воле. **Интуитивизм** (от латинского *intuitio* (пристально смотрю)) абсолютизирует роль интуиции в познании. **Фидеизм** (от латинского *fides* (вера)) утверждает примат веры над знанием и разумом.

Направления в философии (**материализм** и **идеализм**) вычленяются также по признаку выделяемого ими первоначала мира (материя, дух). Сторонники материализма считают, что первоначалом (субстанцией) мира является материя. Сторонники идеализма, соответственно, убеждены, что первоначалом мира является некоторая духовная субстанция. О материализме и идеализме мы пишем также в разделе 1.6.8.

Направления и школы в философии различаются также в зависимости от того, какое количество субстанций вводят в рассмотрение их представители. Так, **монизм** (от греческого *monos* – один, единственный) признает существование одной, единственной субстанции. **Дуализм** (от латинского *dualis* – двойственный) указывает на существование двух субстанций. **Плюрализм** (от латинского *pluralis* – множественный) обосновывает идею, согласно которой существует множество субстанций.

Нередко говорят также о направлениях и школах в философии, связывая их с именами основоположников. Так, например, в философских работах нередко фигурируют **платонизм** (Платон) и **кантианство** (Кант). Не менее часто в этих работах говорят также о **гегельянстве** (Гегель) и **марксизме** (Маркс), **фрейдизме** (Фрейд) и **попперианстве** (Поппер) и т.д.

Существуют и другие подходы к выделению философских школ и направлений.

1.8.2. Структура предмета мировоззрения как основание существования основных типов философствования

Сказанного в предыдущем параграфе достаточно для того, чтобы осознать два момента. Первый из них состоит в том, что мы еще раз убедились в многообразии философских школ и направлений. Здесь следует иметь в виду, что мы перечислили лишь малую долю от общего числа философских школ и направлений. Второй момент – в том, что это многообразие невозможно объяснить одной группой причин, что оно «не уместается» в рамках классификации по одному основанию. Имея это в виду, мы в своем кратком обзоре философских направлений не будем строго и искусственно ограничивать себя рамками одномерной их классификации. В то же время необходимо (хотя бы для удобства восприятия историко-философского материала) придерживаться некоторой, пусть достаточно условной, рубрикации философии. Конечно, эту рубрикацию, во-первых, не следует превращать в жесткую схему и, во-вторых, ее необходимо постоянно дополнять и конкретизировать.

Для осуществления этой рубрикации философии вспомним, что **философия есть** определенный тип мировоззрения, а именно: **мировоззрение, формируемое разумом, мировоззрение систематизированное, концептуально, понятийно оформленное**. Мировоззрение же, как ясно из самого термина, имеет своим предметом систему, включающую в себя два неразрывно связанных друг с другом «полюса»: **мир и человек**. Понятие «мир» в данном случае включает в свое содержание (см. об этом также в разделе 1.1.2) все существующее (весь универсум). Это содержание может и должно

рассматриваться в философии дифференцированно. В зависимости от решаемых исследователем задач при этом может рассматриваться различное количество структурных единиц содержания данного понятия. Для наших целей – выделения основных типов философствования – достаточно выделить в нем следующие компоненты: Бог, природа, общество. Таким образом, мы приходим к модели предмета мировоззрения, которая включает в себя четыре взаимосвязанных «полюса»: **человек, Бог, природа, общество**. Использование четырехполюсной модели предмета мировоззрения, то есть модели, представляющей собой систему из четырех неразрывно связанных друг с другом сущностей (человек, общество, природа, Бог), позволяет предложить некоторую естественную классификацию мировоззренческих (в нашем случае – философских) систем.

Самая грубая и первоначальная рубрикация философии основывается на представлении, согласно которому каждому философскому направлению свойственен преимущественный интерес к одному из выделенных полюсов, в то время как другие полюса предмета мировоззрения остаются в тени, рассматриваются как вторичные, «порожденные» (в том или ином смысле) первичным, главным полюсом. В таком случае **можно говорить о четырех философских направлениях, о четырех основных типах философствования: космоцентрическом (здесь главным, порождающим полюсом является природа, космос), антропоцентрическом (здесь в качестве главного, порождающего полюса выступает человек), теоцентрическом (провозглашающим главным, порождающим полюсом Бога), социоцентрическом (подчеркивающим главную, порождающую роль общества)**.

Очевидна высокая степень абстрактности этой классификации. Действительно, в сколько-нибудь целостной, гармонической мировоззренческой системе должна обеспечиваться значимость и самоценность каждого из указанных полюсов. Названные направления (типы философствования) могут рассматриваться в качестве своеобразных идеальных типов, которые в чистом виде почти никогда не реализуются в истории философии, но позволяют решать познавательные и дидактические задачи. Выделение указанных типов философствования помогает навести некоторый порядок в почти необозримом многообразии философских течений, направлений и школ. Оно позволяет более выявить в отчетливом виде типические черты сходных друг с другом вариантов философствования, разграничить различные философские подходы и т.д. Кроме того, история философии дает достаточно многочисленные примеры философских воззрений, приближавшихся по важнейшим параметрам к названным идеальным типам.

Приведем здесь некоторые из этих примеров.

1.8.3. Космоцентризм (натурализм)

Космоцентризм (от греческих слов *kosmos* – порядок, мир и *kentron* – центр), как уже сказано, – это тип философствования, который ставит в центр

внимания космос, природу. Сторонники космоцентризма, или **натурализма** (от латинского *natura* – природа), утверждают, что космос (природа) является первичным, все порождающим, все объясняющим началом.

Космоцентризм был свойствен, например, ранней греческой философии. Действительно, первых греческих философов – их называют также физиками, фюсиологами, космологами (фюсиология – учение о фюсисе (природе); космология – учение о космосе) – волнует более всего вопрос о сущности мира, природы. Мир рассматривается ими не как сумма «готовых», неизменных предметов, а как находящийся в процессе становления (порождения и уничтожения). Человек и общество мыслились ими как часть космоса, достигшего нынешнего весьма упорядоченного состояния, которое (упорядоченное состояние) возникло из хаотического состояния и в будущем вновь сменится им (хаотическим состоянием). Они пытались установить, из чего этот мир сформировался и во что он, в конечном счете, вновь разрушится.

Поиски первоначала мира (**архэ**) ведут, по сути дела, все представители древнейших философских школ в античной Греции. Уже в самом древнем (из известных нам) философском фрагменте, написанном прозой, говорится об этом. Мы имеем в виду высказывание **Анаксимандра** (610-547 гг. до н.э.) из Милета: «А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени». Согласно Аристотелю, первоначалом мира у Анаксимандра являлось некое бесконечное, бескачественное первоначало (**апейрон**). В настоящее время, впрочем, выдвинуто и обосновано предположение, согласно которому архэ Анаксимандра «это не бескачественный апейрон, а мировое семя, выделенное Вечным Хроносом (временем), мыслившимся им в виде беспредельной сферы, объемлющей мир. Другие ранние греческие философы в качестве архэ выдвигали воду (**Фалес**), воздух (**Анаксимен**), огонь (**Гераклит**). **Левкипп** и **Демокрит** считали, что в основе всего лежат мельчайшие, далее не делимые частицы: **атомы**, движущиеся в пустоте. Атомы непреходящи, то есть не возникают и не исчезают. Они совершенно однородны по субстрату, различаются только по форме и величине. Всякое возникновение состоит в соединении атомов; всякое уничтожение – в отделении атомов друг от друга. Согласно атомистам, все состоит из атомов: миры, небесные светила, животные. Все живое отличается от неживого наличием души, которая, в свою очередь, состоит из атомов особого вида. Душа человека, утверждали атомисты, смертна. После смерти человека атомы его души рассеиваются в пространстве. Даже боги, по Демокриту, представляют собой соединения особых атомов.

Здесь необходимо отметить, что космоцентризм (натурализм) заявлял о себе и на более поздних этапах развития философии. Этот тип философствования стремится объяснить все происходящее как результат развития природы, как следствие действия природных закономерностей. Как правило, натурализм сориентирован на достижения естественных наук. Так, например, когда **Ч. Дарвин** (1809-1882) построил теорию эволюции видов живых орга-

низмов, некоторые из философов попытались применить эту теорию для объяснения социального развития. В частности, **Г. Спенсер** (1820-1903) – основатель **социал-дарвинизма** – полагал, что главным законом общественного развития является закон выживания наиболее приспособленных сообществ. В социальной философии натурализм представлен также **географическим детерминизмом**, утверждавшим, что развитие общества определяется преимущественно действием географических факторов (климатом, ландшафтами, расовыми особенностями людей, наличием или отсутствием судоходных рек и т.п.). В **этике** натурализм представлен концепциями, выводящими нормы нравственности из соответствующих биологических предпосылок.

В двадцатом столетии достаточно весомо заявила о себе **биофилософия**. Биофилософия – это вариант натурализма, сторонники которого убеждены в том, что исходным и центральным при решении мировоззренческих (философских) проблем должно быть понятие жизни. Своеобразным вариантом биофилософии является **биоцентризм**, ставящий превыше всего ценность живой природы. В частности биоцентризм противопоставляется широко распространенному убеждению, согласно которому человек — это «хозяин природы», имеющий право использовать земную природу, в том числе биосферу, сообразуясь лишь с собственными интересами. Биоцентризм тесно связан с **экоцентризмом**, с мировоззрением, исходящим из представлений о несомненном приоритете сохранения уникальной земной природы над удовлетворением нынешних и будущих потребностей человечества. Отметим, что одним из ответвлений биоцентризма является так называемый **«левый биоцентризм»**. Его сторонники отстаивают антикапиталистические взгляды, выступают против развития промышленности, усугубляющего экологическую проблему. Они защищают «дикую природу», выступают против использования животных в научных экспериментах и т.п. Приверженцев «левого биоцентризма» иногда обвиняют в своего рода «экологическом терроризме».

1.8.4. Антропоцентризм (Протагор и Л. Фейербах)

Антропоцентризм (от греческих слов *anthropos* – человек и *kentron* – центр) – это тип философствования, ставящий в центр внимания человека и объясняющий все остальные полюсы предмета мировоззрения через человека.

Яркие образцы антропоцентрической позиции также можно найти среди древнегреческих философских построений. Так, знаменитый софист **Протагор** (490-420 гг. до н.э.) утверждал: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Доказывает он это утверждение методом от противного: «если кто-нибудь скажет, что человек не есть критерий всех вещей, то он все равно подтвердит, что человек – критерий всех вещей, потому что тот самый, который это утверждает, есть человек; и кто допустил явление в качестве отнесенного к человеку, тот тем самым признал, что и само явление принадлежит

к тому, что отнесено к человеку». Протагор, таким образом, отстаивал убеждение, согласно которому любые знания и ценности имеют субъективный и, следовательно, относительный характер. Очень интересно также высказывание Протагора о богах. «О богах, – говорит он, – я не могу знать, есть ли они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, – и вопрос темен, и людская жизнь коротка». Любопытно, что Платон, в противовес Протагору, утверждал, что мерой всех вещей является Бог, поскольку именно он произвел и упорядочил этот мир. Платон выступает в данном отношении как представитель теоцентризма. А немецкий мыслитель девятнадцатого века **Макс Штирнер**, развивая эгоцентрическую позицию, восклицал: не Бог, не человек, а **Я** есть мера всех вещей!

Как уже отмечалось, в качестве антропоцентрической часто характеризуют философию эпохи Возрождения. Действительно, многие гуманистически настроенные мыслители этого периода ставят в центр внимания человека и оценивают человека чрезвычайно высоко. Так, **Пико Делла Мирандола** в «Речи о достоинстве человека» не только отстаивает идею о центральном положении человека в мире, но и утверждает, что человек – это самое изумительное, самое большое чудо на свете. Он формулирует чрезвычайно интересную и плодотворную идею, согласно которой человек, в отличие от всех других творений, не является онтологически предопределенным. Поэтому человек способен «быть тем, чем хочет». Человек – это творец самого себя. Он может «переродиться в низшие, неразумные существа, но может переродиться по велению своей души и в высшие божественные».

Замечательный образец антропоцентрической позиции дают взгляды **Людвига Фейербаха** (1804-1872). Человек, – утверждал немецкий философ, – это «единственный, универсальный и высший предмет философии». По Фейербаху, не Бог сотворил человека, а человек создал Бога по образу и подобию своему. Бог, полагал он, является продуктом человеческого воображения. Бог – это результат отчуждения сущностных сил человека. Истина теологии, подчеркивал немецкий мыслитель, скрыта в антропологии. Другими словами, чтобы понять Бога, необходимо понять человека. «Человек, – провозглашал он, – есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии». В итоге Фейербах пришел к своеобразному обожествлению человека: «Человек человеку Бог – таково высшее практическое основоначало, таков поворотный пункт всемирной истории». Он был убежден, что век религии, христианства, в частности, завершается. На смену этому веку должен прийти век «новой философии». «Новая философия» должна соединить в себе сильные стороны философии и религии. Это должна быть «философия Человека», философия обожествленного человека, философия «Человеко-Бога».

Антропоцентрические воззрения характерны также многим представителям философской антропологии, экзистенциализма, персонализма, а также сторонникам самых различных вариантов прогрессистской, утопической идеологии. Так, русский писатель **А.М. Горький** провозглашал: «Для меня нет другой идеи, кроме идеи человека: человек, и только человек, на мой

взгляд, творец всех вещей. Это он творит чудеса, а в будущем он овладеет всеми силами природы. Все, что есть прекраснейшего в нашем мире, сотворено трудом и разумной рукой человека... склоняюсь перед человеком, потому что не ощущаю и не вижу на земле ничего, кроме воплощения его разума, его воображения, его изобретательного духа».

В последние десятилетия антропоцентрические воззрения подвергаются все более острой критике. Их упрекают в том, что они преувеличивают познавательные и преобразовательные возможности человека, в том, что они превращают человека в предмет поклонения. Серьезные аргументы против антропоцентризма также в связи с резким обострением экологического кризиса.

1.8.5. Теоцентризм (Августин Аврелий)

Теоцентризм (от греческих слов *theos* – бог и *kentron* – центр) – это тип философствования, ставящий в центр внимания Бога и рассматривающий Бога как все порождающее и все объясняющее начало.

Ярким примером теоцентрической системы является мировоззрение **Августина Аврелия** (354-430), одного из авторитетнейших христианских богословов и философов. Августин, опираясь на Библию, развивает учение о Боге как абсолютном бытии. Согласно этому учению, Бог – это генетическое начало всего сущего. Бог, в соответствии с библейским учением, творит мир из ничего. «Одно Слово Твое, – пишет о Боге Августин, – достаточно для миротворения». Такая позиция называется **креационизмом** (от латинского *creatio* – созидаю). Подчеркнем здесь радикальное отличие этой позиции от той, которая была характерна для античных мыслителей (космоцентристов). Для античных мыслителей мир существует вечно, он лишь переходит от неупорядоченного состояния к упорядоченному состоянию и обратно. Для креационистов мир существовал не всегда, он создан Богом в некоторый начальный момент времени. Кстати, в этот же момент, по Августину, Богом было создано и само время. Причем, Бог не только сотворил мир, но и непрерывно поддерживает его существование. Бог создал и поддерживает до определенного (известного только Ему) момента порядок, свойственный миру. Бытие мира для христианских мыслителей имеет начало и конец. Мировой процесс для них имеет не циклический, а направленный, векторный характер. Мир обретает историю. Он не всегда существовал и не всегда будет существовать. На заключительном этапе сотворения мира Бог создал по своему образу и подобию человека и поддерживает до поры до времени его существование. Бог, таким образом, рассматривается здесь как источник всякого бытия и блага.

Здесь теоцентрическое мировоззрение сталкивается с серьезнейшей проблемой. Эта проблема получила название проблемы **теодицеи** (от греческих слов *theos* – бог и *dike* – справедливость) или богооправдания. Проблема теодицеи состоит в трудности согласования признания, с одной стороны, существования «всемогущего и всеблагого» Бога, сотворившего мир и управ-

ляющего миром, и, с другой стороны, – наличия зла в этом мире. Богословами и религиозными мыслителями были предложены различные способы решения проблемы теодицеи. При этом религиозные мыслители проявили весьма высокую степень остроумия и изобретательности. Так, например, они рассматривали различные виды зла (физическое и моральное зло, в частности). Они утверждали, что частные недостатки, присутствующие в мире, усиливают общее совершенство мира как целого. Они полагали, что Бог не желает зла, но допускает его, поскольку без зла не будет достигнуто желаемое многообразие и разнообразие мира. Они подчеркивали, что нечто, определяемое человеком как зло, является таковым лишь с его частной, ограниченной точки зрения. Чаще всего сторонники теоцентризма связывали (и связывают) существование зла в мире со свободной волей человека. И Августин также пытается выйти из тупика, в который ведет вопрос: «Если все, что сотворено Богом, есть благо, то откуда же зло?» Вслед за крупнейшим представителем неоплатонизма **Плотином** он полагает, что зло не есть бытие, оно представляет собой своеобразный недостаток бытия, подобно тому, как тьма представляет собой недостаток света. Он говорит о трех уровнях рассмотрения зла. 1. На метафизическом уровне зла в мире нет. В мире присутствуют только различные степени совершенства. Именно несовершенное, а совершенен в полной мере только Бог, воспринимается нами как зло. 2. Моральное зло (или грех) определяется порочной волей человека и является отдаленным следствием «первородного греха», совершенного когда-то Адамом и Евой. Порочная воля человека, вместо того чтобы устремиться к высшему Благу (к Богу), устремляется к низшему и попадает в рабство к тварному миру. В конечном счете, моральное зло понимается, таким образом, как порождение первородного греха. 3. Физическое зло, то есть болезни, страдания, смерть, – является для христианского мыслителя следствием зла морального. Иначе говоря, физическое зло понимается Августином как наказание, посланное человеку за зло моральное.

Мы уже отмечали, что христианскому мировоззрению свойственен историзм в понимании мира. Исторично также христианское понимание бытия человечества. Основные вехи истории человечества определяются для христианских мыслителей величественными событиями Священной истории: грехопадение, изгнание из рая ... воплощение, страдания, смерть, воскресение Иисуса ... Второе Пришествие, Страшный Суд. Августин понимает историю как процесс борьбы двух градов: «града земного» и «града небесного». Град земной построен на любви человека к самому себе. Град небесный построен на любви человека к Богу. Итогом этой борьбы будет достижение человеком (человечеством) «вечного мира в Боге».

Добавим к сказанному, что теоцентрический тип философствования заявляет о себе на самых разных этапах развития философии. Как уже было подчеркнуто, этот тип был преобладающим на протяжении эпохи Средневековья. К теоцентрическому типу философствования можно отнести философские построения большинства русских религиозных философов (от славянофилов до С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и Н.О. Лосского). Теоцентризм,

несомненно, свойствен представителям **неотомизма** (Ж. Маритен, Э. Жильсон, Й. Бохеньский и др.).

1.8.6. Социоцентризм (Карл Маркс)

В качестве примера социоцентрической системы, то есть системы, в которой общество есть центральное и все объясняющее начало, с определенной степенью обоснованности могут быть указаны взгляды **К. Маркса** (1818-1883). Вспомним, например, его знаменитый тезис, раскрывающий сущность человека. «...Сущность человека, – писал он, – не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». Иначе говоря, сущность человека определяется не его индивидуальными особенностями (особенностями его анатомии, физиологии или психики), а общественными отношениями, имеющими место в обществе, в котором сформировался и живет этот человек. Можно сказать, что сущность человека представляет собой «сгусток» общественных отношений, в которых этот человек участвует. При этом важно иметь в виду, что Маркс расчленяет все общественные отношения на два класса. Первый класс образуют базисные (определяющие) отношения. В качестве таковых он рассматривал экономические отношения (производственные отношения, отношения в сфере обмена, отношения в сфере распределения). Вторым класс образуют отношения надстроечные (определяемые). В качестве таковых он рассматривал отношения политические, отношения правовые, отношения нравственные, отношения по поводу религии. Особое внимание при этом Маркс уделял анализу роли отношений собственности на средства производства. Он считал, что главной причиной разнообразных форм отчуждения человека (от результатов собственного труда, от политической власти, от собственной сущности и т.д.) является частная собственность на средства производства. Преодоление отчуждения, таким образом, требует радикального преобразования отношений собственности: перехода от частной собственности на средства производства к общественной собственности.

Так, например, он рассматривает религию в качестве социального явления, то есть явления, укорененного в обществе, в котором имеют место частная собственность, эксплуатация человека человеком, социальные антагонизмы. Соответственно, религиозное отчуждение, убежден он, может быть преодолено только на пути революционных преобразований общества. В первом томе «Капитала» он пишет: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой. Строй общественного жизненного процесса, т.е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем».

Социоцентрическим является также марксово решение смысложизненной проблемы. Жизнь человека, по Марксу, обретает смысл посредством участия этого человека в коммунистическом движении, направленном на создание общественного строя, в котором «свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех».

Как социоцентрические могут быть оценены также взгляды одного из основоположников социологии французского мыслителя **Э. Дюркгейма** (1856-1917). Так, по его убеждению, основные качества человека («высшие формы человеческого духа») определяются обществом. Мнения, верования, способы действий, характер отношений человека к другим людям и к природе и т.п. являются продуктом длительного развития соответствующего общества и принудительно навязываются каждому индивиду. Так, например, религия, по Дюркгейму, представляет собой социокультурный механизм, обеспечивающий целостность человеческого сообщества путем сакрализации базовых социальных ценностей.

Социоцентризм отчетливо заявляет о себе также в **социологизме**. Социологизм, напомним, – это концепция, согласно которой все социокультурные явления могут быть объяснены в рамках социологии.

1.8.7. Ограниченность всякого «центризма». Постмодернизм

Очевидно, что каждый из рассмотренных нами типов философствования («центризмов») основан на известном упрощении предмета мировоззрения и взаимоотношений основных его компонентов. Каждый из этих типов, так или иначе, сводит многомерную конфигурацию предмета мировоззрения к ее плоскостной и даже линейной проекции. В общем-то, упрощение, абстрагирование – это неотъемлемые стороны человеческого постижения действительности. Поэтому в самом по себе присутствии упрощения предмета мировоззрения в намеченных выше типах философствования ничего предосудительного нет. Здесь важно лишь помнить об этом присутствии. Важно не абсолютизировать достоинства того или иного из этих подходов, не считать его единственно истинным. Важно признавать наличие достоинств, сильных сторон у других подходов, у других типов философствования и т.д.

Многих негативных последствий упрощений такого рода можно избежать на пути диалога «центризмов», на пути учета их взаимной дополнительности и осуществления их синтеза. Разнообразными формами взаимной дополнительности различных «центризмов» полна история философии. Так, например, кратко рассмотренная выше философия Л. Фейербаха не есть антропоцентризм в чистом виде, она содержит в себе также весомую натуралистическую составляющую. Соответственно, нетрудно убедиться в том, что в философии Гегеля соединены своеобразная форма теоцентризма с социоцентризмом. В социоцентризме К. Маркса, несомненно, присутствуют существенные элементы антропоцентризма и т.д. Мы уже указывали, что в сколько-нибудь целостной, гармонической философской системе должны быть

представлены значимость и самоценность каждого из указанных полюсов предмета мировоззрения (человек, Бог, природа, общество).

В последние десятилетия все более настойчиво высказывается и отстаивается мысль, согласно которой целостное, центрированное, систематически выстроенное философское мировоззрение вообще невозможно. Такая мысль свойственна в частности сторонникам так называемого **постмодернизма**. Постмодернистскую (буквально – постсовременную) философию развивают **Ж. Бодрийяр, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ж. Лакан, Ж.-Ф. Лиотар, Ю. Кристева** и многие другие. Целостность, центрированность и систематичность мировоззрения, с точки зрения авторов, отстаивающих этот подход, является следствием своего рода нечестности, целенаправленного искажения действительного положения дел. Целостность и центрированность мировоззрения недостижимы, утверждают они, хотя бы потому, что сам человек «децентрирован». Они недостижимы также потому, что мир не является целостным. В их понимании мир является преимущественно хаотичным, катастрофичным, фрагментированным, плюралистичным, бессмысленным. Отсюда вытекает их негативное отношение к «**метанарратиям**» (метаповествованиям), к последовательным и всеохватывающим мировоззренческим системам. По характеристике немецкого теоретика постмодернизма Вольфганга Велша «постмодернизм прощается со всеми формами монизма, унификации и тоталитаризации, с обязательными утопиями и многими скрытыми формами деспотизма – и вместо этого переходит к идее множественности и разнообразия, многообразия и конкуренции парадигм, к сосуществованию разнородного».

Следует сказать, что постмодернистский подход имеет серьезные онтологические и социокультурные основания. Действительно, глобалистские, универсалистские претензии классической философии, то есть ее претензии на построение единого и универсального мировоззрения ушли в прошлое. Мы в данной книге также исходим из принципа онтологического и социокультурного плюрализма. Правда, на наш взгляд, признание онтологического и социокультурного плюрализма не ведет однозначно к отрицанию возможности построения в определенной (исторически, социокультурно определенной) мере целостного философского мировоззрения. Основаниями этой возможности являются, во-первых, определенное единство человечества, задаваемое его происхождением и историей, и, во-вторых, многоаспектное единство Вселенной, в которой сформировалось и существует человечество.

1.8.8. Теизм, атеизм, материализм, идеализм

Продолжим рубрикацию философии, проводимую нами на основе «четырехполюсной» модели предмета мировоззрения.

Философские направления можно вычленять также в соответствии с тем, признают они или отрицают существование некоторых из перечисленных выше полюсов предмета мировоззрения.

Так, например, существуют теистические философские системы и атеистические философские системы. Попросту говоря, теистические системы исходят из признания бытия Бога. Соответственно, атеистические системы отрицают бытие Бога. Нетрудно убедиться, однако, в том, что названные системы нуждаются в более точных и более глубоких характеристиках.

Так, **теизм** (от греческого слова *theos* – бог) – мировоззренческая позиция, утверждающая сотворенность, детерминированность мира и человека Богом, которому свойственны черты сверхличности и с которым человек находится в сложных взаимоотношениях. Здесь следует отчетливо осознавать, что пытаясь дать определение теизма, мы вступаем на пограничную между философией и теологией полосу, поэтому заранее признаем несовершенство сформулированного определения. Тем не менее, мы полагаем, что приведенная формулировка может быть принята в качестве «рабочего определения», поскольку она фиксирует основные, на наш взгляд, черты теистического мировоззрения. Такими чертами являются: 1) признание бытия (сверхбытия) Бога; 2) признание сотворенности мира и человека Богом и их зависимости от Него; 3) признание наличия у Бога качеств сверхличности; 4) признание наличия сложных взаимоотношений человека и Бога. В связи с данным определением стоит, наверное, напомнить, что наиболее известными реализованными теистическими системами являются такие генетически связанные между собой религии, как иудаизм, христианство, мусульманство.

Термин **«атеизм»** лингвистически содержит два истолкования: 1) атеизм – это антитеизм; 2) атеизм – это внетеизм (нетеизм).

Сама конструкция термина **«антитеизм»** указывает на то, что антитеизм, по сути своей, является вторичным. Он возникает как некий отклик, как некая реакция на определенную, уже существующую форму теизма. Он возникает как критика и отрицание определенной, исторически осуществленной формы теизма. Он нацелен не на преодоление теизма как такового, а на преодоление «породившей» его формы теизма. Поэтому, естественно, он несет на себе особенности, определяемые отрицаемой им формы теизма. Можно предположить, что каждая реализованная форма теизма в потенции содержит свое отрицание: соответствующую форму антитеизма. Какие-то из этих потенций уже осуществились, другие – осуществляются, третьи – навсегда останутся в возможности. Возникновение и осуществление антитеизма представляется вполне естественным, так как каждая осуществленная форма теизма весьма уязвима для критики. Очевидно, что такая критика и отрицание тех или иных форм и идей теизма недостаточны для построения целостного, убедительного и в чем-то привлекательного для человека мировоззрения. Нельзя остановиться на критике и отрицании той формы мировоззрения, которая тебя не устраивает. Необходимо уравновесить, дополнить эту критику позитивной работой: последовательным и убедительным, альтернативным по отношению к теистическому решением основных мировоззренческих проблем. Это чрезвычайно сложная задача. И антитеизм чаще всего с ней не справляется. К сказанному добавим, что сама по себе рационалистическая критика

каждой формы теизма – дело несложное, но малоэффективное в плане преодоления теизма. Дело в том, что для теизма рациональная обоснованность его мировоззренческой компоненты не является приоритетным требованием. Чаще всего теизм претендует на некую сверхрациональность. Теизм, как правило, утверждает недоступность Бога, взаимоотношений Бога и мира, Бога и человека разуму.

Внетеизм (нетеизм) отличается от антитеизма в первую очередь тем, что в нем главное место принадлежит не критике тех или иных форм теизма и даже не критике теизма как такового, а позитивной разработке целостного мировоззрения, принципиально осуществляемой без обращения к идее Бога. Тем самым в известной мере снимается свойственная атеизму как антитеизму вторичность по отношению к теизму. Иначе говоря, внетеизм (нетеизм) теоретически мог бы возникнуть и развиваться вне и помимо критики и преодоления теизма. Правда, в таком случае он назывался бы иначе. Но поскольку в реальной истории человеческой культуры внетеизм формируется и развивается в полемике с теизмом, который на протяжении уже многих веков является, видимо, наиболее распространенной формой мировоззрения, постольку внетеизм несет на себе некоторые – существенные – черты вторичности по отношению к теизму. Это необходимо признать. Это зафиксировано и в его названии.

Атеизм достаточно широко и разнообразно представлен в истории философии, а также в современной философии. Так, например, атеистические воззрения развивали К. Маркс и Ф. Энгельс, а также их многочисленные последователи. Яростным богоборцем был Ф. Ницше. С рационалистических позиций критиковал теизм Б. Рассел. Ж.П. Сартр и А. Камю развивали атеистический вариант экзистенциализма. О «мире без Бога» пишут многие авторы постмодернистской ориентации. Так, например, Ж. Делез и Ф. Гваттари в книге «Что такое философия?» констатируют: «атеизм – это неотъемлемое достояние философии».

В истории философии представлены также системы, признающие объективное существование мира, то есть существование мира до и вне человека. Это – **реалистические (материалистические и объективно-идеалистические)** направления в философии.

Материализм, как уже отмечалось, утверждает, что субстанцией, первоосновой мира является **материя** (от латинского *materia* – материал, вещество). При этом материя истолковывается различно разными школами материализма: **«механистический» материализм, «вульгарный» материализм, диалектический материализм, «научный» материализм.**

Объективные идеалисты утверждают, что субстанцией, первоосновой мира является некое идеальное начало, существующее независимо от человеческого сознания (идеи у Платона, Абсолютная идея у Гегеля и т.п.).

Существуют также философские системы, отрицающие в том или ином смысле существование мира (вне человека). Это – **субъективно-идеалистические школы в философии.** Сторонники субъективного идеализма склонны считать, что «внешний» мир есть нечто, полностью определя-

емое активностью субъекта познания. Крайней формой субъективного идеализма является **солипсизм** (от латинских слов *solus* – один, единственный и *ipse* – сам), признающий бытие только одного субъекта; все остальное объявляется существующим лишь в сознании этого субъекта.

В истории культуры можно встретить также взгляды, отрицающие в некотором смысле существование и самого субъекта познания. Это характерно, в частности, для некоторых направлений **буддизма**. Так, например, **мадхьямики** считают, что все воспринимаемое нами из внешнего и внутреннего мира, а также само восприятие и воспринимающий ум иллюзорны, подобны сновидениям.

Философские направления и школы можно вычленять также в соответствии с тем, как они понимают характер отношений между различными полюсами предмета мировоззрения. Так, история философии дает примеры систем, в рамках которых отождествляются мир и Бог. Такие системы называются **пантеистическими** (от греческих слов *pan* – все, весь и *theos* – Бог). Основой всех разновидностей пантеизма является отрицание сущностного различия между Богом и миром. Яркий пример пантеистического мировоззрения развит в сочинениях Б. Спинозы, отождествлявшего природу и Бога с вечной и бесконечной субстанцией (см. следующий раздел). Существенные элементы пантеизма свойственны взглядам Гегеля и Шеллинга. В истории культуры представлены также мировоззренческие системы, называемые **деистическими** и **панантеистическими**. В рамках первых считается, что Бог, сотворив мир, не вмешивается в дальнейшее закономерное течение мирового процесса. В пределах вторых, – мир пребывает в Боге, но Бог не растворяется в мире.

История духовной культуры дает также примеры мировоззренческих систем, по-разному отвечающих на вопрос о характере отношений человека к миру. Так, в основных китайских мировоззренческих системах, в **конфуцианстве** и в **даосизме**, провозглашается, что человек должен приспособляться к миру. В **индуистских** и **буддийских** религиозно-философских системах человек стремится «убежать» от мира. Соответственно, в **иудаистских** и **христианских** религиозно-философских системах человек стремится преобразовать мир и даже овладеть миром.

В истории философии можно встретить также системы, по-разному отвечающие на вопрос о доступности мира человеческому познанию. Так, встречаются системы, отрицающие в том или ином смысле познаваемость мира. Системы такого рода называются **агностическими**. Этот термин происходит от греческого слова *agnostos* – непознаваемый.

Хотя рубрикацию философии по направлениям и школам можно было продолжить (и мы будем знакомиться со многими философскими школами и направлениями в ходе изучения различных разделов философии), уже сказанного об этом достаточно для общего представления о многообразии философии.

1.8.9. Пантеистическая система Бенедикта Спинозы

В качестве иллюстрации кратко охарактеризуем конкретное «воплощение» одного из указанных направлений: философские воззрения **Б. Спинозы** (1632-1677) – ярчайшего представителя рационализма и пантеизма.

Предпошлем знакомству с его философской системой небольшое теоретическое введение. Речь пойдет о **восхождении от абстрактного к конкретному**, о методе, которым мы всегда (осознанно или неосознанно) пользуемся при концептуальном (теоретическом) описании интересующей нас сущности. В разработку этого метода значительный вклад внесли Г. Гегель и К. Маркс.

Попытаемся пояснить, как этот метод «работает».

Очевидно, что все понятия, используемые нами при теоретическом описании, абстрактны. Каждое из них весьма односторонне характеризует изучаемый предмет. И это неизбежно, понятия по природе своей таковы. Однако понятия, взятые во взаимосвязи (система понятий), могут сложиться в целостное идеальное воспроизведение занимающей нас сущности, могут образовать теоретически конкретное. Привлекая все большее число понятий (каждое из которых абстрактно описывает интересующий нас предмет), устанавливая все большее количество специфических связей между ними, отражающих связи между различными сторонами изучаемого предмета, мы движемся к более конкретному пониманию предмета познания. В этом, кратко говоря, и состоит восхождение от абстрактного (одностороннего, бедного определениями) понимания к конкретному (богатому определениями, целостному) пониманию того или иного предмета. В идеале, для достижения истинно конкретного, всестороннего понимания предмета нам необходимо привлечение бесконечного множества абстракций.

Понятно, что этот метод (восхождения от абстрактного к конкретному) применим также и в деле познания философских воззрений того или иного мыслителя. Так, если мы характеризуем систему Б. Спинозы как теистическую, то это – верная, но, естественно, крайне абстрактная ее характеристика. Она верна в том смысле, что Спиноза в своей системе утверждает бытие Бога. То есть, Спиноза, конечно, далеко не атеист, каковым его преподносят до сих пор некоторые авторы. Но эта характеристика является абстрактной, потому что она совсем ничего не говорит о том, существование какого Бога признавал Спиноза. Бог Спинозы радикально отличается, например, от Бога иудеев и христиан. Спиноза в своей системе последовательно проводил идеи **деперсонализации** и **дезантропоморфизации** Бога. Спиноза подчеркивал недопустимость переноса на Бога каких-либо свойств, **атрибутов** человека. Он (весьма остроумно!) писал в связи с этим: «Атрибуты, делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к Богу, как к человеку те атрибуты, которые делают совершенным слона или осла...». Так, например, Бог, по Спинозе, никого не любит, не ненавидит. Бог «не подвержен никакому аффекту ни удовольствия, ни неудовольствия» (там же, т. 1, с. 601). Лев Шестов, имея в виду данную сторону воззрений Спинозы, утверждал,

что этот мыслитель совершил величайшее преступление. А именно: он совершил убийство Бога. Действительно, кто будет молиться такому Богу («Богу Спинозы»)?

Привлекая для характеристики системы Б. Спинозы понятие пантеизма, мы приходим к более конкретному (и более адекватному) ее пониманию. Согласно пантеизму, Бог не является трансцендентным, внеприродным. Он – имманентен природе, слит с нею. Спиноза утверждал: «Бог есть имманентная... причина всех вещей, а не действующая извне» (там же, т. 1, с. 380). В другом месте он пишет: «Под управлением Бога... я понимаю известный незыблемый и неизменный порядок природы, или сцепление... естественных вещей...» (там же, т. 2, с. 49). Отсюда и центральная формула Спинозы: **отождествление Бога, субстанции и природы**. Субстанцию (а, следовательно, – Бога) Спиноза характеризует как причину самой себя и отрицает тем самым библейский креационизм (убеждение, согласно которому мир создан Богом из ничего). Правда, Спиноза трактовал Бога (субстанцию) как природу порождающую (производящую) в отличие от мира единичных вещей, характеризуемого им как природа порожденная (произведенная). Далее. Бог (субстанция, природа), по Спинозе, совершенно свободен. Но его свобода состоит не в произвольности его действий, а лишь в том, что он, будучи «существом в высшей степени совершенным и бесконечным», действует исключительно в соответствии с необходимостью своей собственной природы.

Продолжая продвигаться к более конкретному пониманию системы Спинозы, необходимо привлечь понятие **рационализма**. Философия Спинозы является рационалистической. Она является таковой, прежде всего, потому, что мышление в его системе считается атрибутом (внутренне присущим, неотъемлемым свойством) субстанции (Бога, природы). Рационализм Спинозы проявляется также в последовательно проводимом им отождествлении связей идеальных, логических со связями материальными, причинно-следственными. Другими словами, по Спинозе, сама субстанция пронизана мышлением, интеллектом, логикой. Поэтому человек, пользуясь своим разумом, способен постичь субстанцию. Человеческий ум, – пишет он, – имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога. Проявлением рационалистической позиции Спинозы является «геометрический» способ изложения его самого известного сочинения: «Этики». В этом сочинении, систематически излагающем взгляды Спинозы, мы находим теоремы, доказательства, следствия и т.п. Спиноза предполагал, что такой способ (в стиле геометрии Евклида) гарантирует достоверность излагаемого материала. Он полагал, что все, сформулированное им, можно доказать. Правда, в интеллектуальном постижении природы (Бога) нам мешают страсти, аффекты. Но человек должен стремиться к победе над страстями, должен руководствоваться в своей жизни установлениями разума. Вспомним знаменитую максиму (жизненное правило) Спинозы: «Не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать».

Здесь самое время прибегнуть к помощи еще одного понятия, важного для характеристики взглядов Спинозы. Это понятие – **фатализм**. По Спинозе,

случайность является субъективной категорией, коренящейся в неполноте человеческих знаний о природе. В действительности имеет место полное господство необходимости. Ведь, в сущности (с точки зрения Бога, с точки зрения вечности), все уже дано, все предопределено (это и утверждает фатализм). Человек не обладает свободой воли и, в общем-то, ничего не может изменить.

Только невежа предполагает, утверждал Спиноза, что мы можем повлиять на будущее. На самом деле, все связано однозначно и прочно, и будущее также прочно установлено, как и прошлое. Задача человека состоит в том, чтобы, преодолевая собственную ограниченность, видеть мир таким, каким он является в действительности, видеть его с точки зрения вечности. Это будет одновременно познанием Бога. Это будет тем, что Спиноза называет «интеллектуальной любовью к Богу». Причем, в некотором смысле это будет частицей любви Бога к самому себе...

Конечно, сказанное дает лишь весьма схематичное (абстрактное) понимание взглядов Спинозы. Для более полной (конкретной) характеристики его системы необходимо было привлечь также понятия **монизма, панлогизма, антителеологизма** и т.д. Монизм взглядов Спинозы состоит в том, что он, в противоположность **дуализму** Р. Декарта, признавал существование только одной (monos – один) субстанции. Панлогизм утверждает совпадение законов бытия и законов логики. Антителеологизм противостоит телеологии, учению о всеобщей целесообразности (telos – цель).

Глава 1.9. Основные разделы философии и специализированные философские дисциплины

1.9.1. Философия как система основных разделов и специализированных философских дисциплин

Философия, являясь специфической формой мировоззрения, представляет собой сложное духовное образование. Она включает в себя обширную систему знаний (концепций, принципов, идей и гипотез), а также убеждений, верований, ценностных ориентаций и идеалов.

Философия как система может быть структурирована различными способами. Так, например, стоики подразделяли философию на логику, физику и этику. Основными частями гегелевской философии являются логика, философия природы и философия духа.

Наиболее естественным и удобным для достижения дидактических (учебных, образовательных) целей способом структурирования философии является выделение в ней основных разделов, а также специализированных философских дисциплин. Разумеется, разделы философии и специализированные философские дисциплины теснейшим образом взаимосвязаны и не существуют друг без друга. Тем не менее, их наличие и своеобразие сомнению не подлежит. Основания вычленения разделов философии и специализированных философских дисциплин, можно сказать, разнородны, а именно: разделы философии и специализированные философские дисциплины отличаются друг от друга своими предметами, проблематикой, используемыми в них категориями и методами.

Основными разделами философии являются **онтология** и **гносеология**. К числу таких разделов, несомненно, относятся **философская антропология** и **социальная философия (философия истории)**. Основными разделами философии нередко называют также **аксиологию** и **историю философии**. Именно раскрытие содержания этих разделов составляет большую часть объема нашего учебного пособия. Перечень специализированных философских дисциплин также достаточно богат: **философия культуры, философия науки, философия политики, философия права, философия техники, философия образования, философия искусства, философия религии, философия языка** и т.п. В состав философии до сих пор иногда включают также **этику, эстетику** и так называемую **классическую логику**.

В этой главе мы дадим предварительную характеристику некоторых из указанных основных разделов философии и специализированных философских дисциплин.

1.9.2. Понятие и основные проблемы онтологии

Разные философские школы выдвигают на передний план и уделяют преимущественное внимание различным частям философии. Мы познакомимся, прежде всего, с таким разделом философии как **онтология**.

Онтология – это философское учение о бытии, о сущем. Сам термин «онтология» (от греческих корней *on* (*ontos*) – сущее, *logos* – слово, понятие, учение) и означает как раз «учение о сущем». Этот термин был введен в философию в начале 18-го века немецким мыслителем, систематизатором философии и философской терминологии **Христианом Вольфом** (1679-1754). Хотя, конечно, соответствующие – онтологические – вопросы присутствовали в философии с момента ее возникновения (об истории онтологии см. в главе 2.8). Онтологию интересуют вопросы, ответы на которые представляются, на первый взгляд, очевидными. Среди них: что значит существовать, что существует, что существует поистине? Простота этих вопросов кажущаяся. Чтобы осознать это, задумаемся, например, над таким вопросом: существует ли прошлое? – Если существует, то чем тогда оно отличается от настоящего? Если не существует, то где проходит граница, отделяющая не существующее прошлое от существующего настоящего? Какую длительность имеет настоящее? Или, может быть, настоящее имеет нулевую длительность и, следовательно, тоже не существует? Тогда что существует? И т.д.

Онтология может выстраиваться в соответствии с двумя стратегиями.

Первая из них предполагает возможность построения онтологии как учения о бытии «самом по себе» безотносительно к познавательной деятельности людей, безотносительно к особенностям их познавательных способностей. В рамках этой стратегии предполагается, во-первых, что это «бытие само по себе» есть. И, во-вторых, что человек обладает некоторой, по сути божественной, способностью постигать это «бытие само по себе» таким, каково оно есть «на самом деле». В качестве такой «божественной» способности может выступать, например, интеллектуальная интуиция, посредством которой человек, как полагают сторонники такой стратегии, непосредственно созерцает бытие в его первозданном виде, проникает в «замысел Бога о бытии». Результаты осуществления такой стратегии представлены разнообразными онтологическими построениями докантовской философии. Это – онтология Парменида и онтология Демокрита. Это – онтологии Гераклита и онтология Платона. Это – онтология Фомы Аквинского и онтология Р. Декарта и т.д. Естественно, что каждая такая онтология претендует на единственность, абсолютную истинность и объективность.

Вторая стратегия построения онтологии основана на убеждении, согласно которому человек не обладает указанной «божественной» способностью непосредственного постижения бытия таким, каким оно является «на самом деле». Сторонники этой стратегии исходят из того, что бытие раскрывается человеку только через многообразные формы его опыта, что бытие всегда раскрывается человеку через призму его специфических познаватель-

ных способностей. В таком случае онтология, во-первых, ставится в неразрывную связь с другими разделами философии, в частности, – с гносеологией, поскольку именно гносеология фиксирует особенности познавательной способности человека. Во-вторых, характеристики бытия, раскрываемые в онтологии такого рода, получают свою определенность лишь в связи с соответствующим социокультурным контекстом. Основы такой стратегии заложены И. Кантом. Результаты осуществления этой стратегии представлены также в многообразных онтологических построениях послекантовской философии: онтология А. Шопенгауэра, онтология Ф. Ницше, онтология Н. Гартмана, онтология М. Хайдеггера, онтология Ж.П. Сартра, онтология У. Куайна и т.д. Понятно, что онтологии этого типа не претендуют на единственность, абсолютную истинность и объективность. Онтология предстает в рамках такого подхода как субъектное моделирование бытия.

Очевидно, что ни один вариант онтологии не может быть построен без использования соответствующих категорий. К основным категориям онтологии относятся: **бытие, небытие, виды бытия и уровни бытия**. К категориям такого рода следует отнести также **сущее, сущность и существование, реальность и действительность**. Вполне правомерно на аналогичный статус претендуют также понятия «**материя**» и «**дух**», **идея, «субстанция» и «универсум»**. В этом же ряду категорий находятся **структур» и связь, причина и «следствие, форма и содержание**. К разряду основных категорий онтологии относятся также **пространство, движение, покой, время, вечность** и т.д. Содержание многих из этих категорий будет раскрыто нами ниже.

1.9.3. Понятие и основные проблемы гносеологии

Гносеология (от греческих слов *gnosis* – знание, познание и *logos* – учение, слово, смысл) – **философское учение о познании и знании**. В качестве синонима этого слова в философии (особенно в западной философии) используется также слово «**эпистемология**» (от греческих корней *episteme* – знание и *logos*). Иногда, впрочем, термин «эпистемология» применяется в более узком смысле, а именно в качестве обозначения учения о научном познании и знании.

Гносеология изучает природу, предпосылки и возможности познания, исследует отношение знания к действительности. Важнейшими категориями гносеологии являются **субъект познания и объект (предмет) познания**. Субъект познания – это тот (индивид или социальная группа), кто осуществляет познавательную деятельность. Гносеологию интересуют, прежде всего, познавательные способности субъекта: чувства, рассудок и разум, память, воображение и интуиция.

Соответственно, объект познания – это тот фрагмент действительности (природной, социальной, духовной), на который направлена познавательная активность субъекта. Предмет познания – это те стороны, уровни, свойства объекта познания, которые в наибольшей степени вовлечены в по-

знавательную деятельность субъекта и, тем самым, преобразованы им. Так, например, общество является объектом изучения многих социальных наук. Но каждая из них имеет свой предмет: предмет экономических наук – экономические системы, отношения и процессы, предмет политических наук – политические организации, отношения и процессы и т.д.

Следующей важной категорией гносеологии является **знание**. Знание представляет собой результат познавательной деятельности субъекта. Оно содержит существенную (или несущественную) информацию об изучаемом объекте. В тесной связи с понятием знания находятся в гносеологии понятия **истины** и **заблуждения**. Очевидна практическая и теоретическая значимость различения истины и заблуждения. Отличение истинного знания от заблуждения и ошибок достигается использованием разнообразных **критериев истины**.

Существенной категорией гносеологии является также категория **средств познания**. В содержание этого понятия входят, в частности, знания, которыми располагает субъект, осуществляющий познавательную деятельность. К средствам познания следует отнести также разнообразные инструменты, приборы, экспериментальные установки, используемые субъектом познания. В состав средств познания можно включить и **методы познания**. Методы познания – это способы решения тех или иных познавательных задач. Особенно многочисленны и изощренны **методы научного познания**.

Важную роль в гносеологии играет понятие «**форма знания**». К формам знания могут быть отнесены, например, аксиомы и гипотезы, идеи и принципы, теории, концепции и доктрины.

В разные периоды своего развития гносеология концентрировала внимание на различных вопросах. Так, например, в античности центральной проблемой этого раздела философии была проблема взаимоотношений знания и мнений. Мыслителей европейского Средневековья занимали в первую очередь вопросы взаимосвязи знания и веры. Для философов Нового времени важнейшей становится проблема поиска истинного метода познания. И. Канта и многих других философов интересовала проблема обоснования знания, имеющего всеобщий и необходимый характер. В наше время в центре внимания гносеологии находится, в частности, вопрос: чем отличается научное знание от знания вненаучного. На эти (и другие) гносеологические вопросы философы давали самые разные, в том числе и исключаящие друг друга, ответы.

1.9.4. Понятие и основные проблемы социальной философии. Философия истории

Социальная философия – это раздел философии, в центре внимания которого находится общество, социальная жизнь людей. Одной из основных проблем социальной (от латинского слова *socialis* – общественный) философии является вопрос о сущности социальной реальности. К этому вопросу примыкают вопросы о месте общества в универсуме, о происхождении

общества (проблема **социогенеза**), о взаимодействии общества и природы на разных стадиях развития общества. В круг интересов социальной философии входит исследование проблемы законосообразности общественной жизни. Иначе говоря, социальная философия пытается установить, свойственны ли социальной жизни законы, и, если такие законы существуют, сформулировать их. Социальная философия рассматривает общество и «в статике», и «в динамике». «Статика» общественной жизни раскрывается, в частности, через описание структуры общества: совокупности частей, подсистем общества и их устойчивых взаимоотношений. Так, например, в социальной философии говорят об экономической, политической, правовой, духовной подсистемах общества и о соответствующих взаимоотношениях. «Динамика» общественной жизни раскрывается, в частности, через описание основных этапов в развитии общества, через раскрытие движущих сил развития общества, через формулировку существенных тенденций социальной эволюции. Значительное внимание социальная философия уделяет изучению субъекта социальной жизни: индивидам, социальным группам, сообществам различных типов. Она анализирует типы деятельности социальных субъектов, виды мотивации их деятельности, их ценностные ориентации, потребности, цели и т.д. В поле внимания социальной философии входят также многообразные общественные отношения (экономические, политические, правовые и т.д.).

Социальная философия находится в теснейшей связи со многими другими дисциплинами, исследующими общество. Особенно интенсивны ее связи с социологией. В двадцатом веке достаточно весомо заявил о себе подход, сторонники которого утверждали, что философское постижение социальной жизни уходит в прошлое, поскольку общество может и должно быть описано и объяснено только с позиций «позитивной науки» социологии (**социологизм**). По всей видимости, такой подход является некорректным. Социология не может вытеснить социальную философию хотя бы потому, что они принципиально отличаются друг от друга (целями, задачами, подходами, средствами и методами), они имеют, так сказать, различные «экологические ниши». Социология – это одна из специальных наук. Как таковая она представляет собой единство эмпирического и теоретического уровней познания и знания. Главный результат социологических исследований – это **знание** об обществе. Социальная философия – это подсистема философии, являющейся, по нашему убеждению, специфическим типом мировоззрения. Соответственно, она осуществляется преимущественно на метатеоретическом уровне. Социальная философия, как и философия в целом, разумеется, не сводится к системе знания, но включает в себя также ценностно-смысловую составляющую. Поэтому следует говорить не о вытеснении социальной философии социологией, а об их взаимодействии, взаимодополнительности и диалоге. В частности, социальная философия способна оказывать на социологию мировоззренческое и методологическое воздействие. Можно говорить также о соответствующем эвристическом потенциале социальной философии. В свою очередь, социологические разработки и обобщения, с одной стороны, выступают как эмпирический материал для социально-

философских концептуализаций. С другой стороны, эти разработки и обобщения могут служить «пробным камнем» для социально-философских концепций, то есть они могут отбраковывать неудачные построения социальной философии или стимулировать дальнейшее развитие эффективно работающих социально-философских систем.

Социальная философия находится в преемственной и актуальной связи с философией истории. **Философия истории – это постижение истории философскими средствами.** Основное внимание философия истории уделяет наиболее существенным характеристикам исторического процесса. Ее интересуют проблемы начала, направленности, смысла и конца истории. Ее занимают вопросы о движущих силах истории, о субъекте истории, о соотношении эволюции и революции, прогресса и регресса в историческом процессе, о единстве и многообразии истории. Значительное место в разработках авторов, занимающихся философией истории, занимает анализ особенностей различных исторических эпох, цивилизаций, культур. Проблематика социальной философии и философии истории и, в частности, соотношение социальной философии и философии истории обсуждается нами в пятой части нашего учебного пособия.

1.9.5. Понятие и основные проблемы философской антропологии

Философская антропология – это раздел философии, в центре внимания которого находится человек, это философское постижение человека. К числу основных проблем философской антропологии (от греческих слов *anthropos* – человек и *logos* – слово, понятие, учение) относятся: вопрос о сущности человека, проблема происхождения человека (проблема **антропогенеза**), вопросы о соотношении биологического и социального, индивидуального и общественного, телесного и духовного в человеке. Центральной проблемой философской антропологии является проблема смысла жизни человека. К разряду важнейших проблем этого раздела философии следует отнести также проблему свободы и проблему творчества. Принципиально важны для философской антропологии темы счастья и совершенства человека, темы страдания и смерти. Философская антропология исследует основные проявления человеческого бытия: любовь, игру, труд и др. Философская антропология стремится изучить своеобразие отношений человека к Богу, к природе, к обществу, к другому человеку, к самому себе.

Человек всегда привлекал внимание философии. Напомним, что уже софисты и Сократ преимущественно говорят именно о человеке. Французский материалист **Ж. А. Гельвеций** (1715-1771) написал книгу «О человеке, его умственных способностях и его воспитании». Немного позднее И. Кант создает «Антропологию с прагматической точки зрения». Человеку уделял главное внимание в своей философии Л. Фейербах. Однако особенно интенсивно философская антропология стала развиваться в 20-м веке. В это время в философской антропологии складывается целый ряд школ и направлений.

Среди них важное место занимают биолого-антропологические концепции (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен) и культурологические подходы (О.Ф. Больнов, М. Ландман, Э. Ротхакер, Г. Хенгстенберг). Значительный интерес представляют также религиозно-философские разработки (Н.А. Бердяев, М. Бубер, И. Лотц, П. Тейяр де Шарден, С.Л. Франк), фрейдистская антропология (З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм) и другие направления. В наши дни философская антропология претендует на центральную, ведущую роль в философии, поскольку всякое вопрошание в философии является вопрошанием о человеке, поскольку любое философствование есть постижение специфически человеческого опыта.

Подчеркнем, что, наряду с философской антропологией, существует еще несколько антропологических дисциплин: социальная антропология, историческая антропология, политическая антропология, биологическая антропология т.д. Частично интересы этих дисциплин и интересы философской антропологии пересекаются, поскольку все они с разных сторон и разными средствами стремятся познать человека. Понятно, что и их взаимоотношения, аналогично взаимоотношениям социальной философии и социологии, должны выстраиваться не по принципу «вытеснения» и конфронтации, а на началах диалога и взаимодополнительности. Философской антропологии посвящена четвертая часть нашего учебного пособия.

1.9.6. Понятие и основные проблемы аксиологии

Аксиология – это раздел философии, изучающий природу, онтологический статус, происхождение, структуру ценностного мира. Термин аксиология (от греческих слов *axia* – ценность и *logos* – слово, понятие, учение) введен в философию только в начале двадцатого века, хотя ценностная проблематика присутствует в философии изначально. Чаще всего историю аксиологии начинают с разработок немецкого философа **Рудольфа Германа Лотце** (1817-1881), который отчетливо различил сферу ценностей от сферы фактов и сферы интеллектуального постижения фактов (истин). Все предшествующие попытки постижения и описания ценностей (от Платона до Канта) принято относить к предыстории аксиологии. Особенно интенсивно аксиология развивалась в конце 19-го – первой трети 20-го века. В это время сформировались основные подходы, раскрывающие природу ценностей: субъективистский, субъективистско-объективистский, объективистский. Согласно первому подходу, ценности не существуют сами по себе (до и независимо от человека), они локализуются в оценивающем субъекте. Источником ценностей здесь являются цели, чувства, воля человека. В качестве ценностей сторонники данного подхода рассматривают все, что имеет значение для человека. Представители второго подхода критиковали «субъективистов» на том основании, что не наши эмоциональные состояния и интеллект обуславливают ценность некоторых предметов, а наоборот: особые свойства этих предметов делают их значимыми, ценными для нас. В рамках этого подхода

подчеркивалась также социокультурная природа ценностей. В качестве ценностей здесь истолковываются в первую очередь нормы, правила, идеалы, сформировавшиеся в лоне определенной культуры. Создатели третьего подхода утверждают онтологическую независимость мира ценностей от воспринимающего их субъекта. В рамках этого подхода ценности образуют особое царство. Нечто становится ценным постольку, поскольку оно «причастно» это царству.

Среди многих авторов, внесших значительный вклад в развитие аксиологии, упомянем немецкого философа **Макса Шелера** (1874-1928). Он выстраивает, в частности, иерархию ценностей, включающую в себя последовательность четырех рядов. А. Ценностный ряд, в основе которого лежит оппозиция «приятного» и «неприятного». Б. Ценностный ряд, основанный на оппозиции «благородного» и «низкого», а также включающий в себя ценности из сектора «благополучия» и «благополучия». В. Ряд духовных ценностей: этические ценности, эстетические ценности, ценности познания. Г. Высший ценностный ряд, построенный на оппозиции «святого» и «несвятого». Об иерархии ценностей, обосновываемой М. Шелером, см. также в его работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей».

Как уже отмечалось, наша эпоха характеризуется ценностно-смысловым кризисом, поэтому потребность в глубоких и целостных аксиологических разработках, которые помогли бы современному человеку более отчетливо определить свои жизненные устремления и сознательно избрать стратегию деятельности, становится все более острой.

1.9.7. О некоторых специализированных философских дисциплинах

Мы уже сказали (в разделе 1.7.1), что в состав философии входит несколько специализированных философских дисциплин. Каждая из них имеет своим предметом определенную сферу социальной жизни или специфический сектор культуры. Здесь в качестве иллюстрации будет дана самая краткая характеристика только двух из таких дисциплин. Предварительно отметим: 1) граница между основными разделами философии и специализированными философскими дисциплинами не является отчетливой; 2) разные авторы выделяют различное количество основных разделов философии и специализированных философских дисциплин.

Поговорим, прежде всего, о **философии науки**. **Философия науки – это обсуждение науки с позиций философии, то есть с позиций рационально выстроенного и понятийно выраженного мировоззрения.** Философия науки включает в себя обширный перечень проблем и разнообразные подходы к их решению. К разряду фундаментальных проблем философии науки относятся: вопрос о сущности, природе науки; вопрос о происхождении науки; проблема периодизации истории науки; вопрос о движущих силах развития науки; вопрос о специфике методов научного познания и форм научного знания; вопрос об основных закономерностях развития науки. Фи-

лософия науки занимается также проблемами взаимоотношений науки и других секторов культуры, других сфер общественной жизни; вопросом о роли (функциях) науки в общественной и частной жизни человека; вопросом о перспективах развития науки; вопросом о допустимости и необходимости нравственно-правового регулирования научных исследований.

Важнейшей и актуальнейшей задачей философии науки является двуединая задача **проблематизации-обоснования** науки. Имеется в виду, с одной стороны, необходимость критического осмысления философией сущности и наличного состояния науки, ее познавательных и культуuroобразующих возможностей. Дело в том, что в определенные периоды развития культуры наука претендует на непогрешимость, на абсолютную истинность своих выводов и построений. В эти периоды в обществе формируется, по сути, культовое отношение к науке, к научному знанию, к рекомендациям науки. В такие эпохи (такими были, например, эпоха Просвещения и период особо интенсивного развития естественных наук в 19-м и первой половине 20-го веков) философия науки должна проблематизировать науку, философия должна «ставить науку под вопрос». Она должна показывать историческую, социокультурную обусловленность и ограниченность познавательных возможностей современной ей науки. Она должна показывать противоречивость социальных, культурных, экологических и экзистенциальных последствий, к которым ведет стремительное развитие науки. Она должна показывать самоценность, социальную, культурную, экзистенциальную необходимость других (вненаучных) секторов познания. Она должна показывать необоснованность претензий современной ей науки на всезнайство, на достижение наукой абсолютной истины, на диктат по отношению к другим секторам и сферам культуры. С другой стороны, философия науки должна своими средствами осуществлять обоснование науки. Она должна показывать фундаментальную роль науки в познании мира и человека, должна демонстрировать самоценность и незаменимость науки другими когнитивными практиками. Особенно актуально обоснование значимости когнитивных и культуuroобразующих возможностей науки в нашу эпоху. Можно сказать, таким образом, что философия науки, решая указанную двуединую задачу проблематизации-обоснования науки, должна в зависимости от социокультурных особенностей эпохи акцентированно либо проблематизировать науку, либо обосновывать ее. На современном этапе развития общества более актуальным представляется именно обоснование науки.

Необходимо помнить, что наука является объектом изучения не только философии науки, но и еще целого ряда нефилософских научных дисциплин. Мы имеем в виду, в частности, историю науки, социологию науки, экономику науки, науковедение, психологию научного творчества. Со всеми этими науками философия науки находится в разнообразных отношениях.

Так, история науки, существующая в виде единства многообразия историй отдельных наук, а также историй научных направлений, научных школ и т.д., дает описание событийного ряда, образующего процесс становления и развития науки как составляющей всеобщей истории. Она пользуется пре-

имущественно индивидуализирующим методом и уделяет особое внимание описанию различного рода научных достижений, деятельности выдающихся творцов науки. Она использует многие принципы и понятия, предложенные философией науки: парадигма, научно-исследовательская программа, фундаментальная научная идея, научная картина мира и т.д. В свою очередь, философия науки опирается на достижения истории науки как на эмпирический материал. Она стремится его концептуализировать с определенных философских позиций. С другой стороны, материал истории науки выступает в качестве критерия жизнеспособности, истинности концепций, предлагаемых представителями разных школ философии науки. Используя термин выдающегося мыслителя двадцатого столетия (многого достигшего, кстати, и в философии науки) К.Р. Поппера, можно сказать, что материал истории науки способен выступить в качестве «фальсификатора» тех или иных концепций философии науки. То есть этот материал может отбраковать те разработки философии науки, которые моделируют определенные стороны процесса становления и развития науки и которые не согласуются с описаниями становления и развития науки, даваемыми историей науки. Соотношение между историей науки и философией науки, видимо, можно уподобить соотношению истории (историографии) и философии истории. Историография описывает исторический процесс во всем его многообразии, во всем разнообразии исторических событий, исторических деятелей и т.д. Философия истории концептуализирует результаты, полученные всеобщей историей, она пытается выявить логику исторического процесса, закономерности, движущие силы, основные этапы, тенденции этого процесса. Взаимоотношения истории науки и философии науки хорошо передает афоризм И. Лакатоса: «Философия науки без истории науки пуста, история науки без философии науки слепа».

Социология науки, используя специальные методики, анализирует науку как социальное явление, выявляет количественные и качественные характеристики науки и научного сообщества: источники и размеры финансирования науки, количество научных работников, их распределение по различным секторам науки, уровень их квалификации, возраст, количество публикаций и т.д. Она пытается установить тенденции развития различных секторов науки и научных направлений и т.д. Социология науки сформировалась относительно недавно. Как специализированная социологическая дисциплина она является детищем двадцатого столетия, поскольку именно в это время профессия научного работника стала массовой. Социология науки формулирует свои концептуальные обобщения различных уровней. Эти обобщения обязательно должны приниматься во внимание философией науки.

Тесно примыкают к социологии науки экономика науки и науковедение, также уделяющие преимущественное внимание количественному исследованию науки. Они стремятся выяснить степень эффективности финансовых вложений в различные сектора науки, уточнить вклад науки в общий экономический рост той или иной страны. Они анализируют особенности

процессов внедрения научных достижений в обществах с различным экономическим и политическим устройством и т.д.

Определенные аспекты науки изучает также психология научного творчества. В частности, ее интересуют психологические особенности различных типов научных работников (основателей и руководителей научных школ, «генераторов новых научных идей», исполнителей, критиков, теоретиков, экспериментаторов и т.п.). Психология научного творчества уделяет много внимания рассмотрению характера взаимоотношений членов одного научного коллектива на различных стадиях его развития. Особый интерес у психологии научного творчества вызывает феномен научного открытия. Философия науки и психология научного творчества интенсивно взаимодействуют друг с другом. В частности, в зоне их совместных интересов находится рассмотрение интуиции как неперенного компонента всякого научного творчества. В то же время философия науки и психология научного творчества достаточно отчетливо специализированы. Если названная отрасль психологии нацелена на то, что называется «контекстом открытия», на саму конкрету совершения того или иного научного открытия и исследует роль и место в этом процессе особенностей психических качеств (воля, воображение, целеустремленность, смелость, нонконформизм...) первооткрывателя, то философия науки интересуется в большей степени «контекстом обоснования». Она нацелена на исследование способов логического и эмпирического обоснования и доказательства соответствующего открытия.

Значительный интерес представляет такая специализированная философская дисциплина, как **философия религии**. **Философия религии может быть определена как процесс и результат философского осмысления и философской оценки религии**. Философия религии стремится, прежде всего, раскрыть сущность религии, ее происхождение и основные этапы развития, социокультурные функции, роль религии в современном мире. Она анализирует особенности религиозного мировоззрения, природу религиозной веры, своеобразие религиозного опыта, специфику различных видов религии. Большое место в философии религии уделяется рассмотрению взаимоотношений религии с другими секторами и сферами культуры: с наукой, философией, нравственностью, образованием, правом, политикой. Эта философская дисциплина своими средствами обсуждает также те проблемы и категории, которые играют принципиально важную роль в религии и теологии: соотношение имманентного и трансцендентного, соотношение естественного и сверхъестественного, соотношение духовного и материального, взаимосвязь временного и вечного, доказательства бытия Бога, соотношение Бога и мира, Бога и человека.

Философия всегда проявляла острый интерес к религии. Однако как относительно автономная философская дисциплина философия религии складывается в Новое время и эпоху Просвещения. Выдающийся вклад в формирование философии религии внес **Б. Спиноза**, заложивший, в частности, основы научно-критического анализа Ветхого Завета. Отметим также исследования **Д. Юма** (1711-1776), написавшего книги «Диалоги о есте-

ственной религии» и «Естественную историю религии». Принципиально новый этап в развитии философии религии связан с трудами И. Канта, Ф. Шлейермахера и Г.В.Ф. Гегеля. Упомянем здесь также соответствующие сочинения Л. Фейербаха («Мысли о смерти и бессмертии» и «Сущность христианства») и К. Маркса («Экономическо-философские рукописи 1844 года» и «К критике гегелевской философии права. Введение»). Весьма активно проблематика философии религии обсуждается во второй половине 19-го и в 20-м веке. Это, в частности, разработки Ф. Ницше, З. Фрейда, А. Бергсона, М. Хайдеггера, К. Ясперса, М. Бубера, П. Тиллиха, многих представителей русской религиозной философии.

Философия религии сосуществует и неоднозначно взаимодействует со многими другими дисциплинами, так или иначе изучающими религию. В число этих дисциплин входят теология, религиоведение, история религии, социология религии, психология религии. В особенности сложны отношения философии религии с теологией и религиоведением. Существуют различные понимания характера указанных отношений. Интересную и достаточно обоснованную точку зрения по этому поводу развивает известный российский автор Ю.А. Кимелев. Он пишет о том, что философия религии представлена в истории культуры в двух формах: как философское религиоведение и как философская теология. «Философское религиоведение, – поясняет Ю.А. Кимелев, – это совокупность философских рассуждений, предметом которых является «религиозное отношение» человека или «религиозное сознание» человека...». «Специфика философии религии как религиоведения, указывает он, состоит в том, что она ограничивается исследованием и осмыслением религии и не занимается описанием или концептуализацией какой-то сверхъестественной реальности». Соответственно, философская теология стремится «создать учение о Боге сугубо философскими средствами». Что касается взаимоотношений философии религии и истории религии, а также социологии религии и психологии религии, то они могут быть пояснены уже знакомым нам способом. Философия религии, как показывает опыт, способна оказывать не только что перечисленные научные дисциплины мировоззренческое и методологическое воздействие. Можно говорить также о соответствующем эвристическом потенциале философии религии. В свою очередь, разработки и обобщения, предлагаемые названными науками, с одной стороны, выступают как эмпирический материал для концепций, создаваемых философией религии. С другой стороны, эти разработки и обобщения могут служить «пробным камнем» для соответствующих философских концепций, то есть они могут отбраковывать неудачные построения философии религии или стимулировать дальнейшее развитие эффективно работающих доктрин.

Часть 2. ОНТОЛОГИЯ

Глава 2.10. Развитие представлений о бытии в истории философии

Онтология, несомненно, является фундаментом любой философской системы и имеет длительную и очень интересную историю. Мы познакомимся в этой главе только с некоторыми принципиально важными вехами в развитии философских представлений о бытии.

2.10.1. Онтология Парменида и онтология Демокрита

Один из создателей философии и, можно сказать, основоположник онтологии – **Парменид Элейский** (540-470 гг. до н. э.) утверждал, что истинное знание дает человеку только разум, а чувства способны послужить основой только недостоверных и противоречивых мнений, и пытался нарисовать картину умопостигаемого мира. Он исходил при этом из основной для него мысли, согласно которой «только сущее есть, не-сущего же нет, и оно немыслимо». В соответствии с этим тезисом, сущее не может ни возникнуть, ни исчезнуть, так как оно не может ни возникнуть из не-сущего, ни превратиться в не-сущее. Соответственно, сущее никогда не было (в прошлом) и никогда не будет (в будущем). Оно всегда есть (в настоящем). Оно абсолютно неподвижно, неизменно и неделимо.

Поскольку такая картина единого и неизменного бытия, хотя и удовлетворяла требованиям разума, явно противоречила повседневному опыту, открывающему человеку многокрасочный, множественный и изменчивый мир, постольку мыслители, жившие после Парменида, вынуждены были вносить серьезные коррективы в развитое их великим предшественником понимание бытия.

Один из основоположников атомизма **Демокрит** (460-370 гг. до н. э.), например, хотя и был убежден в том, что все чувственно воспринимаемое (сладкое и горькое, теплое и холодное, цветное и т.п.) существует лишь «во мнении людей» («условно», «по уговору людей»), не сомневался в множественности и изменчивости мира. Поэтому он пришел к идее, в соответствии с которой поистине существует множество атомов, движущихся в пустоте. К этой идее его привело согласие с Парменидом в том, что возникновение сущего из не-сущего и переход в не-сущее в абсолютном смысле этого слова невозможны. Но, поскольку он, в отличие от Парменида, не хотел отрицать множественность бытия, а также возникновение и уничтожение вещей, их движение (последнее же, как следует из рассуждений Парменида, немыслимо без признания не-сущего), Демокриту пришлось ввести в свою картину мира и сущее (множество вечных атомов), и не-сущее (пустоту). Атомы Демокри-

та представляют собой, по сути, «истинно сущее» Парменида. Только у Демокрита это «истинно сущее» разбито на бесчисленное количество осколков и помещено в пустое пространство. Действительно, они не возникают и не исчезают, различаются только по фигуре и величине и способны лишь на перемещение в пространстве. Соединяясь друг с другом, эти атомы образуют вещи (это и есть их возникновение). Всякое исчезновение (вещи) есть распад ее на атомы. Все процессы в мире, таким образом, сводимы к перемещениям, соединениям атомов. Из атомов образуются не только отдельные вещи, но и миры. И души людей, по Демокриту, также состоят из атомов (гладких и круглых)...

2.10.2. Онтология Гераклита Эфесского

Если Парменид указал на стабильность, неизменность бытия, то его современник **Гераклит** из Эфеса (около 544 – около 483 гг. до н.э.), напротив, подчеркнул текучесть и изменчивость всего существующего. «Все течет», и «в одну и ту же реку нельзя войти дважды» – гласят знаменитые фрагменты из его сочинения «О природе». Правда, по Гераклиту, все изменяется не хаотично, не как угодно, а вполне определенным, можно сказать, закономерным образом.

Субстанциональным и генетическим началом всего сущего («архе»), утверждал он, является огонь. Другой известный фрагмент из названной книги Гераклита говорит именно об этом: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий». Несомненно, что это очень содержательный и показательный фрагмент. Прежде всего, мы видим здесь утверждение вечности мира: «он всегда был, есть и будет». Соответственно, здесь провозглашается, что этот мир никем не создан. В этом фрагменте говорится далее, что в основе всего лежит «вечно живой огонь». Наконец, что особенно важно для нас сейчас, в обсуждаемом фрагменте указывается, что мир и все его изменения носят упорядоченный, закономерный характер. Об этом, во-первых, свидетельствует использование Гераклитом для обозначения мира термина «**космос**» (с греческого языка *kosmos* переводится как «порядок», «строй»). Во-вторых, это зафиксировано в суждении: «огонь **мерно** (в соответствии с **мерой**, **закономерно** – В.Ф.) разгорается и **мерно** угасает». Упорядоченность изменений проявляется в «мире Гераклита», в частности, в том, что этот мир как целое совершает бесконечный циклический процесс: «огонь мерно угасает», формируются структуры («восходящий этап» мирового процесса); «огонь мерно разгорается», структуры разрушаются («нисходящий этап» мирового процесса); затем все повторяется вновь и вновь. Упорядоченность изменений в «мире Гераклита» проявляется и в том, что все в этом мире возникает через борьбу противоположностей. «Война (Полюмос), – говорит Гераклит, – отец всех, царь всех...». Эта упорядоченность проявляется также в том, что все, изменяясь, превращается в

свою противоположность: «Холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается»; «бессмертные смертны, смертные бессмертны, [одни] живут за счет смерти других, за счет жизни других умирают».

Что же упорядочивает этот мир и все процессы, в нем происходящие? На этот вопрос Гераклит отвечает, вводя важнейшее для всей последующей философии **понятие Логоса**. Древний философ вкладывает в это понятие несколько смыслов. Это, прежде всего, некое разумное начало, управляющее всем мирозданием. Это – своего рода универсальный закон, определяющий течение всех процессов. В некоторых фрагментах Гераклита Логос – это речь самого философа, речь человека, постигшего Истину Космоса.

Вообще, задача человека состоит, по Гераклиту, в познании этого Логоса, в следовании ему. Душа человека, приобщившегося к вселенскому Логосу, становится сухой и даже огненной. «Сухая душа, – утверждает древний философ, – мудрейшая и наилучшая». Гераклиту же принадлежит одно из глубочайших и прекраснейших высказываний о душе человека: «Границ души тебе не отыскать, по какому бы пути ты ни пошел: столь глубока ее мера» (там же).

2.10.3. Онтология Платона

Парменидов умопостигаемый мир истинно сущего своеобразно представлен и в онтологии великого **Платона** (427-347 гг. до н. э.). Как мы уже отмечали, этот философ считал, что истинно сущее образуется системой вечных (неизменных) и совершенных идей. В этой системе есть идеи всех вещей, идеи всех ценностей, идеи геометрических тел и т.д. Эта система является иерархически организованной: идеи более низкого статуса подчинены идеям более высокого статуса. Вершина этой иерархии образована идеей блага. Каждая идея представляет собой **парадигму** (модель, образец) для множества однотипных вещей чувственного мира. Разумеется, платоновские идеи не следует отождествлять с нашими субъективными идеями, с представлениями и т.п. Идеи Платона – это сущность вещей. Они существуют объективно. Они существуют сами по себе. Им свойственно истинное бытие. «Место» их бытия – это «Гиперурания» («Занебесье»).

Созидая онтологию такого рода, Платон пытался решить проблемы «единое-многое», «покой-движение», «вечность-время». Каждая вещь чувственного мира представляет собой, по Платону, своеобразный синтез идеи и материи. Материя определяется при этом как **то, в чем** возникает чувственное подобие умопостигаемого образца (идеи). В некотором смысле материя здесь и есть то не-сущее, которое, как мы видели, необходимо для присутствия в мире множественности и изменчивости. Платон сближает также материю с бесформенностью и пространством. Итак, каждой идее соответствует неопределенное множество определяемых ею вещей. Идея вечна и неизменна. Соответствующие ей вещи возникают, изменяются и исчезают. Идея

всегда совпадает со своей сущностью, а вещь – никогда. Идее свойственно совершенное (истинное) бытие, вещь всегда «витаает» между бытием и небытием. Это несовершенство чувственных вещей объясняется здесь тем, что они лишь отчасти происходят от идей, отчасти же – от материи (не-сущего, пространства).

Очевидна двойственность картины мира, рисуемой Платоном: чувственно воспринимаемый мир вещей радикально отличается от умопостигаемого мира идей. Соединить эти миры Платон пытается в частности посредством мировой души, которая осуществляет организующее и упорядочивающее воздействие идей (истинно сущего) на материю (не-сущее).

2.10.4. Онтология Аристотеля

Аристотель (384-322 гг. до н.э.) – «самый гениальный из всех учеников Платона» был не согласен со своим бывшим учителем по многим принципиальным вопросам.

В частности он подверг убедительной критике дуалистическую онтологию Платона. Аристотель решительно отверг существование мира идей, обособленных от мира чувственно воспринимаемых вещей. Его собственная онтология представляет собой учение о форме и материи, **гилеморфизм**. Каждая реально существующая вещь, в соответствии с этим учением, представляет собой единство материи и формы. Можно, впрочем, представить материю, лишенную всякой формы. Тогда мы приходим к мысли о «первой материи», к мысли о субстрате всех определенных материй. В то же время каждая вещь представляет собой для Аристотеля единство возможности (потенциальности) и действительности (актуальности). В связи с этим любое изменение понимается Аристотелем как переход от возможности к действительности. В качестве источника изменения при этом выступает форма: форма заставляет двигаться навстречу действительности (оформленности). Отсюда следует вечность существования и формы, и материи, и движения. Для Аристотеля мир не имеет начала. Мир никогда не был в состоянии полного хаоса. По сути, мир всегда был таким, каков он в настоящее время.

Последнее утверждение с неизбежностью приводит Аристотеля к признанию существования вечной причины и вечного двигателя мира. Этой вечной причиной и вечным двигателем («неподвижным перводвигателем») мира является бог. Таким образом, онтология у Аристотеля естественным образом соединяется с теологией (с учением о боге). Любопытен ответ античного мыслителя на вопрос, каким образом бог приводит все в движение, вечно оставаясь неподвижным? По Аристотелю, бог движет мир, являясь для мира объектом своеобразной любви. Мир стремится к богу, поскольку бог совершенен. Бог есть «мыслящее себя мышление». Он вечно пребывает в своей неизменности. В этой неизменности и состоит его блаженство. В некотором смысле бог у Аристотеля предстает перед нами как всесовершенный философ. Соответственно, человек, устремляясь к богу, уподобляясь ему, должен

посвятить свою жизнь мыслительной деятельности, философии. Далеко не случайно Аристотель определял философию как наука о божественном. Все науки, – подчеркивал он, – более необходимы для повседневной жизни человека, но лучше (философии) нет ни одной.

2.10.5. Онтология Фомы Аквинского

Для христианской философии абсолютное, истинное бытие есть Бог. Так что и здесь, как видим, онтология находится в неразрывной связи с теологией. Бог вечен и является творцом мира и человека (см. об этом также в разделе 1.6.5).

Крупнейший христианский мыслитель **Фома Аквинский** (1225-1274), опираясь на аристотелевский анализ взаимосвязи потенциального (возможного) и актуального (действительного), утверждал, что Бог есть абсолютная актуальность, что в нем отсутствует какая-либо потенциальность. Он считал, что актуальное – это осуществленность, завершенность и совершенство. Он утверждал, что Бог – это полнота бытия. По Фоме Аквинскому, в Боге нет никакой сущности, отличной от акта бытия. Напротив, все сотворенные вещи составлены из сущности и существования: в них есть то, что получает бытие (сущность) и самое бытие. Бытие, свойственное сотворенной вещи, есть не просто бытие, а бытие чего-либо, бытие некоторой сущности. Это – ограниченное и временное бытие. В противоположность сотворенным вещам, бытие Бога для средневекового богослова и философа бесконечно, вечно и совершенно.

Интересно, что Фома Аквинский полагал, что возможны рациональные доказательства бытия Бога. Он указывал следующие пять способов доказательства бытия Бога.

1. Всё движущееся и меняющееся (такowymi являются все сотворенные вещи) должно быть приведено к началу неподвижному и необходимому. И это Тот, Кого зовут Богом.

2. В мире чувственных вещей мы видим порядок действующих причин. Основание причинности в том, что есть первая действующая причина, которая все производит, но сама не произведена. Это то, что зовется Богом.

3. Все вещи могут быть, а могут и не быть. Но если бы все могло не быть, то в некоторый момент не осталось бы ничего существующего. Поскольку нечто все-таки существует, следует признать существование Того, Кто имеет собственную необходимость в себе. Это, конечно, Бог.

4. Вещи располагают разной мерой совершенства и бытия. Одни из них более совершенны, другие – менее. Однако, выражение «более и менее» предполагает наличие абсолютно совершенного. Абсолютно совершенное и есть Бог.

5. В мире царствует целесообразность (случайные отклонения не отменяют этого факта). Всеведущая, направляющая, управляющая миром, устраивающая все целесообразно сила и есть Бог.

2.10.6. Дуалистическая онтология Рене Декарта

Выстраивая философскую систему, онтологию, в частности, можно избрать стратегию сомнения, например, сомнения в существовании чего бы то ни было. В свое время на этот путь встал французский философ, один из основоположников науки и философии Нового времени **Рене Декарт** (1596-1650). Он подчеркивал недостоверность чувственного восприятия, отсутствие четкой границы между явью, сном и грезами. Правда, Декарт сомневается не для того, чтобы этим сомнением наслаждаться и бравировать. Наоборот, он стремится к тому, чтобы найти нечто, несомненно существующее. И он находит его.

Человек, полагал Р. Декарт, может сомневаться во всем, но он не может сомневаться в том, что он — сомневающийся (мыслящий) субъект — существует. «Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе можем сомневаться, и даже предполагая все это ложным, мы легко допустим, что нет ни Бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, — но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, не взирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: «я мыслю, следовательно, я существую, истинно...».

Продвигаясь по этому пути, Декарт, вслед за Фомой Аквинским, также дает «доказательство» существования Бога. Суть этого доказательства достаточно проста. Сомнения, испытываемые человеком, свидетельствуют, по Декарту, о несовершенстве человека. Само понятие несовершенного существа требует понятия существа абсолютно совершенного. Абсолютно совершенное существо, очевидно, не имеет недостатков. Его несуществование было бы его недостатком. Поэтому абсолютно совершенное существо (Бог) существует. Бог, полагает Декарт, не может быть обманщиком, поэтому он выступает в роли гаранта возможности достижения человеком истинного знания...

Поскольку бытие мышления в понимании Декарта самоочевидно, постольку его не следует выводить из чего-либо другого, более фундаментального. То, что не нуждается для своего существования ни в чем ином, называется **субстанцией**. Таким образом, французский мыслитель признает субстанциальность мысли. Он признает также существование принципиально иной субстанции (субстанции протяженной, материи), хотя она и не обладает статусом самодостоверности. Эта субстанция необходима Декарту, поскольку для него субстанция — это также носитель качеств. Если ограничиться признанием существования только мыслящей субстанции, тогда лишатся носителя те качества, которые изучаются естествознанием (механикой, физикой, астрономией). На это Декарт, один из создателей механики, пойти не

мог. Признавая существование двух субстанций (это – позиция **дуализма**), французский философ сталкивается с проблемой взаимодействия этих субстанций. Дело в том, что субстанция, по определению, является абсолютно самостоятельной. Она ни от чего не зависит. Поэтому, строго говоря, субстанции не могут взаимодействовать друг с другом. Выйти из этого затруднения Декарту помогает признание сотворенности обеих субстанций (субстанции мыслящей и субстанции протяженной) Богом. Иначе говоря, декартовы субстанции – это не вполне субстанции, поэтому они (и, в частности, тело и дух) могут взаимодействовать друг с другом с помощью того, кто создал их и поддерживает их бытие, т.е., с помощью Бога.

Протяженная субстанция, материальный мир, природа истолковывается Декартом как механическое устройство. Соответственно, все живые организмы и даже человеческое тело, по Декарту, представляют собой механизмы, «автоматы», «самодвижущие машины», подобные механическим часам. Они составлены из колес, пружин, рычагов и т.д. Таким образом, Декарт становится одним из зачинателей **механицизма**. Для механицизма мир исчисляем, а потому поддается количественному, математическому описанию.

2.10.7. «Прояснение бытия» в трансцендентальной философии И. Канта

В одном из величайших философских произведений, в «Критике чистого разума», **Иммануил Кант** (1724-1804) дал уничтожающую критику предшествующей («догматической, спекулятивной») метафизики. Поскольку онтологию очень часто отождествляют с метафизикой, постольку довольно распространенной в философской литературе является точка зрения, согласно которой Кант весьма негативно относился к возможности построения онтологии, а потому в своей философской системе уделит главное внимание другим разделам философии: гносеологии, этике, эстетике, антропологии, философии религии... Так, например, представители марбургской школы неокантианства (Э. Кассирер, Г. Коген, П. Наторп) полагали, что философия Канта – это, прежде всего, гносеология. Представители баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) отстаивали позицию, согласно которой философия Канта – это, в первую очередь, этика. С другой стороны, М. Хайдеггер был убежден в том, что трансцендентальная философия Канта – это «преобразившаяся после критики чистого разума онтология, которая осмысливает бытие сущего как предметность предмета опыта». Думается, в каждом из указанных подходов содержится своя доля истины. Для нас сейчас важны именно онтологические мотивы философии Канта.

Кратко рассмотрим, в чем же состоит новизна онтологических воззрений И. Канта. Обобщенно характеризуя эту новизну, можно сказать, что он-

тология Канта представляет не бытие «само по себе», не бытие безотносительно к человеку, а, так сказать, бытие в его человеческой проекции. Можно сказать, что немецкий философ создает **антропологическую онтологию**. Предшественники Канта пытались выстроить, так сказать, «чистую онтологию». Они считали, что человек может постигнуть бытие в его первоначальном, «незамутненном» и неискаженным виде. Они были убеждены в том, что человек может непосредственно познать трансцендентное. В противоположность этому для Канта «бытие есть полагание», то есть установление его человеком. Правда, бытие не есть для него какое-то чисто субъективное и абсолютно произвольное полагание (установление). Бытие полагается, устанавливается рассудком на фундаменте того, что уже дано человеку в чувственном созерцании. А это «данное в созерцании» в свою очередь предполагает, по Канту, некоторое внешнее «аффицирование чувств», то есть имеет объективные истоки. Для Канта трансцендентное, то есть выходящее за границы всякого опыта («вещи сами по себе»), не может быть непосредственно познано человеком. Гордым претензиям «чистого разума» познать бытие в чистом виде, воплощенным в предшествующей ему спекулятивной (умозрительной) метафизике, Кант противопоставил познание, всегда основанное на человеческом опыте и «нагруженное» особенностями человеческой субъективности.

Таким образом, для немецкого мыслителя бытие всегда дано человеку в определенных – человеческих – формах. Иными словами, по Канту, бытие всегда оформлено. А именно: оно сформировано человеком, в частности, – его познавательной способностью: чувственностью, рассудком, разумом и воображением.

2.10.8. Онтология Г.В.Ф. Гегеля

Как мы видели, еще Парменид утверждал: «...Мыслить и быть одно и то же». Через 2300 лет аналогичную идею высказал, обосновал и развил великий немецкий философ **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770-1831).

Его учение характеризуется обычно с помощью термина «**панлогизм**» (от греческих корней *pan* – все и *logos* – мысль, слово, разум). По Гегелю, действительность («все») есть «сам себя познающий разум». Он утверждает, что «логические мысли представляют собой в-себе-и-для-себя-сущую основу всего». Поэтому в отличие от обычного понимания логики, согласно которому логика рассматривает лишь формы субъективного человеческого мышления, Гегель понимает логические формы как определения объективного мира, независимого от мыслящего индивида. Во многих своих произведениях Гегель подчеркивает: «все есть понятие», «все есть умозаключение», «все

вещи есть суждения». Поэтому именно логика в философской системе Гегеля есть учение о бытии. Логика («объективная логика»), – указывает он, – «занимает место онтологии – той части ... метафизики, которая должна ... исследовать природу ens [сущего] вообще...». Соответственно, «другие философские науки – философия природы и философия духа – являются как бы прикладной логикой, ибо последняя есть их животворящая душа». В то же время Гегель заявляет, что наука логики есть «изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа».

Итак, по Гегелю, подлинная действительность есть самопознающая абсолютная идея, которая адекватно раскрывается в системе логических категорий, построенной самим Гегелем. Эту систему Гегель начинает с самых общих и бедных определениями (абстрактных) категорий. Речь идет о таких категориях как бытие, небытие, становление, качество, количество, мера и т.д. А заканчивает он ее наиболее конкретными, – то есть многообразно определенными – категориями действительности, организма, познания и др. Считая мышление «субстанцией-субъектом» и понимая его как вечную, вневременную схему творческой деятельности вообще, он сближает абсолютную идею с Богом. Правда, в отличие от Бога, например, христианской религии, гегелевская абсолютная идея обретает сознание, волю и качество личности только в человеке.

2.10.9. Онтология диалектического материализма

Своеобразное преломление гегелевский принцип тождества бытия и мышления получил в **диалектическом материализме**, развитом **К. Марксом** (1818-1883), **Ф. Энгельсом** (1820-1895) и их последователями. Диалектический материализм утверждает совпадение диалектики, логики и теории познания. **В.И. Ленин** (1870-1924) в своих «Философских тетрадах» в связи с этим подчеркивал: не надо трех слов, это (логика, диалектика и теория познания) одно и то же. Суть этого «совпадения» заключается в том, что материалистическая диалектика как учение о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления признается здесь тождественной гносеологии и логике. Законы бытия и законы мышления, с точки зрения основоположников диалектического материализма, совпадают по своему содержанию: диалектика понятий (субъективная диалектика) является отражением диалектики объективного мира (объективной диалектики). Категории диалектики (единичное, особенное, общее, причина и следствие, форма и содержание, сущность и явление и т.д.) имеют онтологическое содержание и в то же вре-

мя выполняют гносеологические функции (отражая объективный мир, они служат «ступеньками» его познания – единство онтологии и гносеологии).

Диалектический материализм подчеркивает многоуровневый характер бытия материи (неорганическая и органическая природа, биосфера, общественное бытие, бытие личности и т.д.). Это учение подчеркивает также несводимость одного уровня бытия к другому, качественное своеобразие и единство этих уровней. Все эти уровни бытия являются своеобразными следами, «отложениями» единого, закономерного мирового процесса развития материи. В частности, именно в ходе этого развития совершается грандиозный скачок: переход от материи не мыслящей к материи мыслящей. Иначе говоря, в диалектическом материализме сознание рассматривается как особое свойство (высокоорганизованной) материи. То, что сознание является собственным порождением материи и ее внутренним свойством, обосновывает здесь единство сознания (и его творений: понятий, принципов, учений, теорий...) и объективного бытия (материи). В свою очередь, это единство человеческого сознания и материи является в диалектическом материализме онтологическим обоснованием познавательных возможностей человека.

2.10.10. Онтология Николая Гартмана

Многообразие, многоуровневость бытия подчеркивал также в развитой им «новой», или «критической», онтологии немецкий мыслитель **Н. Гартман** (1882-1950).

В своей онтологии он отстаивает идею о «слоистой» структуре бытия. Бытие, по Н. Гартману, представляет собой совокупность четырех слоев (физико-материального, органического, душевного и духовного), находящихся в достаточно сложных отношениях друг с другом. Каждый слой бытия имеет свои специфические принципы, законы или категории. «Своеобразие одного слоя, – пишет Н. Гартман, – никогда нельзя понять посредством категорий другого – ни высшего, ибо они неадекватны, ни низшего, ибо они недостаточны». Каждый высший слой бытия надстраивается над низшим слоем бытия и не существует без него. «Без материальной природы нет никакой жизни, без жизни нет никакого сознания, без сознания нет никакого духовного мира». В этой связи Н. Гартман формулирует так называемый «закон силы»: высшие категории находятся в зависимости от низших, они (высшие категории) могут лишь преобразовывать или перестроить «цепь» низших категорий. В то же время зависимость высшего слоя от низшего слоя не препятствует автономии этого высшего слоя бытия от низшего слоя бытия. «Высший слой, – указывает немецкий философ, – обладает по отношению к низшему неограниченным диапазоном формообразования и своеобразия». Так

формулируется «закон свободы». «Закон силы и закон свободы, – резюмирует Н. Гартман, – образуют вместе нерасторжимое, совершенно единое отношение; в принципе они образуют одну-единственную категориальную закономерность зависимости, которая господствует в сложном царстве мира, начиная с его низов и кончая его высотами». С помощью такой онтологии Н. Гартман пытался преодолеть односторонность, свойственную, по его мнению, всякому монизму (материалистическому, который хочет объяснить все, двигаясь «снизу вверх», и идеалистическому, который желает все понять, продвигаясь «сверху вниз»).

Подробно онтология Н. Гартмана представлена в его фундаментальной книге «К основоположению онтологии». М., СПб., 2003.

2.10.11. Поэтическая онтология М. Хайдеггера

На фундаментальность претендуют также онтологические построения Мартина Хайдеггера, представленные, прежде всего, в его книге «Бытие и время». Эта работа, как он указывает, посвящена обсуждению «смысла вопроса о бытии». При этом Хайдеггер исходит из предпосылки, что философия, начиная с Платона, искала смысл бытия, исследуя не бытие, а сущее, то есть нечто материальное или идеальное. На этом пути, по его убеждению, философия «забыла» о бытии и даже «забыла» о самом этом забвении. Следует, полагает М. Хайдеггер, вернуться к самому бытию и построить новую «фундаментальную» онтологию. Для этого, по его мнению, необходимо, во-первых, осуществить «экзистенциальную аналитику человеческой экзистенции». Именно этим преимущественно и занимается Хайдеггер в указанной выше книге. И, во-вторых, для этого необходимо вернуться к разработкам досократиков, которые еще «не забыли» о бытии. Речь идет в частности об учениях Анаксимандра, Парменида и Гераклита. А также внимательно вчитаться в произведения великих поэтов, которые слышат «зов бытия». Этим он занимается во многих своих работах.

К чему же приходит немецкий мыслитель в своих попытках преодолеть «забвение бытия». Следует честно признать, что отчетливо и ясно выразить эти результаты у М. Хайдеггера не получилось. Для того, чтобы проиллюстрировать это обстоятельство, мы приведем здесь лишь несколько высказываний Хайдеггера о бытии. «Бытие, – пишет он, – понятнейшее, так что мы даже не замечаем, сколь беструдно пребываем мы в понимании его. Это понятнейшее есть одновременно всего менее понятое и, по-видимому, не поддающееся пониманию». «Что «есть» бытие? – Вопросает он далее. – Имеем ли мы право исследовать в «бытии», *что* оно такое?» «Бытие, – констатирует немецкий мыслитель, – остается неспрошенным и само собой ра-

зумеющимся и оттого непродуманным. Оно таится в давно забытой и безосновной Истине». Исходя из этой таинственности и недоступности бытия рациональному пониманию, Хайдеггер для повествования о бытии обращается, по сути, к поэтическому языку, к языку метафор и образов. Так, он пишет, что «человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, присущую ему эк-статичность. Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека...». «Бытие, – продолжает Хайдеггер, – остается таинственным: прямая близость ненавязчивой силы. Близость эта существует как сам Язык... Язык есть дом бытия, живя в котором человек эк-зистирует, поскольку оберегая истину бытия, принадлежит ей». В Языке раскрывается «дар бытия». Причем этот Язык говорит, как уже отмечено, посредством великих поэтов. Для Хайдеггера – это в первую очередь Ф. Гельдерлин и Г. Тракль.

Следует признать, что «поэтическая онтология» М. Хайдеггера весьма привлекательна. Она – красочна, афористична, изобилует неожиданными сравнениями и оригинальными образами. К сожалению, она весьма малопонятна. Она остается таковой даже несмотря на грандиозные усилия многочисленных ее интерпретаторов. Впрочем, самого Хайдеггера, скорее всего, это мало заботило. Он отмечал в связи с этим, что в философии «мы должны ... расстаться с претензией на непосредственное понимание».

Надо сказать, что «поэтическая онтология» М. Хайдеггера, так или иначе, развивается многими его последователями и в наши дни. Прекрасной иллюстрацией сказанного является статья «Онтология», написанная современным российским философом В.Д. Губиным. В ней мы встречаем откровенно поэтические – эстетически привлекательные, но, увы, малопонятные – формулировки. «Бытие, – пишет он здесь, – есть тайна, но тайна в данном случае – не что-то глубоко спрятанное, что нужно открыть, чего нужно добиться. Тайна лежит на поверхности, ее нужно пережить или прожить. Понимание бытия, прикосновение к нему, осененность бытием преобразует, преображает человека, вырывая его из бессмысленного хаоса эмпирической жизни и делая его самобытным, делая его самого бытием ...». И далее, поясняя метафору «осененность бытия», названный автор указывает: «Осененность бытием создает другой порядок бытия и качество жизни, отличные от религиозной веры или научного понимания. Достижение этой осененности есть специфически философская проницательность...».

2.10.12. Онтологический релятивизм У. Куайна

Уиллард ван Орман Куайн (1908-1997) – американский философ и логик – развил очень характерную для современной философии и весьма любопытную концепцию «онтологической относительности» (онтологического релятивизма).

Суть этой концепции можно пояснить следующим образом. Всякая онтология, то есть некоторое систематизированное описание и объяснение действительности, выражается на определенном языке. Человек не обладает божественной способностью воспринимать объекты «сами по себе», представлять объекты с «абсолютной точки зрения». Он всегда воспринимает, представляет объекты в определенном теоретическом, мировоззренческом, языковом контексте. Само структурирование действительности, выделение объектов познания всегда осуществляется в соответствующем теоретическом, мировоззренческом, языковом контексте (осознаваемом или неосознаваемом субъектом познания). Нет смысла спрашивать, подчеркивает далее У. Куайн, что представляют объекты теории сами по себе. Дело в том, что прямое сопоставление теоретических систем и тем более отдельных теоретических конструкторов с неконцептуализированной реальностью невозможно. Это так, поскольку у нас нет надежного и однозначного способа **референции**, то есть указания тех фрагментов реальности, которые обозначены соответствующими теоретическими конструкторами. Более или менее непосредственное сопоставление теоретических конструкторов возможно только с другими теоретическими конструкторами. Именно так и истолковываются, разъясняются в практике познания, научного познания, в частности, объекты теории: через интерпретацию их в рамках других теорий (в широком смысле этого слова).

Следовательно, делает вывод американский философ, «смысл имеет вопрос не о том, что представляют объекты теории с абсолютной точки зрения, а о том, как одна теория объектов интерпретируется и переинтерпретируется в другую». Иначе говоря, для того чтобы «онтологизировать» теорию, то есть понять, какие объекты она описывает и объясняет, мы должны прибегнуть к помощи другой теории. А именно: мы обязательно интерпретируем объекты интересующей нас теории с помощью другой, «уже известной нам теории». Другого пути просто нет. Но это и есть онтологическая относительность.

Более того, по Куайну, «онтология дважды относительна»: во-первых, «определение универсума теории оказывается осмысленным лишь относительно некоторой предпосылочной теории», во-вторых, «определение универсума теории оказывается осмысленным лишь относительно некоторого способа перевода одной теории в другую».

Глава 2.11. Словарь важнейших категорий онтологии

Категории (от греч. *kategoria* – высказывание, признак) – наиболее общие, фундаментальные понятия соответствующей дисциплины. С одной стороны, они позволяют выявить самые существенные стороны действительности, позволяют структурировать ее. С другой стороны, категории являются принципами, организующими познавательную деятельность, мышление человека.

Познакомимся здесь с важнейшими категориями онтологии.

2.11.1. Субстанция

Субстанция (от латинского слова *substantia* – сущность; нечто, лежащее в основе) – первооснова, сущность всех вещей и явлений; предельное основание, к которому сводится все многообразие вещей и явлений; субъект всех изменений, существующий независимо от чего бы то ни было. Прекрасное определение субстанции дал Б. Спиноза: «Субстанция – это причина самой себя». Понятие субстанции чаще всего соотносится с понятиями **атрибута** (атрибуты – необходимые, существенные, неотъемлемые свойства и формы субстанции) и **акциденции** (акциденции – случайные, несущественные свойства и формы субстанции).

В истории философии представлены концепции, утверждающие существование одной субстанции (**монизм**), двух субстанций (**дуализм**) или множества субстанций (онтологический **плюрализм**).

Материалисты (сторонники материалистического монизма) на роль субстанции выдвигали **материю**. Идеалисты, спиритуалисты (сторонники идеалистического монизма) закрепляли роль субстанции за абсолютным **духом**, идеей, Богом. И материализм, и идеализм сталкиваются с однотипной и, по сути, неразрешимой для них проблемой. Материализм затрудняется ответить на вопрос: как немыслящая материя порождает мыслящую (одухотворенную) материю? Соответственно, идеализм не может убедительно ответить на вопрос: как духовная субстанция порождает несомненно существующий мир материальных систем и процессов?

Дуализм в философии представлен весьма широко и разнообразно. Существенные элементы дуализма присутствуют в воззрениях Платона, у христианских мыслителей, в философии И. Канта и т.д. В отчетливом, можно сказать, в классическом, виде дуализм представлен философскими воззрениями Р. Декарта. В своих сочинениях он утверждал существование двух независимых субстанций (субстанции протяженной и субстанции мыслящей). Правда, по Декарту, над этими субстанциями возвышается (и творит их) истинная субстанция – Бог. Именно Бог в философии Р. Декарта обеспечивает возможность разнообразных связей между указанными принципиально отличающимися друг от друга субстанциями. Здесь важно понимать, что различ-

ные субстанции, так сказать, по определению, не способны взаимодействовать друг с другом. Это обстоятельство ведет к принципиальным трудностям, которые свойственны онтологическому дуализму и онтологическому плюрализму. Стремясь избежать трудностей такого рода, Б. Спиноза преодолевает дуализм Р. Декарта и возвращается к онтологическому монизму. Он провозглашает мышление и протяжение двумя атрибутами единой субстанции (природы, Бога). Спиноза, как мы помним, определяет субстанцию как причину самой себя. Субстанция, в таком случае, является вечной и бесконечной, какой и должна быть субстанция.

Г. В. Лейбниц развивает монадологию, учение о бесконечном множестве простых и неделимых субстанций (монад), обладающих самостоятельностью, активностью и изменчивостью, находящихся между собой в отношении предустановленной (Богом) гармонии. Все множество монад у Лейбница делится на три класса в зависимости от уровня их воспринимающей способности. Первый класс монад составляют примитивные монады, обладающие бесконечно малой перцепцией. Во второй класс входят монады-души, которым свойственны смутные перцепции, сопровождающиеся ощущениями и памятью. Наконец, третий класс образует множество монад-духов, обладающих отчетливыми перцепциями (сознанием).

Гегель подчеркнул внутреннюю противоречивость субстанции. Он утверждал, что субстанция-субъект находится в процессе саморазвития (самопознания).

В современной философии категория «субстанция» используется нечасто. Многие современные философы склонны считать эту категорию устаревшей. Они рассматривают ее в качестве своеобразного реликта прежней метафизики. Так, Б. Рассел считал, что это понятие является метафизической ошибкой, связанной с переносом «на структуру мира структуры предложения, составленного из подлежащего и сказуемого».

2.11.2. Материя

Категория **материи** (от латинского слова *material* – материал, вещество) истолковывается различным образом представителями разных философских школ и направлений.

Так, например, для Аристотеля материя – это своего рода субстрат, материал, из которого состоит все существующее. Он использует при этом слово *hyle*, что буквально означает «лес как строительный материал». Материя понимается Аристотелем, прежде всего, как возможность, потенциальность существования предметного многообразия мира. Материя для греческого мыслителя является пассивным и приемлющим началом. Соответственно, активным, актуализирующим началом, по Аристотелю, является форма. Форма организует материю, определяет сущность, «чтойность» соответствующей вещи. Всякая действительность для древнего философа, таким образом, представляет собой единство материи и формы, единство потенции

альности и актуальности. В греческом языке форма обозначается словом *morphe*, поэтому онтологию Аристотеля, исходящую из признания неразрывного единства материи и формы, называют также **гилеморфизмом**. Единственным исключением из этого правила является Бог, который понимается Аристотелем как чистая актуальность, лишенная всякой потенциальности (и, следовательно, материи). Бог понимается Аристотелем также как «мыслящее себя мышление».

Представления о материи менялись в ходе развития науки и философии. Так, например, в 18-м веке в рамках **механистического материализма** материю наделяли преимущественно механическими свойствами (масса и инерция, протяженность и непроницаемость и т.п.) и, по сути, отождествляли с веществом.

Как уже отмечалось, для материалистов материя является единственной субстанцией. В таком случае утверждается несотворимость, неуничтожимость и вечность материи. Материя как субстанция для материалистов – это субъект бытия. Материя для них есть то, что поистине существует. С их точки зрения, все, с чем имеет дело человек, представляет собой виды материи, ее свойства и отношения различных ее фрагментов. В качестве важнейших видов материи обычно указывают вещество и физические поля (например, электромагнитное и гравитационное). Кроме того, в науке и философии нередко говорят об иерархии уровней организации материи: субатомный уровень (мир элементарных частиц), уровень атомов и молекул, уровень горных пород и минералов, уровень космических тел (планеты, звезды, галактики), уровень биологических организмов и их сообществ, социальный уровень организации материи.

Материя как субстанция обладает атрибутивными и акцидентальными свойствами. Так, например, **диалектический материализм** (К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин и их последователи) в качестве важнейшего свойства материи рассматривал движение. В рамках этого учения движение понимается как атрибут материи, как «способ существования материи». В качестве атрибутивных свойств материи рассматриваются сторонниками диалектического материализма также пространство и время, понимаемые ими как «основные формы существования материи». Как атрибуты материи рассматриваются ими также взаимодействие, структурность, бесконечность, неисчерпаемость и т.д. Особое место в ряду этих атрибутивных свойств материи занимает **«отражение»**. Отражение – это способность материальных систем фиксировать в своей структуре особенности, характерные черты тех систем, которые на них, так или иначе, воздействуют. Существуют различные формы отражения: физические, химические, биологические, психические. Высшей формой отражения является, в соответствии с обсуждаемой концепцией, **сознание** человека. Именно через противопоставление сознанию человека и определяется чаще всего материя в диалектическом материализме. Если сознание, то есть мир наших переживаний, образов, мыслей, может быть охарактеризовано как «субъективная реальность», то материя определяется как «объективная реальность». Иначе говоря, материя истолковывается здесь в

качестве реальности, которая существует до сознания и независимо от сознания. Материя, утверждают материалисты, может существовать без сознания, но сознание не может существовать без материи. Сознание – это только «свойство высокоорганизованной материи». Материя (объективная реальность) воздействует на органы чувств человека и воспроизводится в форме субъективных образов в сознании человека.

2.11.3. Система

В самом общем плане система (от греческого *sistema* – составленное из частей, соединенное) может быть определена как множество взаимодействующих элементов. Очевидно, что существуют системы самых разных видов. Речь идет, например, о системах механических, о системах физических, о системах химических. Вполне правомерно также говорить о системах биологических и о системах социальных. Нередко можно услышать о системах технических и системах информационных и т.д.

В философии чаще всего выделяют два класса систем: а) класс суммативных систем; б) класс целостных систем.

Наиболее интересны для философии, конечно, целостные системы. Такие системы характеризуются тем, что связи между их элементами более интенсивны, чем их связи с элементами других систем. Интенсивность внутренних связей в таких системах проявляется в **наличии у них целостных (системных, интегративных) свойств**. Если суммативные системы сводятся к сумме их частей, элементов, а свойства таких систем сводятся к сумме, к комбинации свойств соответствующих элементов (частей), то свойства целостных систем не сводимы к сумме (к комбинации) свойств их частей, элементов. Иногда наличие у целостной системы интегративных свойств выражают следующим образом: **целостная система «больше» суммы ее частей (элементов)**. Именно становление интегративных свойств позволяет в определенной мере объяснить возникновение нового (новых структур, новых связей, нового качества) при формировании систем соответствующего типа. В соответствии с таким объяснением, системы, обладающие принципиально новыми свойствами, возникают посредством интенсивного взаимодействия образующих их подсистем. Так, к примеру, два атома водорода и один атом кислорода, интенсивно взаимодействуя друг с другом, образуют целостную систему (молекулу воды), обладающую свойствами, не выводимыми в полной мере из свойств атомов, образующих эту систему.

В связи с разработкой системных представлений в философии и науке двадцатого века сложился подход, обозначаемый термином «**холизм**». Холизм (от греч. *holos* – целый) подчеркивает приоритет целого по отношению к частям и элементам. Он указывает на принципиальную несводимость целого к сумме частей и элементов, составляющих это целое. Как методологическая позиция холизм противостоит редуccionизму.

Следующий тезис, раскрывающий содержание понятия целостной системы, утверждает **иерархичность структуры, многоуровневость строения системы**. А именно: этот тезис состоит в утверждении, согласно которому, с одной стороны, каждая система является подсистемой другой или других целостных систем. Этот тезис утверждает также, что каждая система имеет свои целостные подсистемы. Так, например, живая клетка, являясь целостной системой, имеет множество подсистем различных уровней. И в то же время эта клетка входит в состав многих других целостных систем. Например, она является подсистемой некоторого организма и т.д.

Этот тезис утверждает, что элементы, которые при решении определенного круга проблем принимались за простейшие, бесструктурные, скорее всего, не менее сложны, чем системы, из них состоящие. Этот тезис подводит также к выводу, что количество структурных уровней бытия универсума, по всей видимости, бесконечно велико.

Еще один важный тезис, раскрывающий содержание понятия системы, утверждает, что **способом существования целостных систем является развитие**. Суммативные системы характеризуются функционированием: нетворческой процессуальностью, в принципе сводимой к сумме, к комбинации перемещений элементов. Такая процессуальность (функционирование) не способна породить ничего нового; она, по сути, сводится к перебору одних и тех же состояний изучаемых объектов. Выражаясь языком философии, можно сказать, что мир объектов классической науки – это мир бытия стабильных объектов. В отличие от функционирования, развитие является инновационной, творческой процессуальностью. Это – процессуальность, порождающая новые свойства, новые структуры, новые уровни бытия. Именно развивающиеся системы находятся в центре внимания современной науки: эволюционной космологии и астрономии, планетологии и геологии, эволюционной биологии и т.д.

2.11.4. Дух

Понятие духа является одним из самых важных и многозначных понятий религиозно-философской мысли.

Фундаментальную роль категория духа, очевидно, играет в религии. В частности, в христианстве Святой Дух рассматривается как одна из ипостасей Троицы (единства Отца, Сына и Святого Духа). Дух понимается здесь как источник Божественной любви и животворящей силы.

Для идеалистов, в частности, для **спиритуалистов** (от латинского слова *spiritualis* – духовный), дух – это субстанция, первооснова мира, это сверхприродная, управляющая миром сила. К примеру, **Г. Гегель**, рассматривая духовную первооснову мира («Абсолютный дух») в развитии, дает дифференцированное описание духа, описание его различных форм и уровней. Он детально характеризует **субъективный дух**, связывая его с человеческим индивидом. Он анализирует **объективный дух**, воплощенный, в част-

ности, в формах права и морали. Огромное внимание немецкий философ уделяет раскрытию искусства, религии и философии, в которых, по его убеждению, воплощается **Абсолютный дух**.

Интересные представления о духе развивал **Н.А. Бердяев**. Он полагал, что рациональное определение духа невозможно. Таким определением, по его мнению, дух умерщвляется. О духе, подчеркивал русский мыслитель, нельзя выработать понятия. Однако можно «уловить признаки духа». Такими признаками, по Бердяеву, являются: «свобода, смысл, творческая активность, целостность, любовь, ценность, обращение к высшему божественному миру и единение с ним». Бердяев утверждает, что этот ряд признаков объединяет **пневму** Библии и **нус** древнегреческой философии. Напомним, что пневма (от греческого слова *pneuma* – дыхание, дуновение) понималась в античной философии как дыхание и жизненная энергия, как то, что присутствует во всех живых существах. Для стоиков пневма – это логос-первоогонь, это космическое дыхание, которое все проникает и оживляет. Соответственно, нус (от греческого слова *nous* – ум, разум) истолковывался в античной философии как разумное начало в человеке и в космосе. Чаще всего при этом его понимали как принцип интуитивного познания в отличие от познания дискурсивно-рассудочного.

Если абстрагироваться от Абсолютного (Божественного) духа и рассматривать дух как качество, присущее человеку, то дух можно истолковать как высшую интегративную способность человека быть субъектом личностного самоопределения, субъектом целе- и смыслополагания. При таком рассмотрении дух соотносится с рассудком, разумом и некоторыми бессознательными пластами психической жизни человека. Дух соотносится также с сознанием, совестью и волей человека.

2.11.5. Бесконечное

Можно сказать, что любой реально существующий объект представляет собой единство конечного и бесконечного. Так, например, интервал числовой оси от нуля до единицы очевидно конечен. Но, с другой стороны, он бесконечен, поскольку содержит бесконечное число действительных чисел. Камень, лежащий у дороги, конечен, так как имеет конечные размеры и конечную массу. В то же время он бесконечен, поскольку многообразно связан с бесконечным числом когда-то существовавших и ныне существующих объектов универсума. Он бесконечен также в плане потенциальной делимости его на все более мелкие фрагменты. Человек, конечно же, также соединяет в себе оба полюса: и конечное и бесконечное. По всей видимости, именно из этого проистекает и трагизм, и величие человеческого бытия.

Сказанное позволяет утверждать, что конечное и бесконечное являются фундаментальными характеристиками действительности, а соответствующие понятия, несомненно, требуют анализа и прояснения. Особый интерес при этом вызывает, несомненно, понятие бесконечного. Начиная с древних

времен, крупнейшие мыслители пытались уточнить различные аспекты содержания этого понятия. Уже ученик Фалеса **Анаксимандр** предполагал, что в основании всего сущего лежит некое безграничное, беспредельное начало (**апейрон**). Парадоксальный характер бесконечности продемонстрировал своими знаменитыми **апориями** **Зенон Элейский**. В последующие века и тысячелетия значительный вклад в осмысление содержания понятия бесконечного внесли Аристотель, Николай Кузанский, Г.В.Ф. Гегель, Г. Кантор и многие другие мыслители.

Чаще всего исследователи говорят о трех типах бесконечности.

Первый тип бесконечности будем называть вслед за Гегелем **«дурной» бесконечностью**. «Дурная» бесконечность – это чисто количественная бесконечность, сводящаяся к непрестанному повторению, наращиванию одного и того же. Наглядным примером «дурной» бесконечности является беспредельно продолжающийся ряд натуральных чисел. Следует подчеркнуть, что каждая точка этого ряда представляет собой конечную величину. Бесконечность здесь ассоциируется с возможностью беспредельного продолжения этого ряда. Аналогично дело обстоит со вторым типом бесконечности. Этот тип бесконечности называется **потенциальной бесконечностью**. Потенциальная бесконечность – это количественно-качественная бесконечность. Потенциальная бесконечность представляет собой не завершаемый процесс взаимных переходов, взаимосвязей, взаимных перерастаний друг в друга разнокачественных систем и процессов. В качестве примера такой бесконечности может выступить потенциально не завершаемое продвижение по «лестнице» структурных уровней универсума. Мы имеем в данном случае в виду осуществляемое по мере развития науки потенциально беспредельное продвижение в микромир и столь же беспредельное продвижение в мегамир. При этом предполагается, что структурные уровни материи отличаются друг от друга не только количественными характеристиками, например, пространственными размерами. Предполагается, что они отличаются друг от друга также и качественно: свойственными им закономерностями, типами детерминации и т.п. Здесь мы сталкиваемся с активно обсуждаемыми в современной философии и науке проблемами бесконечности универсума вширь и бесконечности вглубь.

Наконец третий тип бесконечности – это **актуальная бесконечность**. Если потенциальная бесконечность – это, как уже сказано, принципиально не завершаемый процесс, то актуальная бесконечность «уже есть». Она актуально осуществлена, она существует в завершенном, «готовом» виде. Так, например, на любом конечном отрезке числовой оси в некотором смысле размещено бесконечное количество действительных чисел. Понятие актуальной бесконечности активно использовалось Георгом Кантором, в созданной им теории бесконечных множеств. Напомним, что бесконечным называется такое множество, в котором его части равномощны ему самому. Впоследствии было установлено, что применение абстракции актуальной бесконечности в математике приводит к парадоксам. Обнаружение и обсуждение этих парадоксов привело в начале двадцатого века к кризису оснований математи-

ки. Однако, по всей видимости, обойтись без понятия актуальной бесконечности невозможно ни в математике, ни в философии.

Кроме этих типов бесконечности, которые давно уже исследуются философами, математиками и представителями других наук, полезным представляется введение понятия **абсолютной бесконечности**. С помощью этого понятия мы характеризуем тот уровень бытия универсума, которому одновременно свойственны и абсолютная самотождественность и абсолютная несамотождественность. Соответственно, нами выдвигается и обосновывается **идея неисчерпаемости (многообразной бесконечности) универсума** в качестве основополагающего мировоззренческого принципа. И, таким образом, мы относим себя к сторонникам **инфинитизма** (см. об этом в разделе 1.2.5).

2.11.6. Универсум

Универсум (лат. *universum, summa rerum*) – «все имеющееся», «все, что существует»; субъект существования. Это понятие по своему содержанию близко или тождественно содержанию понятия «мир». Правда, многие авторы утверждают, что существует множество миров. В таком случае универсум есть совокупность всех (разнообразных) миров.

Так, например, античные атомисты говорили об универсуме как множестве возникающих, пребывающих и разрушающихся миров. Г. В. Лейбниц рассматривал универсум как множество всех возможных миров. Из этого множества миров реальным является, по Лейбницу, только наш («наилучший из возможных миров») мир, а остальные – только возможны (поскольку их можно логически непротиворечиво помыслить). В некоторых отношениях понятие универсума сближается с понятием Абсолюта (от лат. *absolutus* – безусловный, неограниченный), обозначающим основу мира, полноту бытия, творческое первоначало мира, слитность субъекта и объекта. Понятие универсума близко по содержанию также содержанию понятий «природа» (в широчайшем смысле этого слова) и «Вселенная» (применяемого чаще всего в естествознании).

Как правило, универсуму приписывается единство, целостность. Так, например, немецкий мыслитель **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг** (1775-1854) утверждал, что универсум является «абсолютной тотальностью» («абсолютным субъектом»). С его точки зрения, одна сторона абсолютной тотальности – это природа, а другая – мир духа. Испанский философ **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883-1955) также понимал универсум как «все имеющееся» и считал его единым целым. Если же «все имеющееся» не является целым, а составляет множество «различных целых», то его («все имеющееся») он предлагал называть **мультиверсумом**.

Представляется, что единство, целостность (тотальность) универсума трудно согласовать с его бесконечностью (неисчерпаемостью). Скорее всего, утверждение единства, целостности универсума является своеобразным реликтом картины мира, сформировавшейся в лоне монотеистической религии.

Если оперировать характеристиками «конечное» и «бесконечное», то можно ввести в рассмотрение онтологическую модель, в которой представлены три уровня бытия универсума. Первый из них – это уровень бытия конечного как такового. Второй уровень бытия универсума – это уровень бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным. Наконец, третий уровень – это уровень бытия бесконечного как такового. Эти уровни характеризуются качественно различающимися процессуальностью, темпоральностью и особенностями детерминации. Универсум представляет собой также единство космоса и хаоса. **Космос** (от греч. *kosmos* – порядок, строй, мир) – это та сторона или состояние действительности, которые характеризуются упорядоченностью и организованностью. Космосу свойственны закономерность и соразмерность. Космос – это гармония и красота. Соответственно, **хаос** (в греческой мифологии – это первоначальная бездна, из которой произошло все существующее) – обозначение беспорядка и дезорганизации, отсутствия законов и дисгармонии. Более подробно трехуровневая модель бытия универсума изложена в приложении к нашей книге.

2.11.7. Процессуальность универсума

Процессуальность универсума – это все многообразие разноуровневых и разнокачественных процессов (движений, изменений, превращений), свойственных универсуму (различным его уровням и фрагментам).

Уже у древних атомистов формируется идея о разнообразии форм процессуальности (движения). Они говорили о первоначальном (хаотическом) движении атомов, о вихреобразном движении, в результате которого осуществляется упорядочение и сцепление атомов, приводящее к рождению миров, о движении атомов, объясняющем явление испарения тел (сложенных из атомов).

Аристотель также писал о различных видах процессуальности (изменения): изменение субстрата (возникновение или исчезновение); изменение качества (превращение); изменение количества (возрастание или убывание); изменение места (перемещение).

В 17-18 веках в период формирования точного естествознания (механики, прежде всего) получил развитие **механицизм** – учение, согласно которому все формы движения в принципе можно свести к механическому движению, к пространственным перемещениям и перегруппировкам неизменных атомов.

Механицизм, как крайняя форма редукционизма в истолковании процессуальности универсума, подвергался справедливой критике, как в пределах науки, так и представителями различных философских школ. Так, например, Ф. Энгельс, основываясь на гегелевской классификации форм объективности (механизм, химизм, телеология (организм)), развивал учение о качественном многообразии и взаимосвязи основных форм движения материи. Он писал в связи с этим о механической и физической, химической и

биологической, а также о социальной формах движения. Энгельсовское учение о формах движения материи детализировалось и совершенствовалось позднее в трудах многих авторов, работавших в русле **диалектического материализма**. Эти авторы пытались, например, рассматривать в качестве основных форм движения материи геологическую форму движения, космологическую форму движения и некоторые другие.

Большое внимание в науке и философии было уделено осмыслению такой специфической формы процессуальности, какой является **развитие**.

Так, Гегель в своем учении о диалектике (диалектическом) дает весьма содержательное понимание процесса развития. Следует, впрочем, иметь в виду, что развитие в собственном смысле этого слова Гегель истолковывал очень узко. Развитие в этом смысле есть, по Гегелю, такое движение понятия, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе.

Диалектические разработки Гегеля нашли свое продолжение у создателей и сторонников материалистической диалектики как философского учения о развитии.

Чрезвычайно интенсифицировало процесс философского осмысления развития создание эволюционного учения Ч. Дарвином, ускорение общественного развития в 19-20-м веках, а также обнаружение различными науками процессов развития, по сути, на всех этапах мироздания. Значительный вклад в совершенствование научного описания процессов развития вносит в последние десятилетия **синергетика** (научное направление, исследующее процессы самоорганизации в системах различного типа). Свое понимание развития предложили создатели **концепции эмерджентной эволюции** (С. Александер, К. Л. Морган). Они уделили главное внимание исследованию проблемы возникновения нового (нового качества, в частности). Сходные представления развивал А. Бергсон, выдвинувший идею о «жизненном порыве» как источнике любых новообразований.

Если принять модель, согласно которой бытие универсума представляет собой единство трех уровней (см. статью «Универсум»), то каждому уровню бытия универсума соответствует свой специфический тип процессуальности. Уровню бытия конечного как такового свойственно **функционирование**. Функционирование – это циклическая процессуальность, для которой характерна однозначная связь между ее различными фрагментами. Функционирование не ведет к появлению нового и утрате старого. Уровню бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным, свойственно **развитие** (инновационная, необратимая, многокачественная процессуальность). Уровень бытия бесконечного как такового двойственен. С одной стороны, он абсолютно самотождествен и характеризуется полным отсутствием всякой процессуальности (абсолютным покоем). С другой стороны, он абсолютно несамотождествен и осуществляет абсолютную (хаотическую) процессуальность. В рамках таких онтологических представлений любой фрагмент универсума одновременно осуществляет все указанные типы процессуальности.

Понятие развития нередко разъясняется с помощью понятий «**прогресс**» и «**регресс**».

Прогресс (от лат. progressus – движение вперед, успех) понимается как развитие по восходящей линии. Прогресс – это переход от низшего (менее совершенного) состояния системы к высшему (более совершенному) ее состоянию. Соответственно, регресс (от лат. regressus – возвращение, движение назад) представляет собой развитие по нисходящей линии. Регресс – это переход от высшего состояния системы к низшему ее состоянию. Регресс – это деградация, упадок и, в конце концов, гибель системы. Применение понятий прогресса и регресса предполагает разработку соответствующих критериев прогресса. В противном случае разговоры о прогрессе и регрессе теряют всякую определенность. **Критерий прогресса** – это способ, с помощью которого можно отличить более совершенное состояние развивающейся системы от ее менее совершенного состояния. Критерий общественного прогресса различные мыслители понимали по-разному. Так, просветители связывали прогресс с ростом научных знаний. И. Кант видел прогресс общества в совершенствовании морали. Для Г. Гегеля развитие общества – это «прогресс в сознании свободы». К. Маркс утверждал, что прогресс – это преодоление всех форм отчуждения человека, достижение социальной справедливости и равенства. Для М. Вебера прогресс достигается на пути рационализации общественной жизни ...

Развитие любой реальной системы, как правило, представляет собой противоречивое единство прогресса и регресса. Прогресс системы в одном отношении чаще всего сопровождается ее регрессом в другом отношении (или в других отношениях). Так, например, современное общество, несомненно, прогрессирует в технико-технологическом отношении. К сожалению, это неверно применительно к сфере экологии и к сфере нравственности. На различных этапах развития интересующей нас системы доминируют или прогрессивные или регрессивные тенденции. Сказанное можно подтвердить в частности множеством примеров из истории различных социокультурных образований.

2.11.8. Темпоральность универсума

Темпоральность универсума мы будем понимать как совокупность всех временных (в широком смысле этого слова) свойств, отношений, характеристик универсума (всех его уровней и фрагментов). Темпоральность следует понимать также **как противоречивое единство вечности, времени (времен) и мгновенности**.

В философии были развиты и развиваются самые различные истолкования названных компонентов темпоральной триады и разнообразные точки зрения по поводу их взаимоотношений.

Так, например, по Платону, время – это «движущееся подобие вечности», «вечный образ, движущийся от числа к числу».

Аристотель почти ничего не говорит специально о вечности, которая ассоциируется в его системе с абсолютно неподвижным Перводвигателем. Он более склонен сопоставлять время с мгновением, с «теперь». По Аристотелю, мгновение настоящего, «теперь» есть, по сути, единственная реальность времени. «Время, – указывает Аристотель, – есть число перемещения (движения), а «теперь», как и перемещаемое, есть как бы единица числа» (Физика, 220 а).

Тонкий анализ взаимоотношений вечности и времени мы находим у неоплатоников (Плотин, Ямвлих, Прокл и др.). В этом анализе, предполагает **Плотин** (204-270 гг.), можно начинать с (определения) вечности, поскольку если «нам понятен Прототип, то понять его отражение в образе – под каким понимается Время – не составляет труда». Но не менее верным было бы «оттолкнуться от определения Времени ... Через понимание образа подняться к пониманию представляемого им Вида». Вечность, – указывает далее Плотин, – это то, о чем нельзя сказать, что оно было или будет; это то, что просто обладает бытием; это – абсолютно полная и совершенная Жизнь.

Значительный вклад в развитие представлений о времени и вечности внесли христианские мыслители. Так, **Августин Блаженный** утверждал, что вечность – это характеристика Бога, а время – характеристика сотворенного Богом мира (и сотворено оно вместе с миром). В «Исповеди» он пишет о «всегда недвижной сияющей вечности», о том, что «в вечности ничто не переходит, но пребывает как настоящее во всей полноте». Размышляя о времени, он подчеркивает, что «ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего». По Августину, правильное говорить о существующих только в душе человека трех временах: о настоящем прошедшего (память), о настоящем настоящего (непосредственное созерцание), о настоящем будущего (ожидание).

Интереснейшие идеи о взаимосвязи вечности, времени и мгновенности высказал римский философ **Боэций** (480-524), которому, видимо, принадлежит и сам термин «темпоральность». «Вечность, – утверждает Боэций, – есть совершенное обладание сразу всей полнотой бесконечной жизни». При этом Боэций отчетливо различает бесконечность времени и вечность. При сравнении вечности и времени он выдвигает на передний план не количественные, а качественные моменты. Время, по Боэцию, связано с бесконечным становлением, незавершенностью, неполнотой. А вечность, напротив, связана с бытием (Бога), с целокупностью, неподвижностью, полнотой и т.п. Вечность в понимании Боэция есть, по сути, единое мгновение, объявляющее все в непреходящем настоящем: «Бог вечен и сохраняет состояние, в котором, кроме настоящего, нет ничего». Боэциево различение вечности и бесконечного времени воспринял также крупнейший средневековый мыслитель Фома Аквинский.

Впоследствии, вместе со становлением экспериментального и математизированного естествознания Нового времени, из рассматриваемого темпорального триединства (вечности, времени и мгновенности) на передний план все более выдвигается время. Вечность и мгновенность, как некая самодоста-

точность и полнота бытия ассоциируются с Богом. На этом основании изгоняются в эту эпоху из формирующейся научной картины, а также по большей части и из философии как своего рода теологические пережитки. Исследователей более всего интересует измерение времени, его связь с движениями, с пространством и т.д. Вечность и мгновенность, по сути, теряют свое самостоятельное значение и редуцируются к времени. Мгновение понимается как бесконечно малый отрезок времени. Вечность – как безначальное и бесконечное время. Новейшая философия также сконцентрировала свое внимание на изучении времени как фундаментальной характеристике действительности. Особый интерес у философов двадцатого века вызывают проблемы односторонности и необратимости времени, прерывности и непрерывности времени, начала и конца времени, единственности, множественности и многообразия времени (времен).

В рамках трехуровневой модели бытия универсума (см. статьи «Универсум» и «Процессуальность универсума») темпоральность универсума представляет собой единство трех качественно своеобразных ее уровней. Хаос-абсолютный покой (уровень бытия бесконечного как такового) мгновенен и вечен. **Мгновенность – это темпоральная характеристика абсолютно несамотождественного бытия. Вечность – это темпоральная характеристика абсолютно самотождественного бытия.** Соответственно, **время – это характеристика самотождественно-несамотождественного бытия.** Так, например, функционирование, свойственное уровню бытия конечного как такового, характеризуется однородным и обратимым временем-длительностью. Такое время можно назвать также временем функционирования. Различные виды развития, свойственные уровню бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным, характеризуются разнокачественными и необратимыми временами.

2.11.9. Детерминизм

Детерминизм (от латинского *determinare* – определять) – учение о взаимосвязи и взаимообусловленности различных фрагментов, уровней, форм, свойств универсума; о закономерности как существенной стороне бытия универсума. Важнейшими понятиями детерминизма являются «закон», «взаимосвязь», «взаимодействие», «причина» и «следствие». Детерминизм не может быть сформулирован также без понятий «возможность» и «действительность», «необходимость» и «случайность». К центральным категориям детерминизма относятся, несомненно, понятия «космос» и «хаос».

Самой простой и «грубой» формой детерминизма является детерминизм, сложившийся в эпоху опережающего развития механики и называемый по имени французского исследователя **П. С. Лапласа** (1749-1827) лапласовским. Лапласовский детерминизм абсолютизирует упорядоченность универсума, он исключает из его бытия случайность и хаос, считая их субъективными феноменами. Лапласовский детерминизм утверждает господство, все-

силе законов механики, жесткость, однозначность связей между состояниями природных (и социальных) систем, причинами и следствиями и т.д. В сущности, лапласовский детерминизм основан на сведении бытия универсума к одному из трех (см. статью «универсум») уровней бытия (к бытию конечного как такового). В таком – лапласовском – мире действительно нет случайности, нет инноваций, нет и не может быть ничего неожиданного. Его будущее и прошлое однозначно реконструируются по известному настоящему. Если же принять во внимание другие уровни бытия универсума (уровень конечного, неразрывно связанного с бесконечным и уровень бесконечного как такового), то представления о взаимосвязи и взаимообусловленности всего сущего должны быть существенно изменены. Связи между состояниями систем, причинами, условиями и следствиями и т.д. теряют при этом жесткость и однозначность. Они становятся гибкими и многоформенными. Случайность обретает черты объективности. Универсум предстает как единство космоса и хаоса. Его процессуальность уже не сводится к функционированию, но содержит также инновационную и хаотическую составляющие. Возможности прогнозировать будущее и реконструировать прошлые состояния природных и социальных систем существенно сужаются.

Детерминизму часто противопоставляют **индетерминизм**. Индетерминизм абсолютизирует моменты неупорядоченности, случайности, хаотичности в бытии и процессуальности универсума. Индетерминизм как мировоззренческая позиция формируется, прежде всего, сложностью проведения идеи закономерности сущего в описании и понимании социальной действительности (в частности, неприменимостью лапласовского детерминизма, исключающего свободу социальных субъектов, для описания общественной жизни). Индетерминизм обрел популярность также благодаря тому, что лапласовский детерминизм потерпел крах в истолковании явлений микрофизики. Физика атомных и субатомных масштабов установила принципиально вероятностный характер протекания микропроцессов. Это было осмыслено в 20-е, 30-е годы двадцатого века в ходе становления квантовой теории, потребовавшей существенного развития концепции детерминизма. Отдельные философы стали тогда говорить, что наука становится на сторону индетерминизма. Некоторые физики заговорили в то время о «свободе воли» электрона...

Очевидно, что это предположение и эти разговоры были вызваны некорректным отождествлением детерминизма с самой простой и, можно сказать, с самой грубой формой детерминизма, с лапласовским детерминизмом, утверждающим однозначность связей между различными состояниями изучаемых систем, отрицающим объективный характер случайности и т.д. Но детерминизм как принцип философии и науки не утверждает, что связи между всеми состояниями любых систем однозначны. Его утверждения не столь категоричны. В принципе, детерминизм утверждает лишь определенную упорядоченность, закономерность универсума. Он утверждает, что универсум не есть полный, абсолютный хаос. Он утверждает, что универсум есть единство хаоса (беспорядка) и космоса (порядка). Разумеется, микромир не

есть полный, абсолютный хаос. Разумеется, микромиру свойственна определенная упорядоченность. В частности, многим микрообъектам свойственны достаточно стабильные характеристики (массы, заряды и т.п.), в микромире существуют определенные закономерности, выражаемые, например, уравнением Шредингера и уравнением Дирака. Поэтому вполне ответственно можно сказать, что микромир детерминистичен не в меньшей мере, чем макромир, который в классической науке описывали с помощью концепции лапласовского детерминизма. Естественно, после этого следует добавить, что характер детерминизма, «работающего» в микромире, существенно иной сравнительно с характером лапласовского детерминизма. Иначе говоря: микрофизические системы и процессы для своего адекватного описания требуют иной формы детерминизма. В рамках этой формы связи между состояниями микрофизических систем (и многие другие связи) имеют не однозначный, а вероятностный характер. Поэтому эту **форму детерминизма можно назвать вероятностным детерминизмом.**

Здесь будет вполне уместным и более общее замечание: полное отрицание принципа детерминизма вообще несовместимо с признанием познавательных возможностей науки, с существованием науки. Конечно, развитие науки и других когнитивных практик будет время от времени демонстрировать ограниченность и неприменимость для описания вновь открываемых сфер реальности известных форм детерминизма. Так, развитие квантовой физики в свое время показало ограниченность и неприменимость для описания и объяснения микрофизических процессов лапласовского детерминизма. Однако сам принцип детерминизма, утверждающий ту или иную форму упорядоченности каждого (актуального и потенциального) объекта науки, развиваясь и меняя свои формы, всегда останется одним из фундаментальных принципов науки на всех этапах ее развития.

Индетерминизм, как уже сказано, абсолютизирует случайность и хаотичность, неожиданность и непредсказуемость действительности. Индетерминисты часто апеллируют к Богу, для которого, говоря словами российского философа **Льва Шестова** (1866-1938), «все возможно»: мертвого воскресить, бывшее сделать не бывшим и т.п. Действительно, если мир управляется таким – всемогущим и непредсказуемым Богом, то он скорее индетерминистичен, чем детерминистичен.

Иногда детерминизму противопоставляют также **телеологию** (от греч. *teleos* – цель и *logos* – учение) – учение о всеобщей целесообразности. В самом деле, между детерминизмом и телеологией есть существенное различие. Детерминист, заинтересовавшись каким-либо процессом или событием, спрашивает: «Почему (по каким причинам, благодаря каким закономерностям, условиям и т.д.) произошло это событие?» Телеолог, убежденный в том, что все, происходящее в мире, имеет какую-либо цель, спрашивает: «Для чего (для достижения какой цели) имеет место это событие?» Однако пропасти между детерминизмом и телеологией нет, поскольку детерминация целью (что имеет место, например, в деятельности человека) может быть рассмотрена как частный случай детерминации вообще. И, соответственно,

телеология может быть рассмотрена как специфический случай детерминизма. Так, например, Аристотель считал, что существует четыре типа причин. Речь у него идет о причинах материальных и формальных, а также о причинах действующих и целевых. Как видим, у Аристотеля телеология и детерминизм мирно уживаются друг с другом.

Детерминизм многолик. Можно говорить, например, о **социальном детерминизме**, утверждающем законосообразность социальной жизни. Социальный детерминизм подчеркивает взаимозависимость, взаимную детерминацию различных сфер социальной действительности, применимость категорий «причина» и «следствие» для анализа социальных процессов. Социальный детерминизм, в свою очередь, представлен различными модификациями. Сторонники **экономического детерминизма** утверждают, что решающая роль в общественной жизни принадлежит сфере экономики. Сторонники **технологического детерминизма** подчеркивают определяющую роль техники и технологии. Сторонники **географического детерминизма** настаивают на том, что определяющая роль в общественной жизни принадлежит совокупности географических факторов. В последние десятилетия все более популярным среди философов, социологов и историков становится **экологический детерминизм**, утверждающий доминирующую роль экологических факторов.

2.11.10. Возможность и действительность

Возможность и действительность – это соотносительные категории, с помощью которых, с одной стороны, выражаются тенденции становления (возможность), с другой стороны, фиксируются результаты становления (действительность).

Действительность – это состояние изучаемой системы, которое бытийствует в данный момент времени. Действительность – это настоящее. Соответственно, возможность – это состояния, а также свойства, отношения изучаемой системы, которые могут осуществиться в будущем. Так, например, если нас интересует некий человек, то действительность – это его нынешнее состояние (его сегодняшний возраст, уровень его образования, занимаемая им должность, его отношения с другими людьми и т.д.) Действительность, иными словами, – это наличное бытие данного человека. Понятие возможности в этом случае включает самые различные будущие состояния и качества интересующего нас человека. Возможно, в частности, что он повысит уровень своего образования, получит новую должность, обретет новых друзей и т.д.

Следует подчеркнуть, что возможность представляет собой будущую действительность, а также в определенной форме присутствует в ныне осуществленной действительности. Не вызывает сомнений также то обстоятельство, что данная действительность, как правило, чревата многими различными возможностями. Эти возможности в некотором смысле конкурируют друг

с другом. Некоторые из них осуществляются, перерастут в действительность. Другие – нет. Осуществление какой-либо возможности нередко приводит к тому, что многое – прежде возможное – становится невозможным. Например, если мы имели глыбу мрамора, то в ней «дремало» множество возможностей: из нее можно было изготовить статую Геракла, статую Афродиты и т.д. Но если скульптор изваял из этой глыбы статую Гермеса, то все остальные возможности угасли. Их осуществление стало невозможным.

Таким образом, мы приходим к выводу, согласно которому возможное соотносится не только с действительным, но и с невозможным. Вопрос о соотношении возможного и невозможного чрезвычайно сложен и многоаспектен. Здесь мы сформулируем только одну принципиально важную рекомендацию, без следования которой к ответу на этот вопрос нельзя даже подступиться. Речь идет о том, что для продвижения к решению задачи проведения границы, отделяющей возможное от невозможного необходимо сделать предварительный шаг, который, можно охарактеризовать как «обретение контекста». Иначе говоря, продвижение к решению данной задачи возможно только в том случае, если указаны концептуальные (теоретические, доктринальные, мировоззренческие) рамки, в пределах которых фиксируется возможность или невозможность чего-либо. Проще говоря, плодотворное обсуждение вопроса о том возможно или невозможно нечто (явление, событие, процесс и т.д.) осуществимо только в том случае, если мы зафиксируем концепцию, в рамках которой мы рассуждаем. В противном случае, т.е. если эти концептуальные рамки не указаны, разговор о возможности или невозможности чего-либо, по сути, бессмыслен.

При рассмотрении многих вопросов, связанных с превращением возможности в действительность необходимо привлечение понятия **вероятности**. Вероятность – это численная мера данной возможности. Значение вероятности изменяется в пределах от нуля до единицы (или от нуля до ста процентов). Численное значение вероятности равно отношению числа «благоприятных» случаев к общему числу равновозможных случаев. Так, если мы подбросим правильно изготовленный кубик, то вероятность того, что выбранная нами его грань окажется наверху, равна одной шестой. Формализация понятия вероятности и развитие соответствующего математического аппарата представлено в теории вероятностей. Вероятностные подходы и методы широко применяются в наше время в самых различных науках.

Глава 2.12. Основные концепции пространства и времени

2.12.1. Пространство и время как принципы индивидуации бытия

Пространство и время являются основополагающими категориями не только философии и науки, но и культуры в целом. С их помощью человек, принадлежащий к данной культуре, структурирует и упорядочивает действительность, ориентируется в мире, выстраивает свое мировоззрение, соответствующую картину мира, разнообразные научные теории и т.д.

Развитие культуры приводит к значительным, а иногда и радикальным изменениям в представлениях о пространстве и времени. Так, например, революционные изменения в понимание пространства и времени внесли построенные А. Эйнштейном теории относительности¹. Однако сердцевина содержания категорий пространства и времени остается инвариантной, т.е. сохраняющейся, повторяющейся во всех вариантах истолкований пространства и времени, предложенных на протяжении истории духовной культуры человечества. Эта сердцевина может быть выражена формулировкой, вынесенной в название текущего раздела: пространство и время являются принципами индивидуации бытия.

Речь идет о том, что именно пространство и время позволяют бытию универсума осуществляться в виде бытия множества самых различных «индивидуумов». Именно пространство и время позволяют осуществляться множеству субъектов бытия², в том числе множеству разнообразных вещей, процессов и событий. Так, пространство дает возможность сосуществования множества «разноместных» («разнесенных в пространстве») субъектов бытия. В свою очередь, время дает возможность для осуществления множества различных («разнесенных во времени») субъектов бытия. В частности, пространство позволяет людям быть вблизи или вдали друг от друга. Соответственно, время позволяет радостным событиям приходить на смену событиям печальным...

Другими словами, пространство и время позволяют, образно говоря, различным субъектам бытия, в частности вещам, процессам и событиям, иметь свои собственные, индивидуальные адреса. Если бы пространства и времени не было, то все субъекты бытия имели бы один и тот же адрес. В таком случае все вещи и все события слились, «слиплись» бы воедино. В таком случае все бытие представляло бы собой своего рода сингулярность. В нашем контексте сингулярность (от латинского слова *singularis* – единственный, особенный) – это воображаемое состояние бытия в отсутствие про-

¹ Речь идет о специальной (частной) теории относительности (1905 г.) и общей теории относительности (1915-1916 гг.).

² Субъект бытия в данном случае – это любой «носитель» бытия, любой фрагмент универсума независимо от его масштабов и уровня организации: камень, звезда, человек, атом и т.д.

странства и времени. Это такое состояние, в котором все бытие сконцентрировано в одной точке и в одном мгновении.

Отметим, что понятие сингулярности в достаточно близком смысле применяется в современной космологии, основанной на упомянутых выше эйнштейновских теориях, а также на квантовой теории. Напомним, что космологическая сингулярность – это состояние Вселенной в начальный момент эволюции Вселенной (в момент Большого взрыва). Такое состояние характеризуется, в частности, бесконечной плотностью и бесконечной температурой. Связывая модель Большого взрыва с нашим пониманием пространства и времени, можно сказать, что начальный момент Большого взрыва – это и есть момент возникновения пространства и времени. Они – возникшие пространство и время – позволили индивидуализироваться (обрести свое место, в том числе место в последовательности стадий, этапов эволюции) формирующимся подсистемам Вселенной: элементарным частицам, физическим полям, рождающимся галактикам и т.д.

Конечно, наряду с инвариантной сердцевиной содержание категорий пространства и времени имеет и вариативную составляющую. Различные моменты и аспекты этой вариативной составляющей содержания обсуждаемых категорий зафиксированы во множестве концепций пространства и времени, представленных в философии и науке.

Мы познакомимся здесь только с наиболее известными и авторитетными из этих концепций. Они естественным образом группируются в три пары: 1) **субстанциональная и реляционная концепции пространства и времени**; 2) **объективистская и субъективистская концепции пространства и времени**; 3) **монистическая и плюралистическая концепции пространства и времени**. Концепции каждой из указанных пар одновременно и противостоят друг другу и дополняют друг друга. В специфической форме они отражают различные существенные стороны пространственно-временных характеристик действительности. Все они интересны и достойны изучения.

2.12.2. Субстанциональная и реляционная концепции пространства и времени

Познакомимся, прежде всего, с первой парой концепций пространства и времени.

2.12.2.1. Субстанциональная концепция пространства и времени

В рамках субстанциональной концепции пространство и время понимаются как особые субстанции. Любая субстанция, как известно, существует независимо от чего бы то ни было внешнего по отношению к ней. Всякая субстанция самостоятельна и самодостаточна. Данная субстанция существует даже в том случае, если, кроме нее, нет ничего другого. Так что, с точки

зрения данной концепции, пространство и время будут существовать, если исчезнут все остальные субъекты бытия (вещи, процессы, события и т.д.).

Истоки субстанциональной концепции пространства и времени уходят в глубокую древность. Так, существенные элементы этой концепции можно усмотреть уже в онтологии Демокрита и в онтологии Эпикура (см. о нем раздел 1.5.1). По убеждению этих античных мыслителей, действительность – это атомы и пустота. При этом признается, что пустота, по сути, играющая в их философских воззрениях роль пространства, существует независимо от атомов. Пустота необходима, считали они, для того, чтобы возможно было существование множества различных атомов, а также для того, чтобы эти атомы могли двигаться, могли соединяться друг с другом, образуя всевозможные вещи.

Наиболее известна субстанциональная концепция пространства и времени в том виде, в каком она разработана великим английским ученым Исааком Ньютоном. В фундаментальной книге «Математические начала натуральной философии» (1687 г.) он сформулировал основы классической механики, которая явилась базисом всей классической науки. Здесь же им даны определения абсолютного пространства и абсолютного времени, без которых классическая механика просто не могла быть построена. По Ньютону, абсолютное пространство, которое он называет также математическим и истинным, существует само по себе, безотносительно к чему бы то ни было внешнему. В частности, оно существует независимо от движущихся в этом пространстве тел и происходящих в нем событий. Аналогично, абсолютное (математическое, истинное) время, пишет Ньютон, существует само по себе, безотносительно к чему бы то ни было внешнему. Иначе абсолютное время называется длительностью¹. Именно относительно этого абсолютного, неподвижного пространства и относительно этого абсолютного, равномерно протекающего времени фиксируется в ньютоновской механике абсолютное движение физических тел. Можно сказать, что в ньютоновской картине мира абсолютное пространство и абсолютное время представляют собой вместилище для всех тел, процессов и событий. Это – универсальная арена, на которой разыгрывается мировая драма.

Как уже сказано, для И. Ньютона абсолютное пространство и абсолютное время существуют независимо от тел, процессов и событий, в них происходящих. Если бы исчезли все тела, все процессы и все события, то абсолютное пространство и абсолютное время, по Ньютону, продолжили бы свое существование. Для математического описания такое «пустое» пространство

¹ Справедливости ради надо сказать, что в названной книге И. Ньютон вводит также понятия относительного пространства и относительного времени. Относительное пространство есть мера абсолютного пространства или какая-либо ограниченная часть его, которая определяется нашими чувствами по положению его относительно некоторых тел. Соответственно, относительное (кажущееся, обыденное) время есть или «точная, или изменчивая, постигаемая чувствами внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то: час, день, месяц, год».

отождествляется с трехмерным евклидовским (однородным и изотропным) пространством. Соответственно, такое «пустое» время прекрасно моделируется числовой осью. Необходимо, впрочем, отметить, что у И. Ньютона абсолютное пространство и абсолютное время неразрывно связаны с Творцом мира, с Богом: с его вечностью и вездесущностью.

Субстанциональные представления о пространстве и времени нередко встречаются и в постньютоновской философии и науке. Мы имеем в виду, в частности, некоторые поздние разработки А. Эйнштейна, а также разработки его последователей. В этих разработках предпринимались попытки геометризовать физические поля и соответствующие элементарные частицы. То есть, физические объекты рассматривались этими авторами в качестве чего-то вторичного по отношению к пространству-времени, в качестве геометрических свойств некоторого пространства-времени, которому, по сути, приписывались качества особой субстанции. Так, например, американский физик Дж. А. Уилер на протяжении многих лет развивал геометродинамику, согласно которой «в мире нет ничего, кроме возбужденной геометрии». Частицы, заряды, физические поля и другие объекты являются, с такой точки зрения, проявлениями геометрических (топологических и метрических) свойств ответствующего пространства-времени.

2.12.2.2. Реляционная концепция пространства и времени

Для сторонников реляционной (от латинского слова *relativus* – отношение) концепции пространство и время представляют собой не специфические субстанции, а особые системы отношений некоторых фундаментальных сущностей. Соответственно, в рамках такой концепции пространство и время не обладают самостоятельным существованием: они не существуют без упомянутых фундаментальных сущностей. В некотором смысле они вторичны по отношению к этим сущностям. Так, например, в качестве сущностей подобного рода могут выступать материальные системы различных уровней и типов, а также соответствующие процессы и события. В таком случае, пространство будет пониматься как система специфических отношений между этими системами, процессами и событиями. Речь идет об отношениях, фиксируемых понятиями «дальше» и «ближе», «выше» и «ниже», «правее» и «левее» и т.п. Соответственно, время понимается как система отношений вида «раньше», «позже», «одновременно» и т.п. Понятно, что если исчезнут все материальные системы, все процессы и события, то исчезнут отношения указанных видов, и, следовательно, с точки зрения реляционной концепции, исчезнут пространство и время. То есть, в рамках реляционной концепции, в отличие от субстанциональной концепции, невозможно существование «пустого» пространства и «пустого» времени.

Важные элементы реляционного понимания пространства и времени мы находим в трудах Аристотеля. Так, например, время он истолковывает как меру движения, как «число движения». В таком случае, конечно, время

не может быть полностью абстрагировано от соответствующего движения. Он отрицает, как известно, возможность существования пустоты (пустого пространства). Соответственно, Аристотель в своих работах уделяет преимущественное внимание не анализу понятия пространства, а детальному рассмотрению понятия места. Очевидно при этом, что место у него не является вполне независимым от того, что это место занимает.

Отчетливо и последовательно развил реляционную концепцию пространства и времени Г.В. Лейбниц. Следует отметить, что свое понимание пространства и времени он осознанно противопоставлял субстанциональной концепции, разработанной И. Ньютоном и его последователями. Так, полемизируя с С. Кларком, Г.В. Лейбниц писал, что считает «пространство так же, как и время, чем-то чисто относительным: пространство – порядком со-существования, а время – порядком последовательностей». В соответствии со своей онтологией (монадологией) Лейбниц истолковывает пространство и время как «хорошо обоснованные феномены». Пространство и время для него не реальности, существующие сами по себе, а феномены, проявления других реальностей (монад).

После Г.В. Лейбница реляционная концепция получила свое дальнейшее развитие не только в трудах философов, но и в специально научных разработках. Речь идет, в частности, о релятивистской физике, созданной усилиями А. Эйнштейна, А. Пуанкаре, Г. Минковского и других исследователей. Так, в специальной (частной) теории относительности была установлена зависимость пространственно-временных характеристик физических систем от скорости их движения, продемонстрирована взаимосвязь пространства и времени, показана относительность одновременности «разноместных» событий и т.д. Соответственно, в общей теории относительности была установлена и математически описана зависимость характеристик пространства-времени от движения и распределения массы и энергии, гравитационные эффекты описаны как своеобразное «искривление» пространства-времени и т.п.

2.12.3. Объективистская и субъективистская концепции пространства и времени

В этом разделе мы познакомимся с сущностью и некоторыми вариантами объективистской и субъективистской концепций пространства и времени.

2.12.3.1. Объективистская концепция пространства и времени

Объективистская концепция пространства и времени утверждает, что пространство и время существуют объективно. Иначе говоря, для сторонников этой концепции пространство и время существуют независимо от сознания субъекта познавательной и преобразовательной деятельности. Соответ-

ственно, с точки зрения такой концепции, пространство и время существовали до появления такого субъекта (человека). И, естественно, они продолжают существовать и в том случае, если исчезнут все такие субъекты.

Большинство философов и представителей специальных наук придерживаются именно объективистской концепции. Эта концепция, очевидно, хорошо согласуется с требованиями здравого смысла. Действительно, обычному человеку трудно представить, что от его желаний, эмоций и знаний зависят, например, пространственные характеристики солнечной системы или время существования различных звезд нашей Галактики. Другими словами, вполне естественным представляется признание объективно реального существования пространства и времени.

При этом следует учитывать, что объективистское истолкование пространства и времени могут давать как сторонники субстанциальной концепции, так и авторы, развивающие реляционную концепцию. В данном случае неважно, понимаем ли мы пространство и время в качестве особых субстанций или как системы специфических отношений. Главное для такой концепции – это признание объективного характера пространства и времени.

Ярким примером объективистского подхода к пространству и времени является их диалектико-материалистическое истолкование. Наиболее последовательно такое истолкование сформулировано в сочинениях Ф. Энгельса и В.И. Ленина. Пространство и время для них – это атрибуты материи, понимаемой как субстанция. Пространство и время определяются ими также как объективно реальные формы существования материи. Излагая диалектико-материалистическое понимание пространства и времени, известный советский философ С.Т. Мелюхин писал: «В мире нет материи, не обладающей пространственно-временными свойствами, как не существует пространства и времени самих по себе, вне материи или независимо от нее. Пространство есть форма бытия материи, характеризующая ее протяженность, структурность, сосуществование и взаимодействие элементов во всех материальных системах. Время – форма бытия материи, выражающая длительность ее существования, последовательность смены состояний в изменении и развитии всех материальных систем. Пространство и время неразрывно связаны между собой, их единство проявляется в движении и развитии материи ... К всеобщим свойствам пространства и времени относятся объективность и независимость от сознания человека; абсолютность как атрибутов материи, неразрывная связь друг с другом и с движением материи; зависимость от структурных отношений и процессов развития в материальных системах; единство прерывного и непрерывного в их структуре; количественная и качественная бесконечность».

Отметим, что объективистское понимание пространства и времени доминирует также и в современном естествознании.

2.12.3.2. Субъективистская концепция пространства и времени

Для сторонников субъективистской концепции пространство и время являются субъективными формами восприятия действительности. В рамках такой концепции пространство и время – это своего рода очки, сквозь которые субъект видит действительность. Понятно, что в этом случае отрицается объективно реальное, независимое от субъекта (человека) существование пространства и времени.

Более или менее существенные элементы субъективистской концепции представлены в знаменитой одиннадцатой книге «Исповеди» Августина Аврелия. Рассуждая о времени, в частности о прошедшем, настоящем и будущем, он, как мы уже отмечали, приходит к выводу, что эти «три времени» существуют только в нашей душе и нигде в другом месте они не существуют. Точнее следовало бы говорить, пишет Августин, не о существовании трех времен (прошедшего, настоящего и будущего), а о «настоящем прошедшего», «настоящем настоящего» и «настоящем будущего». «Настоящее прошедшего, – утверждает он, – это память; настоящее настоящего – ... непосредственное созерцание; настоящее будущего – ... ожидание». Как видим, время для Августина является в первую очередь принадлежностью субъекта (человека).

Вполне последовательно субъективистское понимание пространства и времени было развито И. Кантом. Для немецкого мыслителя пространство и время являются формами нашего (человеческого) созерцания. Для Канта пространство и время не свойственны вещам самим по себе. Они не являются онтологическими структурами объектов. Пространство и время для него – это собственные функции познающего субъекта. Для него они являются «чистыми формами чувственного созерцания». Конкретнее. Пространство, по Канту, – это априорная (доопытная, внеопытная) форма внешнего созерцания, условие чувственного представления внешних предметов. Соответственно, время – это априорная форма внутреннего созерцания, способ функционирования внутреннего чувства. При этом И. Кант уверен в истинности предложенного им истолкования пространства и времени. Он указывает в связи с этим на ошибочность взглядов тех мыслителей, которые признают «абсолютную реальность пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанциями или только свойствами». Автор «Критики чистого разума» убежден, что именно его понимание пространства и времени позволяет обосновать возможность существования и истинность математики. Кант вновь и вновь подчеркивает субъективную природу пространства и времени. «Если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то, – пишет он в связи с этим, – все свойства объектов и все отношения их в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы».

Субъективистское понимание пространства и времени широко представлено и в послекантовской, в том числе в современной философии (Э. Мах, А. Бергсон, М. Хайдеггер и др.).

2.12.4. Монистическая и плюралистическая концепции пространства и времени

В заключение этой главы познакомимся в самых общих чертах с характерными чертами монистических и плюралистических концепций пространства и времени.

2.12.4.1. Монистическая концепция пространства и времени

Монистическая концепция утверждает существование одного, единственного пространства и, соответственно, – одного, единственного времени. Большинство рассмотренных выше концепций пространства и времени являются монистическими.

Так, например, ньютоновы абсолютное пространство и абсолютное время, очевидно, являются общемировыми, вселенскими. Как уже сказано, ньютоново пространство – этоместилище абсолютно всех вещей, процессов и событий, а ньютоново время – это универсальная и единая для всей Вселенной длительность, с помощью которой можно измерить длительности всех движений, происходящих в мире, упорядочить все события и т.д. Поскольку, как уже отмечено нами, абсолютное пространство и абсолютное время у Ньютона неразрывно связаны с Богом: абсолютное пространство он характеризует как «чувствовалище» Бога, а абсолютное время для него – это «длительность Бога», постольку логично предположить, что глубинным основанием единственности пространства и времени является у Ньютона единственность Бога (христианский монотеизм).

Казалось бы, поскольку И. Кант субъективизирует пространство и время, а субъектов существует множество, постольку пространств и времен для него также должно существовать множество. Однако это рассуждение является неверным. Более того, для Канта принципиально важно признание единственности пространства и единственности времени. Это признание необходимо, считает И. Кант, для того, чтобы были возможны априорные синтетические суждения, а, следовательно, – науки, поскольку законы науки и являются, по Канту, такими суждениями. В частности, по убеждению Канта, время, как чистая форма внутреннего созерцания, является необходимым условием возникновения арифметики, а пространство, как чистая форма внешнего созерцания, – геометрии. На этом пути Кант и приходит к признанию истинности именно монистической концепции пространства и времени. Кстати, трактовка пространства и времени как чего-то объективно реального неприемлема для Канта именно потому, что в этом случае было бы возможным существование не одного пространства, а множества пространств, и, соответственно, было бы возможным существование не одного времени, а множества времен. В таком случае было бы возможным также существование не одной (евклидовой) геометрии, а множества геометрий, и, соответственно, – не одной арифметики, а множества арифметик. Это низвело бы, по мнению И. Канта, в частности, геометрию «с высоты ее достоверности» и отодвинуло

бы ее в разряд эмпирических наук. Такое «низведение» Кант считал абсолютно недопустимым и невозможным. Можно только сожалеть, что И. Кант не дожил до открытий Н.И. Лобачевского и Б. Римана, показавших, что евклидова геометрия является далеко не единственной, и до открытий А. Эйнштейна, придавших в некотором смысле геометрии эмпирический характер. В противном случае ему, по все видимости, пришлось бы внести серьезные коррективы в его понимание пространства и времени.

Как видим, И. Кант подводит под монистическую концепцию пространства и времени, прежде всего, гносеологические основания. Пространство и время для него – это нечто исходное, первичное, предшествующее человеческому опыту. Пространство и время, по Канту, организуют и придают единство аморфному чувственному материалу. Единство и единственность пространства и времени задаются, по убеждению Канта, единством (трансцендентального) субъекта познания; единство и единственность пространства и времени скоррелированы в системе Канта с единственностью «чистой геометрии» и, соответственно, – с единственностью «чистой арифметики».

Преимущество монистической концепции пространства и времени в любой ее разновидности состоит, прежде всего, в том, что она обосновывает возможность универсального и относительно простого упорядочения и описания пространственно-временных свойств и отношений систем, процессов и событий самых разных уровней и типов. Однако оборотной стороной универсальности и простоты этой концепции является ее абстрактность, неучет реального количественного и качественного многообразия действительности, неучет онтологического плюрализма универсума. Количественное и качественное многообразие пространственно-временных свойств и отношений может быть адекватно отражено только в плюралистической концепции пространства и времени.

2.12.4.2. Плюралистическая концепция пространства и времени

В рамках плюралистической концепции утверждается существование множества (многообразия) пространств и времен.

Истоки плюралистической концепции можно усмотреть в реляционном истолковании пространства и времени. Напомним, что, в соответствии с таким истолкованием, пространство и время представляют собой особые системы отношений некоторых фундаментальных сущностей. Вполне естественным представляется предположение, что пространство и время («особые системы отношений») в существенной степени зависят от типа «фундаментальных сущностей», осуществляющих эти отношения. Другими словами, логично предположить, что качественно различающиеся «фундаментальные сущности» будут осуществлять качественно различающиеся «системы отношений», в данном случае – качественно различающиеся пространства и времена.

Истоки плюралистической концепции можно усмотреть также в диалектико-материалистическом понимании пространства и времени. В соответствии с таким пониманием пространство и время – это формы существования материи. Поскольку материя, играющая здесь роль субстанции (и содержания), существует в виде бесконечного множества количественно и качественно различающихся материальных систем, постольку логично предположить, что количественно и качественно различающиеся содержания облекаются в соответствующие им, количественно и качественно различающиеся формы (пространства и времени).

Истоки плюралистической концепции пространства и времени можно усмотреть также в трудах **Н.И. Лобачевского, Я. Бойяи, К. Гаусса и Б. Римана**. В их сочинениях была показана неединственность евклидовой геометрии (и, следовательно, неединственность привычного евклидова пространства) и были построены различные варианты неевклидовых геометрий. Свой вклад в становление плюралистической концепции пространства и времени, несомненно, внесли также становление и развитие релятивистской физики, физики элементарных частиц и космологии. Достижения этих наук показали необходимость применения для описания особенностей пространственно-временных свойств и отношений их предметных областей самых разных хроногеометрических моделей.

Так или иначе, в философии и науке двадцатого столетия были предложены самые различные варианты плюралистической концепции пространства и времени. В них обсуждаются, например, специфические пространство и время, свойственные макро-, мега- и микромиру. В других вариантах этих концепций наряду с физическим пространством и временем фигурируют геологические пространство и время, биологические пространство и время, социальные пространство и время и т.д. Значительный вклад в развитие этих концепций внесли **В.И. Вернадский, Г. Бакман, Н. Гартман, И. Пригожин, Дж.Т. Фрэнк** и многие другие исследователи. Несомненна эвристичность и перспективность плюралистических концепций пространства и времени.

Глава 2.13. Природа случайности

2.13.1. Сущность проблемы случайности

Обсуждаемая в этой главе проблема может быть сформулирована в виде следующих вопросов: 1) имеет ли место в действительности объективная случайность, или случайность всегда имеет субъективную природу, то есть, связана только с неполнотой наших знаний? 2) если имеет место объективная случайность, то каковы ее онтологические основания?

Предваряя рассмотрение указанных вопросов, отметим, что проблема природы случайности принадлежит к центральным проблемам философии. То или иное решение ее, с одной стороны, детерминируется общим характером мировоззрения, с позиций которого эта проблема рассматривается. Рационалистические, иррационалистические, теистические, атеистические мировоззренческие системы склонны различным образом решать эту проблему. С другой стороны, понимание природы случайности в значительной мере предопределяет решение многих других серьезных мировоззренческих проблем (проблемы возникновения нового, возможности прогнозирования будущего и т.д.). Важность проблемы природы случайности подтверждается, в частности, тем фактом, что она привлекает внимание мыслителей на протяжении всей истории философии и науки. Значительное внимание ей уделяют современные авторы. Феномен случайности детально исследуется в неклассической и постнеклассической науке, в частности, – **в синергетике**. Категория случайности является важнейшим понятием также для авторов постмодернистской ориентации. Для постмодернистов понятие случайности сближается с понятиями игры, свободы и истории. Об этом подробно пишет современный американский философ **Ричард Рорти** (1931-2007) в своей книге «Случайность, история и солидарность». Случайность, непредсказуемость, алеаторность в бытии мира и человека подчеркивает также **Жан Бодрийяр** (1929-2007) в книге «Пароли. От фрагмента к фрагменту».

Таким образом, о природе случайности в философии и науке высказаны различные, в том числе исключающие друг друга, точки зрения. Познакомимся с некоторыми из них.

2.13.2. Отрицание объективности случайности

Так, многие авторы настаивают на том, что в мире господствует необходимость, что самой объективной действительности случайность несвойственна, что случайность является чисто субъективным феноменом.

Уже основатель античной атомистики **Левкипп** писал: «Ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости». Здесь, правда, следует отметить, что некоторые исследователи считают это

высказывание, принадлежащим не Левкиппу, а **Демокриту**. Но содержание данного высказывания от этого, конечно, не меняется.

Знаменитый римский оратор и мыслитель **Цицерон** (106-43 до н.э.) также был уверен, что все в мире происходит только в силу необходимости. Полемизуя с эпикурейцами, считавшими, что наш мир возник в результате случайного столкновения атомов, он говорил: «Как мне не подивиться тут, что находится кое-кто, убежденный, что какие-то тела, плотные и неделимые, носятся под действием силы тяжести, и мир получился самым красивым и прекрасным из-за случайного столкновения тел? Я не понимаю, как это считающие так не думают, что если бросать бесчисленное количество слепков двадцать одной буквы алфавита, сделанных из золота или чего-нибудь другого, то они, упав на землю, сложатся в «Анналы» Энния, так что их можно будет прочесть подряд; хотя я сомневаюсь, окажется ли случай таким могущественным даже для одного стиха...» (О природе богов, книга вторая, XXXV11 93-94). Иначе говоря, он считает, что в результате случайных сочетаний невозможно получить даже несколько строк стихотворения, тем более – сложнейшим образом упорядоченного мира, в котором мы живем.

Объективность случайности отрицали также некоторые мыслители Нового времени. Великий Спиноза утверждал, что все сущее подчиняется «общему естественному порядку». В своем главном произведении – «Этике» – он писал: «Вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены». Яркие формулировки, подчеркивающие господство необходимости и отрицающие объективность случайности, дал французский философ 18-го века П. Гольбах. «Случай, – писал он, – лишенное смысла слово ... Мы приписываем случаю все явления, связи которых с их причинами не видим. Таким образом, мы пользуемся словом случай, чтобы прикрыть наше незнание естественных причин, производящих наблюдаемые нами явления неизвестными нам способами». Немного выше Гольбах красочно излагает эту мысль, дополняя ее признанием возможности для человека детального познания объективных причинно-следственных связей, определяющих движение всех тел Вселенной. «В вихре пыли, поднятом буйным ветром, как бы хаотичным он нам ни казался, в ужаснейшем шторме, вызванном противоположно направленными ветрами, вздымающими волны, – утверждал он, – нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена случайно, не имеет достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и не действует именно тем способом, каким она должна действовать. Математик, который в точности знал бы различные действующие в этих двух случаях силы и свойства приведенных в движение молекул, доказал бы, что согласно данным причинам каждая молекула действует в точности так, как должна действовать, и не может действовать иначе». Аналогичные формулировки широко представлены в сочинениях П.С. Лапласа. Мы уже говорили о том, что он абсолютизировал жесткую, однозначную детерминированность всех движений и событий. Лаплас писал: «Кривая, описанная простою молекулою воздуха или пара,

определена так же точно, как и орбиты планет, разницу меж ними делает только наше незнание».

2.13.3. О важной роли случайности в строении и эволюции Вселенной

Многие другие философы отстаивали и отстаивают противоположную точку зрения. Они утверждали и утверждают объективность случайности, важность роли, которую играла (играет) случайность в возникновении нашей Вселенной, в становлении жизни и разума на Земле, в творческой деятельности человека и т.д. Так, **Эпикур**, развивая атомическое учение Левкиппа-Демокрита, допускал, что атомы сами собой (спонтанно), не определяясь никакой причиной, способны чуть-чуть отклоняться от прямолинейной траектории. В результате этого они сталкиваются между собой, сцепляются друг с другом, теснят друг друга и т.п. Так возникают те вихревые движения атомов, которые и создают в разных частях бесконечного пространства разнообразные миры. Одним из них является наш мир. Подробно и образно говорит о происхождении нашего мира из случайных движений и столкновений «первоначал вещей» (атомов) последователь Эпикура римский философ и поэт **Лукреций Кар** (99-54 до н.э.). В поэме «О природе вещей» он пишет об этом:

Как же случилось то, что стечение материи дало
Землю и своды небес, а также и моря глубины,
Солнца пути и луны, – разъясню я теперь по порядку.
Первоначала вещей, разумеется, вовсе невольно
Все остроумно в таком разместились в стройном порядке
И о движениях своих не условились раньше, конечно.
Если ж начала вещей во множестве, многообразно
От бесконечных времен постоянным толчкам подвергаясь,
Тяжестью также своей гнетомые, носятся вечно,
Всячески между собой сочетаясь и все испытывая,
Что только могут они породить из своих столкновений, –
То и случается тут, что они в этом странствии вечном,
Всякие виды, пройдя сочетаний и разных движений,
Сходятся так, наконец, что взаимная их совокупность
Часто великих вещей собой образуют зачатки:
Моря, земли и небес, и племени тварей живущих.

Итак, Лукреций Кар утверждает, что наш мир сформировался в результате перебора случайных сочетаний «первоначал вещей» (атомов). Именно в ходе такого перебора было достигнуто, наконец, такое сочетание атомов, которое дает устойчивое и гармоничное состояние мира («всю совокупность вещей в теперешнем виде»).

Любопытно, что важную роль случайности в формировании структуры нашей Вселенной подчеркивают также многие современные космологи. Огромное впечатление физиков и космологов производит, в частности, обна-

руженная недавно чрезвычайная хрупкость структуры Вселенной. Речь идет о том, что малейшее изменение значений фундаментальных физических постоянных привело бы, как показывают расчеты, к катастрофическому упрощению структуры Вселенной. А именно: к неосуществимости во Вселенной с измененными фундаментальными постоянными (заряд электрона, масса протона, постоянная, входящая в закон тяготения Ньютона, и т.д.) высокоорганизованных систем (в том числе биологических и социальных). Из этого обстоятельства многими современными космологами и делается вывод, согласно которому осуществление наблюдаемой структуры Вселенной, дающей возможность существования столь хрупкой системы, какой является человечество, – это результат маловероятного совпадения, «тонкой подстройки» друг к другу определенных физических характеристик. (Именно так формулируется так называемый антропный принцип, упомянутый нами в разделе 1.1.1.) Согласно этому выводу структура нашей Вселенной случайна. Очень красноречиво в этом плане название книги известного английского астрофизика и популяризатора науки **П. Дэвиса** «Случайная Вселенная» (М., 1985), в которой обсуждается именно очерченный круг вопросов.

Выдающийся французский биолог **Жак Моно** в книге «Случайность и необходимость», опубликованной в 1972 году, развивал точку зрения, согласно которой в процессах возникновения жизни и становления человека решающую роль сыграла именно случайность.

Впрочем, справедливости ради, следует отметить, что многие выдающиеся исследователи категорически не согласны с таким подходом. Так, например, по мнению **Фреда Хойла**, вероятность самопроизвольного («случайного») зарождения жизни на Земле не превышает вероятности того, что пронесшийся над свалкой вихрь соберет из валяющихся в беспорядке деталей готовый к полету Боинг-747. Из этой «статистической невероятности» самопроизвольного зарождения жизни религиозно настроенные авторы делают вывод о существовании «разумного замысла» и Творца. В свою очередь современный британский биолог и знаменитый популяризатор науки **Ричард Докинз** показывает, что против гипотезы «разумного замысла» могут быть выдвинуты, по сути, те же возражения, что и против гипотезы сугубо случайного зарождения жизни. (См. об этом в его книге «Бог как иллюзия». М., 2008.)

Сказанного достаточно для осознания того, что существовали (и существуют) различные понимания места и роли случайности в природных и социальных процессах.

2.13.4. О стратегии исследования сущности случайности

Выбор и осознанное присоединение к тому или иному истолкованию места и роли случайности в структуре действительности требуют, очевидно, более или менее отчетливого понимания самой сущности случайности. Движение к такому пониманию возможно, в частности, путем сопоставления

ответов на вопрос о сущности случайности, которые давали философы различных школ и эпох. На первый взгляд, нам следует идти именно этим путем. Однако для наших – учебных – целей этот путь оказывается слишком сложным и длинным. Сложность и большая длина его объясняются, прежде всего, тем, что, по сути, каждый выдающийся философ размышлял о случайности и имел свое понимание ее. Поэтому, следуя указанным путем, нам пришлось бы знакомиться (и сравнивать) огромное количество точек зрения на сущность случайности. Кроме того, следует иметь в виду то, что даже у одного и того же философа на разных стадиях его жизненного и творческого пути мы находим существенно различные суждения о случайности. Так что зачастую установление особенностей понимания тем или иным выдающимся мыслителем феномена случайности, в свою очередь, является сложной задачей.

В качестве иллюстрации последнего обстоятельства приведем здесь без комментариев несколько высказываний великого Аристотеля о случайности. В «Метафизике» он утверждает: «Привходящим, или случайным, называется ... то, что чему-то присуще не по необходимости и не большей частью ... Привходящим будет то, что, правда, какой-то вещи присуще, но присуще не потому, что это была именно вот эта вещь, или именно вот в это время, или именно вот в этом месте. Итак, для случайного нет никакой определенной причины, а есть какая попадает, т.е. неопределенная ... Таким образом, случайное произошло или есть, но не поскольку оно само есть, а поскольку есть другое ... О привходящем говорится и в другом смысле, а именно относительно того, что присуще каждой вещи самой по себе, но не содержится в ее сущности, например: треугольнику свойственно иметь [в совокупности] два прямых угла ... Случайное, или привходящее, – это то, что, правда, бывает, но не всегда и не по необходимости, и не большей частью... Начала и причины у случайно сущего не такие, как у сущего самого по себе, это ясно: иначе все существовало бы необходимым образом ... Случайное – не необходимо, а неопределенно; и причины его лишены всякой последовательности, и число их неопределенно ... Стечение обстоятельств – это случайная причина ... Причины, по которым могло произойти то, что произошло по стечению обстоятельств, неопределенны» (Метафизика. 1025a 15, 1025a 20, 1025a 25, 1065a 5, 1065a 25, 1065a 30). В аристотелевской «Физике» мы читаем: «Случай есть причина по совпадению для событий, происходящих по [предварительному] выбору цели... С одной стороны, случайное возникновение возможно именно по совпадению и случай есть причина побочным образом, но прямо он не причиняет ничего... С другой стороны, правильно сказать, что случай есть нечто противное разуму, так как разумное основание относится к тому, что существует всегда или по большей части, а случай – к тому, что происходит вопреки этому ... Случай и случайное бывают у тех [существ], которым присуще счастье и вообще [практическая] деятельность... Поэтому ни неодушевленная [вещь], ни животное, ни ребенок ничего не делают случайно, так как не обладают способностью выбора; им не присуще ни счастье, ни несчастье ...» (Физика. 197a 5, 197a 10, 197b 5).

Учитывая сказанное о сложности и запутанности движения к пониманию природы случайности путем сопоставления различных представлений о случайности, представленных в истории философии, выберем другой способ постижения интересующей нас сущности. А именно: рассмотрим природу случайности сквозь призму нескольких отчетливо сформулированных ее концепций, которые в очищенном от второстепенных деталей виде концентрируют в себе большую часть опыта осмысления случайности, накопленного в философии и науке.

2.13.5. Случайность как субъективный феномен

Сторонники первой из этих концепций утверждают, что случайность является чисто субъективным феноменом, что с помощью понятия случайности человек характеризует те события и процессы, причин которых он не знает. Иначе говоря, они утверждают, что случайность порождена нашим человеческим незнанием или малознанием. В рамках такого подхода, те события и процессы, которые мы называем случайными, сами по себе ничем не отличаются от событий и процессов, которые мы называем необходимыми. Отличие между ними состоит лишь в том, что причины, вызывающие события и процессы второго типа («необходимые»), нам известны, а причины, вызывающие события и процессы первого типа («случайные»), нам еще не известны. Суть рассматриваемой концепции хорошо передается известным высказыванием Демокрита: «Люди измыслили идол (образ) случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность».

Зафиксируем основные особенности обсуждаемого истолкования случайности, его предпосылки и следствия, из него вытекающие.

Прежде всего, надо сказать, что, конечно, эта концепция возникла не на пустом месте, что с субъективно случайными событиями мы действительно часто имеем дело. Обсуждаемая в данной главе проблема как раз и состоит в выяснении, всякая ли случайность носит субъективный характер. Рассматриваемый подход положительно отвечает на этот вопрос. Тем самым он предполагает некоторую объективную онтологическую однородность всех процессов и событий: все они предопределены однозначно, все они осуществляются одинаково необходимо, причины всех их в принципе можно познать. Легко догадаться, что осознаваемой или неосознаваемой онтологической основой анализируемого подхода является модель, которую мы называли миром Лапласа. Действительно, только в мире Лапласа, в мире бытия конечного как такового имеет место указанная онтологическая однородность процессов. Только в таком мире однородны причинно-следственные ряды: они нигде не обрываются (не заканчиваются и не начинаются, поскольку в этом мире они всегда замкнуты); причины (и условия) однозначно определяют следствия; настоящее содержит в себе будущее (и прошлое). Очевидно также, что **последовательное развитие данного подхода приводит к фатали-**

стическому мировоззрению, исключающему не только случайность, но и свободу, и творчество.

2.13.6. Онтологические основания объективности случайности

Стоит только осознать онтологические основания концепции, утверждающей чисто субъективную природу случайности, как тут же становится ясной узость этой концепции. Действительно, почему мы заранее помещаем себя в мир конечного как такового (мир Лапласа) и тем самым превращаем себя в функционирующие и суммативные агрегаты? Почему бы нам не предложить, что универсум не столь примитивен, что он имеет и другие (кроме уровня бытия, описываемого миром Лапласа) уровни бытия, а именно: уровень бытия бесконечного как такового и уровень бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным? В последнем случае очевидно, во-первых, что познать все причины (и условия) некоторого события или процесса в принципе невозможно (ибо их бесконечно много). Это уже в значительной мере расшатывает устои обсуждаемой концепции. И, во-вторых, только что названные уровни бытия универсума характеризуются, с одной стороны (уровень бытия бесконечного как такового), абсолютной несамотождественностью, хаотичностью, спонтанностью и, с другой стороны (уровень бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным), – зарождением новых причинно-следственных рядов и затуханием, исчезновением старых – **темподесиненцией**.

Этот термин предложил замечательный российский мыслитель **С.В. Мейен**. Кроме указанного термина «темподесиненция» он оперировал также термином «**темпофиксация**» и «**темпосепарация**». Содержание этих терминов он пояснял следующим образом: «Изменчивость одних свойств может фиксироваться непосредственно в структуре индивида, который тем самым удерживает некоторые компоненты своего индивидуального времени. Такое явление назовем «темпофиксацией». Например, в слоистом строении сталактита запечатлены стадии его роста. Скалывая слои, в принципе можно проследить последовательное изменение его формы в онтогенезе. В других случаях индивид отделяет стадии своей изменчивости. Это явление называется «темпосепарацией». Отдельные (сепарируемые) стадии иногда могут быть собраны, а тогда по ним можно прочесть онтогенез индивида. Таковы последовательные линьки животных... К сожалению, многие компоненты изменчивости индивида... утрачиваются безвозвратно и не могут быть считаны. Этот процесс... назовем темподесиненцией».

Именно эти черты (абсолютная спонтанность, зарождение новых причинно-следственных рядов) указанных уровней бытия универсума являются онтологическими основаниями объективной случайности. Другими словами, в таком (трехуровневом) мире случайность не может быть полностью субъективизирована, не может быть полностью «превращена» в необходимость путем углубления и детализации человеческого знания, поскольку в таком

мире, наряду с субъективно случайными событиями и процессами, есть также и объективно случайные события и процессы. Такие – объективно случайные – события и процессы имеют исток в абсолютном хаосе уровня бытия бесконечного как такового. Этот хаос дает начало новому (временно осуществляющемуся) причинно-следственному ряду, принадлежащему уровню бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным.

Как видим, полемизируя с концепцией, утверждающей сугубо субъективную природу случайности, мы незаметно перешли к изложению собственного понимания ее. Очевидно, что это понимание развивается на базе той трехуровневой модели бытия универсума, которая была представлена в статье «универсум». Изложение нашего понимания природы случайности мы будем продолжать чуть позже, а сейчас отметим только, что это понимание предполагает совершение достаточно смелого шага. Хотя в действительности вся эта смелость уже заложена в только что упомянутой онтологической модели. Под «смелым шагом» мы имеем в виду то обстоятельство, что случайное событие предстает в нашем понимании как событие в некотором смысле беспричинное. Признание событий беспричинных даже «в некотором смысле», несомненно, является весьма революционным, потому что, как кажется, оно порывает со всякой научностью и рациональностью вообще. Действительно, допущение возможности беспричинных событий ведет к отрицанию детерминизма, к признанию осуществимости каких угодно событий, в том числе событий самых чудесных. А мы уже отмечали, что «отрицание принципа детерминизма несовместимо с существованием науки».

Однако, каков же этот «некоторый смысл»? В нашем понимании случайное (объективно случайное!) событие не является следствием определенных причин, существовавших в прошлом. Иначе оно было бы необходимым, а не случайным. Следовательно, **случайное – это событие, которое начинает новый причинно-следственный ряд** и, следовательно, оно начинает новое время, связанное с этим рядом. Но, понятно, случайное начинает этот ряд не из ничего, не из пустоты. Новый причинно-следственный ряд начинается тогда, когда уровень бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным, готов принять один из импульсов, которыми мгновенно-вечный хаос (уровень бытия бесконечного как такового) его непрерывно «бомбардирует». Таким образом, новый причинно-следственный ряд начинается на том уровне бытия (уровень бытия бесконечного как такового), который характеризуется, как было сказано ранее, не временем, а мгновенностью-вечностью. Поэтому у начала этого причинно-следственного ряда, собственно говоря, нет прошлого, а следовательно, нет причин. Конечно, сказанное не означает, что случайное событие полностью беспричинно и внепричинно. Как только что отмечено, случайность осуществляется лишь тогда, когда уровень бытия конечного, неразрывно связанного с бесконечным, в определенном смысле подготовлен к этому. Естественно, что эта готовность может быть проанализирована и с помощью категорий «причина» и «следствие», то есть эта готовность причинно обусловлена. Но все дело в том, что эта готовность сама не порождает случайность. Последняя рождается лишь тогда, когда эта «готов-

ность» (например, повышенная степень неустойчивости состояния какой-либо системы, существующей на указанном уровне бытия) оплодотворяется импульсом со стороны вечно-мгновенного хаоса.

2.13.7. Случайность как «внешнее»

Обратимся теперь к рассмотрению второй концепции случайности. Она является столь же древней, как и первая. Элементы ее можно обнаружить уже у Демокрита и Аристотеля. Суть этой концепции очень проста. Ее можно разъяснить, прибегнув к помощи понятий «внутреннее» и «внешнее».

Итак, представим себе, что мы изучаем события, происходящие в некоторой выделенной нами системе (атом, организм, группа людей...). В соответствии с обсуждаемой концепцией, эти события естественным образом распадаются на два класса: необходимые и случайные. К необходимым событиям здесь относятся те события, которые вызываются внутренними (для изучаемой системы) причинами. К случайным событиям относятся, соответственно, те события, которые вызываются внешними (для этой системы) причинами.

Разъяснения необходимости и случайности в рамках анализируемого подхода можно также достичь, используя понятия природы или сущности системы. Конкретнее, сторонники данного подхода утверждают: необходимы те процессы, которые вытекают из природы (сущности) изучаемой системы; случайны те происходящие в системе процессы, которые не вытекают из ее природы (сущности).

Например, идет игра в футбол на открытой площадке. В качестве элементов рассматриваемой системы выступают состязающиеся между собой команды, судьи, стадион, мяч... Необходимыми, то есть определяемыми природой системы, детерминированными внутренними для нее причинами, процессами и событиями будут для данной системы перемещения игроков по полю, удары по мячу, свистки и команды судей и т.п. То есть необходимыми здесь будут те процессы и события, которые и составляют игру в футбол. Понятно, что на рассматриваемую систему могут воздействовать также внешние по отношению к ней причины (сильный ветер, дождь, угрозы террористов...), которые могут затруднить или даже прервать игру. Последние, то есть процессы, вызываемые внешними причинами, в соответствии с идеологией обсуждаемой концепции, будут характеризоваться как случайные. В качестве другого примера можно рассмотреть какое-либо садовое растение вместе с комплексом потребных для его нормального жизненного процесса условий (плодородная почва, световой день, температурный режим...). Необходимыми процессами, т.е. соответствующими природе этой системы и вызываемыми внутренними для нее причинами, были бы цветение (весной) и плодоношение (летом) этого растения. Однако рассматриваемая система может подвергнуться воздействию внешних для нее причин (растение может быть, например, повреждено или уничтожено человеком, животным, вреди-

телями). Результаты воздействия внешних причин (нарушения жизненного цикла растения и т.д.) в рамках обсуждаемой концепции должны быть характеризованы как случайные.

Действительно, события, вызванные к существованию внешними для рассматриваемой системы причинами, являются в некотором смысле случайными для этой системы. Во-первых, они происходят «не всегда и не большей частью», а именно так характеризовал случайное Аристотель. Во-вторых, их невозможно предсказать, если нам известны только внутренние (для данной системы) детерминанты.

Обсуждаемая концепция, таким образом, и проста, и содержательна.

В то же время ей свойственно излишне легкое, на наш взгляд, преобразование случайного в необходимое, что сближает ее с первой, уже рассмотренной, концепцией. Мы имеем в виду преобразование случайного в необходимое посредством «расширения» выделенной для изучения системы, путем перенесения ее границ и превращения в результате этого внешних причин во внутренние причины. Поскольку причины, вызвавшие интересующее нас событие, стали внутренними, постольку событие, которое числилось до «расширения» системы по разряду случайных, стало необходимым. Все более расширяя рассматриваемую систему, можно, как кажется, охватить всю Вселенную. Тогда причины всех событий будут, очевидно, внутренними, а сами события, соответственно, – необходимыми. Путем такого охвата всей Вселенной объективно случайное вновь, как и в рамках первой концепции, будет исключено.

Элементарное размышление, впрочем, показывает, что «охватить всю Вселенную» некой границей можно лишь в том случае, если Вселенная конечна. К тому же, здесь необходимо исключить не только пространственную бесконечность Вселенной («бесконечность вширь»), но и возможную внутреннюю неисчерпаемость каждой реальной системы («бесконечность вглубь»). Иначе говоря, указанным путем можно превратить все случайности в необходимости лишь в том случае, если считать, что универсум адекватно описывается моделью, названной мною миром Лапласа, в которой бесконечность отсечена изначально. Если же не ограничивать себя столь примитивной онтологической моделью и считать, что у универсума кроме уровня бытия конечного как такового, репрезентируемого миром Лапласа, есть и другие уровни бытия, на которых так или иначе «присутствует» бесконечность, то объективную случайность элиминировать не удастся. Ибо для любого фрагмента такого универсума будет существовать «внешнее», «иное». Следовательно, на любой фрагмент такого универсума будут воздействовать внешние по отношению к нему причины, а значит, в нем будут осуществляться объективно случайные события. Таким образом, мы вновь приходим к уже знакомому нам выводу: онтологическим основанием существования объективной случайности и в рамках этой концепции является неисчерпаемость, бесконечность универсума.

2.13.8. Случайность как пересечение независимых причинно-следственных рядов

Перейдем к обсуждению третьей концепции случайности. Прежде всего о ней надо сказать, что она может рассматриваться как вариант только что представленной. Но этот вариант настолько интересен, что достоин отдельного, хотя бы краткого анализа. Итак, случайность здесь истолковывается как результат пересечения независимых друг от друга причинно-следственных рядов. **Причинно-следственный ряд («ряд причинения») – это последовательность причин и следствий, превращающихся в причины и вызывающих новые следствия.** Понятие причинно-следственного ряда хорошо иллюстрируется известным детским стихотворением:

Не было гвоздя – подкова пропала.
Не было подковы – лошадь захромала.
Лошадь захромала – командир убит.
Конница разбита – армия бежит.
Враг вступает в город, пленных не щадя, –
Оттого, что в кузнице не было гвоздя.

Иначе говоря, причина (отсутствие гвоздя в кузнице) вызывает соответствующее следствие (лошадь плохо подкована, «подкова пропала»). Это следствие тут же превращается в причину, вызывающее свое следствие («лошадь захромала»), которое тоже превращается в причину и вызывает следствие («командир убит») и т.д. В соответствии с обсуждаемой концепцией, в самом этом причинно-следственном ряду царствует сквозная необходимость. Причинно-следственный ряд выступает как ряд необходимости. Каждая причина однозначно определяет следствие. То же самое (сквозная необходимость) имеет место и в других причинно-следственных рядах. Поэтому в них нет объективной случайности. Однако, по мнению сторонников рассматриваемого подхода, случайность может возникнуть при пересечении причинно-следственных рядов. Причем, как уже сказано, случайность имеет место при пересечении не любых причинно-следственных рядов, а только при пересечении независимых друг от друга рядов. Ибо, если пересекаются зависимые друг от друга причинно-следственные ряды, то это пересечение также предопределено (необходимо), как и сами эти ряды, поскольку они представляют собой, в сущности, ответвления одного и того же причинно-следственного ряда. То есть это пересечение является необходимым (опосредованным отрезками двух причинно-следственных рядов) следствием одной причины.

Классическим примером случайности, понимаемой как результат пересечения независимых причинно-следственных рядов, является история, повествуемая древней притчей о лысом, черепахе и орле. Сюжет этой притчи очень прост. Некто («лысый») вышел на прогулку. Когда он шел берегом моря, произошло невероятное событие: на его голову упала черепаха. Это событие (падение черепахи на голову человека) квалифицируется как случайное именно потому, что интерпретируется как результат пересечения двух неза-

висимых друг от друга причинно-следственных рядов, а именно: причинно-следственного ряда, связанного с «лысым», и причинно-следственного ряда, связанного с черепахой (орлом). Каждый из этих рядов сам по себе не содержит объективной случайности. Такая случайность возникает лишь при их пересечении. Для пояснения рассказанного сюжета отметим, что существует разновидность орлов, которые охотятся на черепахах. Для того чтобы разбить панцирь черепахи, орел поднимает ее в воздух и бросает с высоты на подходящий камень. В данном случае, увы, орел принял голову лысого человека за такой камень.

Достоинства и недостатки этой концепции аналогичны достоинствам и недостаткам второй из рассмотренных нами концепций. К достоинствам ее относятся, в частности, простота и наглядность. Недостатком ее, на первый взгляд, представляется то, что она противоречит **принципу всеобщей связи**, утверждающему, что все так или иначе связано со всем. Действительно, существование объективно случайного здесь (в рамках обсуждаемой концепции) напрямую связывается с существованием независимых (внешних по отношению друг к другу) причинно-следственных рядов. Но если признать справедливость указанного принципа, то следует согласиться с тем, что полностью независимых друг от друга причинно-следственных рядов в универсуме просто нет. Тогда в универсуме нет и объективно случайных событий. Впрочем, не следует делать из принципа всеобщей связи «священную корову». На наш взгляд, применимость этого принципа к бесконечному универсуму весьма проблематична. Дело в том, что связь между бесконечно удаленными (не только в пространственном смысле) друг от друга фрагментами актуально и потенциально бесконечного универсума бесконечно опосредована, а потому равносильна отсутствию связи. Еще проще понять это, имея в виду наличие в бесконечном универсуме уровня бытия бесконечного как такового, для которого характерна абсолютная несамотождественность (мир Кратила), что равносильно отсутствию на этом уровне бытия всяких связей. Таким образом, независимые друг от друга причинно-следственные ряды, а, следовательно, и объективно случайные события возможны лишь в универсуме, который актуально и потенциально бесконечен. Действительно, в конечном универсуме (в мире Лапласа) все причинно-следственные ряды связаны друг с другом. В нем, как уже неоднократно подчеркивалось, объективной случайности нет. Как видим, и в этой концепции существование объективно случайного имеет своим предельным основанием бесконечность, неисчерпаемость универсума.

2.13.9. Случайность в системах, чувствительных к изменению начальных условий («эффект бабочки»)

Пришло время обратиться к рассмотрению четвертой концепции случайности.

Если говорить о предыстории этой концепции, то начать следует, видимо, с работ **Анри Пуанкаре** по небесной механике. Более ста лет назад А. Пуанкаре доказал теорему, которая дает отрицательный ответ на вопрос: все ли динамические системы являются интегрируемыми (иначе говоря, для всех ли таких систем можно «исключить» взаимодействие между их компонентами)? Так, система двух тел, например, система «Солнце-Земля», является интегрируемой, поэтому траектории этих тел могут быть описаны в явном виде и однозначно рассчитаны. Однако если речь вести о системе трех тел, например, системе «Солнце-Юпитер-Земля», то она уже не будет интегрируемой, и траектории тел, ее составляющих, не могут быть описаны в явном виде и однозначно рассчитаны. Итак, А. Пуанкаре показал, что подавляющее большинство динамических систем являются неинтегрируемыми, а, следовательно, характер движения их составляющих не может быть однозначно предсказан. Долгое время значение теоремы, доказанной Пуанкаре, не оценивалось по достоинству. Только в 50-е годы двадцатого столетия **А.Н. Колмогоров, В.И. Арнольд и Ю.К. Мозер**, опираясь на разработки А. Пуанкаре, развили так называемую теорию КАМ (теорию Колмогорова – Арнольда – Мозера). Согласно этой теории траектории в фазовом пространстве классической механики не являются ни полностью регулярными, ни полностью нерегулярными, а обладают высокой чувствительностью к изменению начальных условий. Затем подобные результаты посыпались как из рога изобилия. Стало ясно, что описанная теорией КАМ чувствительность поведения систем по отношению к бесконечно малым изменениям начальных условий, встречается повсеместно.

Эдвард Лоренц, занимавшийся математическим описанием метеорологических процессов и обнаруживший, что самые незначительные возмущения начальных условий могут быстро разрастись и привести к решению, радикально отличающемуся от того, которое было бы в отсутствии такого возмущения, назвал эту чувствительность «эффектом бабочки». Смысл этого названия в том, что даже потоки воздуха от взмахов крыльев бабочки, порхающей где-нибудь в тропической зоне Земли, могут привести, разрастаясь и усиливаясь, к урагану где-нибудь над Северной Америкой или Европой. Поведение таких («чувствительных») систем на достаточно больших временах непредсказуемо. Один из создателей синергетики **И. Пригожин** пишет об этом следующим образом: «Оказалось, что траектории многих систем нестабильны, а это значит, что мы можем делать достоверные предсказания лишь на коротких временных интервалах. Краткость же этих интервалов (называемых также темпоральным горизонтом или экспонентой Ляпунова) означает, что по прошествии определенного периода времени траектория неизбежно ускользает от нас, т.к. мы лишаемся информации о ней». (Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991, № 6, с. 51).

В другом месте И. Пригожин и И. Стенгерс разъясняют эту «чувствительность» более подробно. Они указывают, что понятие причины чаще всего ассоциируется с понятием «одного и того же», ибо только в сочетании с ним понятие причины обретает операциональность. Действительно, когда

речь идет о принципе причинности, то мы слышим (или читаем): «Одна и та же причина при тождественных (или очень сходных обстоятельствах) порождает одно и то же следствие». Иначе говоря, мы предполагаем, что если бы некоторые обстоятельства сложились немного иначе, то это не привело бы к существенно иным следствиям. Однако, все радикально меняется, когда мы рассматриваем системы, чувствительные к начальным условиям: для таких систем невозможно установить класс сходных обстоятельств, в которых сходные причины (близкие друг к другу начальные условия) порождали бы сходные следствия, сходные пути эволюции. Для того, чтобы наглядно представить эволюцию системы, вводится некоторое пространство (пространство состояний). В этом пространстве любое состояние системы задается некоторым набором характеризующих ее величин (чисел). Эти числа не могут быть абсолютно точными (они содержат определенное количество знаков), ибо физические величины (координаты, скорости и т.д.) известны с конечной точностью. Таким образом, состоянию системы соответствует не точка в пространстве состояний, а некоторый небольшой объем. Для систем, чувствительных к начальным условиям, траектории, выходящие из этого «небольшого объема» быстро расходятся. Здесь мы приходим к определению «хаотического режима»: «Режим называется хаотическим, если расстояние между двумя точками, первоначально сколь угодно малое, экспоненциально возрастает со временем. Другими словами, при хаотическом режиме после достаточно продолжительного времени (по сравнению с временем Ляпунова) «память» о начальном состоянии полностью утрачивается: задание начального состояния системы не позволяют более определять ее траекторию» (см.: Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант, с.81-82).

Правда, следует иметь в виду, что речь здесь идет не о совершенно произвольном поведении системы (за пределами темпорального горизонта), и соответственно, не о полной непредсказуемости этого поведения. «Несмотря на то, – справедливо подчеркивает в связи с этим российский исследователь **С.П. Курдюмов**, – что мы переходим в сферу вероятностного поведения объекта, вероятность в данном случае не как угодно произвольна – что говорит о необходимости сохранения представлений о детерминизме (пусть и модифицированных)» (Вопросы философии. 1991, № 6, с. 54).

Здесь, конечно, не может быть дана сколько-нибудь детальная характеристика систем, чувствительных к начальным условиям. Отметим только их основные свойства: такие системы являются открытыми и нелинейными. Открытость системы означает, что она обменивается веществом, энергией и информацией с окружающей средой. Нелинейность системы состоит в том, что процессы, в ней происходящие, описываются уравнениями, содержащими искомые величины в степенях больших единицы либо коэффициенты, зависящие от свойств среды. Именно нелинейность (в частности, наличие в системах положительной обратной связи) экспоненциально быстро «разводит» первоначально близкие траектории эволюции системы, то есть «обеспечивает» указанную выше чувствительность по отношению к изменению начальных условий. (Кроме уже указанных сочинений см. об этом: Пригожин И.,

Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1986; Шустер Г. Детерминированный хаос: Введение. М., 1988; Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994).

Представляется, что рассматриваемая «новая случайность», играющая важную роль в процессах самоорганизации, а также творческая роль хаоса и конструктивная роль случайности¹ могут быть естественным образом объяснены с помощью построенной нами ранее трехуровневой онтологической модели. Действительно, в специальных работах, в которых исследуется феномен «новой случайности» всегдашнее наличие тех или иных начальных возмущений, флуктуаций, шумов, неточностей, которые и разрастаются в системах, чувствительных по отношению к изменениям начальных условий, подразумевается, постулируется. Но откуда берутся эти начальные возмущения, флуктуации, какова их природа? – Этот – самый важный для оценки соответствующего феномена как случайного или необходимого – вопрос остается в подобных работах за пределами анализа. В соответствии с развитой онтологической моделью, «зародыши» случайных событий поставляются чисто хаотическим уровнем бытия универсума, уровнем абсолютно несамостоятельного бытия, уровнем бытия бесконечного как такового, уровнем, описываемым миром Кратила.

Таким образом, за постулированным в **синергетике**² всегдашним наличием флуктуаций, начальных возмущений и т.п. стоит тот самый уровень бытия бесконечного как такового, существование которого, как мы видели, выступает в качестве предельного онтологического основания объективно случайного и в других концепциях случайности. Эти зародыши случайности, принадлежащие миру Кратила, очевидно беспричинны (см. об этом выше). Но сами по себе они не образуют еще случайных событий. Иными словами, наличие абсолютно хаотического уровня бытия универсума необходимо, но недостаточно для возникновения случайных событий. Чтобы такое событие осуществилось, требуется особое состояние того или иного фрагмента другого уровня бытия. Речь идет об уровне бытия конечного, фундированного бесконечным, описываемого миром Бергсона. А именно: требуются системы, обладающие описанной выше чувствительностью по отношению к изменению начальных условий. Именно такие системы, способные воспринять действие абсолютно хаотического уровня бытия, и рассматриваются в синергетике. Другими словами, синергетика показала, что, в сущности, все реальные системы (природные и социальные) являются такими системами. То есть они являются системами высокочувствительными к изменению начальных условий. А это значит, что случайность играет существенную роль в их эволюции, что ее недопустимо игнорировать. Последнее означает в свою очередь, что необходимо радикальное изменение стратегии познавательной и преобразовательной деятельности человека.

¹ Речь идет в частности о том, что именно случайность определяет, по какой траектории будет эволюционировать система после «точки бифуркации».

² **Синергетика, теория самоорганизации** – так чаще всего называется сфера знания, рассматривающая системы, которым свойственна «новая случайность».

Часть 3. ГНОСЕОЛОГИЯ

Глава 3.14. Гносеология. Введение

Напомним, что общая характеристика этой части философии дана нами выше (см. раздел 1.7.3). Там же были указаны основные понятия и проблемы гносеологии. Центральное место среди этих проблем, несомненно, занимает самый **фундаментальный гносеологический вопрос: познаваем ли мир?** Необходимо подчеркнуть, что в истории философии представлены самые различные ответы на этот вопрос.

В учебных целях сгруппируем все многообразие этих ответов в четыре основных варианта.

3.14.1. Гносеологический оптимизм

Позицию, выражаемую первым из этих вариантов, назовем **гносеологическим оптимизмом**¹. Сторонники гносеологического оптимизма утверждают не только то, что мир познаваем, но и то, что мир может быть познан человеком в главном, в принципе. Иначе говоря, гносеологический оптимизм отстаивает тезис, согласно которому человечество за конечный отрезок времени способно в основном завершить познание мира. После этого оно будет лишь уточнять незначительные детали в уже имеющемся знании и т.п. Если оперировать понятием **абсолютной истины**, то суть позиции гносеологического оптимизма можно выразить следующим образом: человек (человечество) может достичь абсолютной истины.

Возможны различные версии гносеологического оптимизма.

Может быть, самой интересной из них является **гносеология Г. Гегеля**. По Гегелю, «все действительное разумно». Другими словами, действительность представляет собой различные фазы самопознания мирового разума. Причем, высшие, заключительные фазы этого процесса (самопознания мирового разума) осуществляются через познавательную деятельность человека (человечества). Гегель убежден, что этот процесс обязательно и успешно завершится. То есть, мировой разум (прежде всего, посредством познавательных усилий человека) познает себя полностью и окончательно и, таким образом, будет достигнута абсолютная истина. Самое любопытное здесь за-

¹ Оптимизм (от латинского слова *optimus* – наилучший) – это позитивное отношение к действительности. Сторонники оптимизма (в частности, – Г.В. Лейбниц) убеждены в том, что наш мир, несмотря на все его недостатки, является «наилучшим из всех возможных миров», что все совершающееся в нашем мире, в конце концов, приведет к осуществлению блага. Религиозные оптимисты связывают свои надежды с всемогущим и всеблагим Богом. Светские оптимисты рассчитывают на то, что непрерывный прогресс человечества приведет его в царство Разума, Добра, Свободы, Красоты.

ключается в том, что, по мнению Гегеля, мировой разум достигает состояния завершенного самопознания, состояния «истины, знающей саму себя», именно в его (гегелевской) философской системе. Абсолютная истина, иначе говоря, уже достигнута, и она содержится в гегелевской «Энциклопедии философских наук»¹. Правда, в этом не следует усматривать стремления Гегеля возвеличить себя или свой вклад в развитие философии. Немецкий мыслитель убежден, что он, подобно другим философам, – всего лишь инструмент, орудие, используемое мировым разумом для достижения его (мирового разума) цели. Он убежден в том, что его личная роль является чисто служебной: посредством его философского творчества мировой разум завершил свое самопознание, начатое уже самыми первыми философами. Для достижения этой цели мировой разум мог бы использовать и другого мыслителя. Гегель, образно говоря, просто оказался «в нужное время в нужном месте».

Своеобразная разновидность гносеологического оптимизма представлена в диалектическом материализме. Конечно, ни Ф. Энгельс, ни В.И. Ленин (наиболее видные представители диалектического материализма, специально обсуждавшие гносеологическую проблематику) не утверждали, что человечество когда-либо обретет абсолютную истину в полном смысле этого слова. Однако они были убеждены в том, что развитие познания (научного познания, прежде всего) все более приближает человечество к абсолютной истине. Они были убеждены в том, что прогресс человечества – это, в частности, асимптотическое² приближение степени истинности накопленного им знания к абсолютной истинности.

Оптимистический подход, согласно которому прогресс познания сводится к постепенному и непрерывному накоплению достоверных (адекватных, истинных) знаний, называется **кумулятивизмом** (от латинского слова *cumulatio* – увеличение, скопление). Особенно ярко кумулятивизм заявил о себе в философии науки. Согласно кумулятивистскому подходу, развитие науки представляет собой преимущественно прогресс: постоянное расширение круга познанного, увеличение количества решенных научных проблем, рост объема научного знания. Кумулятивисты, разумеется, признают наличие преемственности и инновационности в развитии науки. По их убеждению, преемственность проявляется в развитии науки в том, что последующие стадии науки непосредственно продолжают ее предшествующие этапы: последующее развитие науки уточняет, углубляет, дополняет, обобщает и т.п. ее предшествующие достижения. Кумулятивистское понимание характера развития науки господствовало на протяжении длительного времени. Аргументы кумулятивистов просты и убедительны. Действительно, как спорить,

¹ «Энциклопедия философских наук» – это трехтомное сочинение Гегеля, дающее «всеохватывающий обзор философии». Любопытно, что при жизни Гегеля это сочинение издавалось трижды, и в каждое последующее издание немецкий философ вносил большое число поправок, изменений и дополнений.

² Термин «асимптота» заимствован из математики, где он обозначает прямую линию, которая приближается на бесконечно малое расстояние к соответствующей кривой линии при бесконечном продолжении этих линий.

например, с утверждением, что современная наука знает больше, чем наука предшествующих столетий?!

В рамках кумулятивистского подхода был выдвинут важный для истории и философии науки **принцип соответствия**. Этот принцип конкретизирует понимание форм и соотношения преемственности и инновационности в развитии науки. Он раскрывает взаимоотношения между предшествующей и последующей научными теориями (концепциями). Предшествующая теория, гласит этот принцип, является частным (или предельным) случаем последующей теории. Иначе говоря, в соответствии с этим принципом последующая научная теория имеет, сравнительно с предшествующей теорией, более широкую область применимости. Или: последующая теория является более общей теорией по сравнению с теорией предшествующей. Так, например, механика частной (специальной) теории относительности (релятивистская механика) является последующей теорией по отношению к классической (ньютоновской) механике. И эта – релятивистская – механика действительно имеет более широкую область применимости сравнительно с механикой классической. Если классическая механика успешно «работает» только в области малых (по сравнению со скоростью света в вакууме) скоростей движения тел, то релятивистская механика с высокой степенью точности описывает также и движения тел с релятивистскими скоростями (то есть скоростями, близкими к скорости света в вакууме). Далее, формулы ньютоновской механики получаются из соответствующих формул релятивистской механики, если пренебречь малыми для области «классических» скоростей «релятивистскими добавками». Приблизительно так же дело обстоит с соотношением классической механики (предшествующей теории) и квантовой механики (последующей теории), соотношением арифметики рациональных чисел (предшествующая теория) и арифметики действительных чисел (последующая теория) и т.д. Таким образом, согласно принципу соответствия, преемственность в развитии науки состоит, в частности, в том, что последующая научная теория не отменяет, не зачеркивает, не исключает достижений предшествующей теории. Предшествующая теория, с такой точки зрения, остается вполне работоспособной в своей области применимости. И ее результаты, применительно к этой области, по сути, полностью подтверждаются последующей теорией. Соответственно, инновационность в развитии науки, согласно рассматриваемому принципу, состоит в том, что последующая теория дает новые и адекватные знания о той области действительности, которая не описывается (или описывается неадекватно) предшествующей теорией. Так, в приведенном выше примере релятивистская механика, с одной стороны, дает практически те же результаты, что и классическая механика, если речь идет об описании движений с относительно малыми скоростями. С другой стороны, релятивистская механика содержит новое знание: она дает описание принципиально новых эффектов, имеющих место в системах, движущихся со скоростями, близкими к скорости света.

Разумеется, принцип соответствия в значительной мере упрощает реальную картину развития науки. Многими авторами показано, что в действи-

тельности соотношение между предшествующей научной теорией и последующей теорией является гораздо более сложным, гораздо менее определенным, чем это представляется в свете принципа соответствия. В частности, строго говоря (с логической точки зрения), предшествующая теория не является частным случаем соответствующей последующей теории. Аналогично, строго говоря (с математической точки зрения), предшествующая теория не является предельным случаем соответствующей последующей теории. Поэтому некоторые авторы поспешили «сдать в архив» принцип соответствия и связанную с ним концепцию развития науки. Скорее всего, такая поспешность в данном случае не уместна. Принцип соответствия показал в прошлом и показывает в наши дни свою «работоспособность»: он описывает и объясняет некоторые существенные черты процесса развития науки. Конечно, роль и значение этого принципа не следует абсолютизировать. За пределами описательных и объяснительных возможностей принципа соответствия остается множество интересных и важных сторон развития науки. Об этом мы будем писать немного ниже. Что касается указания на то, что в строгом смысле слова предшествующая научная теория не является ни частным, ни предельным случаем соответствующей последующей теории, то, по всей видимости, с этим указанием согласились бы и те авторы, которые в свое время сформулировали этот принцип и ввели его в философию науки. Однако это указание не является сильным аргументом против использования обсуждаемого принципа в качестве методологического инструмента, поскольку и сами научные теории (за редчайшим исключением) не являются строго логическими и строго математическими системами, и, тем более, взаимоотношения между ними не могут быть сколько-нибудь полно проанализированы на строго логической и математической основе.

Гносеологический оптимизм заявляет о себе время от времени в сфере научного познания и в другой форме. Так, в книгах некоторых известных физиков можно прочесть о возможном (или близком) «конце фундаментальной науки», о том, что в будущем мы узнаем все фундаментальные законы и, следовательно, развитие физики как фундаментальной науки завершится, как завершилась когда-то эпоха великих географических открытий. Такая позиция называется **«научным финализмом»**. Известным примером научного финализма являются убеждения знаменитого английского физика лорда **Кельвина (Уильяма Томсона)**. В конце девятнадцатого века он утверждал, что современная ему физика близка к совершенству и к завершенности. Показательно, что вскоре после этого прогноза в физике разразилась настоящая научная революция. В это время были сделаны выдающиеся открытия. Были построены новые фундаментальные научные теории, в частности теория относительности и квантовая механика¹. Позиции научного финализма при-

¹ Справедливости ради следует отметить, что лорд Кельвин, превознося достижения современной ему физики, отметил также наличие на «ясном небосводе физики двух облачков». Это – отрицательный результат опыта Майкельсона-Морли и так называемая «ультрафиолетовая катастрофа». Именно эти «облачка» и принесли в физику бурю: научную

держиваются и некоторые современные авторы. (См. об этом, например: Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. М., 2004; Грин Б. Элегантная Вселенная: Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2008.)

Не останавливаясь далее на обсуждении позиции гносеологического оптимизма, отметим, что онтологическим основанием этой позиции является отрицание или недооценка значимости бесконечности (неисчерпаемости) универсума. Действительно, говорить о завершении познания универсума, об открытии всех его фундаментальных законов, о достижении абсолютной истины и даже об «асимптотическом» приближении к ней можно только в том случае, если мы отрицаем бесконечность, неисчерпаемость универсума или редуцируем ее (многоликую бесконечность универсума) к каким-либо ее упрощенным формам. Представьте себе, что наша планета бесконечна, тогда, несомненно, эпоха великих географических открытий никогда не завершилась бы: путешественники, продвигаясь все дальше по просторам беспредельной планеты, постоянно открывали бы все новые материки, моря, острова и т.п. Соответственно, если универсум многообразно бесконечен (неисчерпаем), тогда мечты гносеологических оптимистов о достижении полного, исчерпывающего знания о нем становятся безосновательными. В неисчерпаемом универсуме всегда, на любой стадии развития человечества будут неосвоенные познавательной деятельностью человека, неизвестные человеку регионы, уровни и т.д.

3.14.2. Агностицизм

Второй вариант ответа на основной вопрос гносеологии («познаваем ли мир?») может быть охарактеризован как «гносеологический пессимизм¹» и обозначается в философии понятием «агностицизм²». **Агностицизм** (от греческого слова *agnostos* – недоступный познанию) – позиция, согласно которой мир в том или ином отношении и смысле непознаваем.

На первый взгляд, позиция агностицизма представляется абсурдной, нелепой, невозможной. Действительно, как можно отрицать познаваемость мира, если мы о нем (о различных его фрагментах и сторонах) постоянно что-то узнаем, если науки каждый день приносят нам все новые знания о

революцию, связанную с построением указанных выше фундаментальных физических теорий.

¹ Пессимизм (от латинского слова *pessimus* – наихудший) – это негативное отношение к действительности. Сторонники пессимизма (в частности, – А. Шопенгауэр) рассматривают наш мир как царство зла, историю человечества как непрерывный регресс, а бытие человека как страдание.

² Термин «агностицизм» ввел в 1869 г. английский естествоиспытатель Т. Гексли для обозначения непознаваемости того, что не может быть предметом чувственного восприятия. Разумеется, сомнения в способности человека познать те или иные стороны, уровни действительности присутствовали в философии и до введения соответствующего термина.

природе, человеке, обществе? Однако агностицизм не столь примитивен и абсурден, каким он представляется поверхностному взгляду.

Пытаясь постичь суть агностицизма, следует, прежде всего, принять во внимание то обстоятельство, что в истории философии последовательный агностицизм не представлен. Это совершенно естественно, ибо человек, убежденный в том, что мир непознаваем в полном смысле этого слова, не должен был бы утверждать даже этого. Поскольку и такое утверждение покоится на некотором знании о мире: чтобы утверждать непознаваемость мира, мы должны **знать** о мире, что он непознаваем. – Парадокс налицо! Может быть, ближе всех к последовательному агностицизму был древний софист **Горгий** (480-380 гг. до н.э.). Он доказывал три тезиса: 1) не существует бытия; 2) даже предположив, что бытие существует, его невозможно было бы познать; 3) даже предположив, что мы познали бытие, мы не смогли бы выразить и передать другим познанное. Как видим, такая позиция (позиция последовательного агностицизма) внутренне противоречива и не может быть охарактеризована как философская. Поскольку философия – это всегда понятийно выраженная мировоззренческая позиция, а последовательный агностицизм призывает к полному молчанию. Поэтому в истории философии мы встречаемся с философскими построениями, содержащими лишь (более или менее существенные) элементы агностицизма. Так, например, И. Кант отрицал познаваемость «вещей самих по себе». Человек, по Канту может познавать и познает лишь «вещи для нас» (явления).

Другой важный момент, который мы должны учитывать, когда мы говорим об агностицизме, заключается в том, что сама сложность и противоречивость процесса познания человеком мира и самого себя порождает агностические тенденции. Иными словами, агностицизм – это не досужее изобретение какого-то злонамеренного философа. Агностицизм (его элементы) естественно возникает из невероятной сложности познавательного процесса, обусловленного, в свою очередь, неисчерпаемой сложностью мира и человека.

Поэтому в защиту агностических убеждений можно привести достаточно сильные и убедительные аргументы. При этом, правда, следует иметь в виду, что не менее сильные и убедительные аргументы могут быть приведены и в пользу позиции противоположной агностицизму.

Так, сторонники агностической позиции могут указывать на историческую изменчивость наших знаний, в частности, – на историческую изменчивость научных знаний. Вчера истинной считалась одна теория (например, механика Ньютона), сегодня на статус истинной претендует другая научная теория (механика Эйнштейна), а завтра ее сменит третья. – Где же истина? – Все наши знания условны и относительны, утверждают **релятивисты** (от латинского слова *relativus* – относительный). Знания изменчивы, относительны, потому что, во-первых, изменчивы сами познаваемые объекты, во-вторых, изменчивы познающие субъекты, в-третьих, изменчивы отношения между объектами и субъектами познания.

Другой аргумент, к которому часто обращаются сторонники агностических убеждений, – это указание на бесконечность, неисчерпаемость универсума. При этом можно рассуждать, например, так. Познанное человеком (человечеством) всегда является конечным (оно охватывает только конечную часть бесконечного мира). Соответственно, если исходить из бесконечности, неисчерпаемости универсума, непознанная человеком часть универсума – всегда бесконечна. Поэтому человеку (человечеству) всегда известна лишь бесконечно малая часть мира (вспомним здесь одно из утверждений математики: отношение конечной величины к величине бесконечно большой есть величина бесконечно малая). Иными словами, для человека (человечества) почти все (исключая изученную им бесконечно малую часть мира) является непознанным, неизвестным. – И так будет всегда! Выдающийся российский мыслитель С.Л. Франк пишет в связи с этим: «...Все наше познание всегда остается фактически конечным, ограниченным; и так как неизвестное, неизвестное... по самому существу своему бесконечно, то на всякой, даже максимально высшей ступени познания – или, точнее, именно ввиду невозможности абсолютно высшей ступени познания – сохраняется остаток – и притом *бесконечный остаток* – непознанного; и непознанное совпадает очевидно в этом отношении с непознаваемым или непостижимым».

Гносеологический пессимизм указывает также на разрыв между «внутренней сферой» (сферой знания) и «внешней сферой» (предметом знания), на принципиальную разнородность идеального (знаниевого) и материального (предметного). Иначе говоря, он подчеркивает сложность проблемы преодоления «пропасти» между субъектом познания и его объектом.

Гносеологический пессимизм основывается также на субъектном, субъективном характере познания. Он акцентирует внимание на трудности достижения объективного знания, то есть знания, независимого от лиц и обстоятельств. Действительно, возможно ли достижения объективного знания, в частности, о крупных, трагических исторических событиях: о войнах, о революциях. Сколько противоречащих друг другу точек зрения высказано, например, в связи со Второй мировой войной, в связи с революциями в России...

Весомый элемент агностицизма (применительно к богопознанию) присутствует в так называемом апофатическом (отрицательном) богословии. Его сторонники утверждают несоизмеримость человека и Бога, неприменимость к Богу любых понятий, изобретенных человеком для описания мира, сотворенного Богом. Таким образом, в рамках апофатического подхода Бог бесконечно превосходит наши наименования и знания, поэтому он (рационально) непостижим.

Агностические мотивы присутствуют не только в рассуждениях философов и богословов, но и в работах представителей специальных наук. Абсолютизируя трудности познания той или иной сферы бытия, некоторые ученые склонны объявлять эти сферы непознаваемыми: *ignoramus et ignorabimus* (не знаем и не узнаем)! Так, например, в качестве непознаваемых в разное время разными учеными провозглашались химический состав звезд, внут-

ренное строение «черных дыр», «чужая» душа, другая культура. Как показывает история науки, все эти объекты рано или поздно переходят в разряд (хотя бы частично) познаваемых объектов.

Вообще, критическое рассмотрение аргументов агностиков помогает развивать и совершенствовать более оптимистические гносеологические подходы.

3.14.3. Скептицизм

Третий вариант ответа на основной гносеологический вопрос («познаваем ли мир?») дают представители скептицизма. Этот ответ также довольно пессимистический, поэтому, в принципе, агностицизм и скептицизм можно рассматривать как два вида гносеологического пессимизма.

Скептицизм (от греческого слова *skeptikos* – рассматривающий, исследующий) – философская позиция, которую часто отождествляют с агностицизмом. Однако такое отождествление, скорее всего, неправомерно. Сами скептики противопоставляли свою позицию как тем философам, которые считали, что они уже обрели истину, так и тем, которые вообще отрицали достижимость истины. Скептики подвергают сомнению всякое уже полученное человеком знание. Они считают, что человек еще не обрел истины, но они не отрицают в принципе ее достижимости. Девиз скептиков: «Подвергай все сомнению!»

Основоположником скептицизма обычно считают древнегреческого философа **Пиррона** (4 в. – начало 3-го в. до н.э.), поэтому иногда скептицизм называют пирронизмом. Пиррон развивал свое учение, основываясь на древней философской традиции, отрицающей достоверность чувственного познания. Систематизировал учение скептиков другой древнегреческий мыслитель, **Секст Эмпирик** (вторая половина 2-го в. – начало 3-го в.). Скептицизм получил развитие также в трудах мыслителей позднейших эпох. В шестнадцатом веке идеи скептицизма отстаивали **Мишель Монтень** (1533-1592) и **Пьер Шаррон** (1541-1603). В семнадцатом веке – **Пьер Бейль** (1647-1706), в восемнадцатом – **Дэвид Юм** (1711-1776), пробудивший И. Канта, по его собственному признанию, от «догматического сна». Своеобразная форма скептицизма была свойственна представителям философии прагматизма, в частности **Ч.С. Пирсу** (1839-1914) и **Дж. Дьюи** (1859-1852). Изрядную долю скептицизма мы находим во взглядах создателя критического рационализма **К.Р. Поппера** (1902-1994) и в сочинениях творца гносеологического анархизма **П. Фейерабенда** (1924-1994).

Скептики призывали к воздержанию от суждений. Например, согласно Сексту Эмпирику, ни одно из противоположных суждений не стоит выше другого, как более достоверное; все они равны в отношении достоверности и

недостоверности. Он считал поэтому, что не следует ничего отрицать и ничего утверждать (состояние «эпохэ»).

Нет сомнения в том, что скептики обнаружили реальное противоречие познавательного процесса. Конкретнее, они обнаружили ограниченность рассудочного подхода, стремящегося опираться на строгие, однозначные определения и подчиняющегося требованиям законов логики. Они показали, что рассудок, стремящийся избежать противоречий, неизбежно к ним приходит. Приведем пример, иллюстрирующий способ рассуждения скептика. Будем, говорит он, исходить из признания изменчивости. Изменяться, рассуждает далее скептик, может либо нечто существующее, либо нечто не существующее. Не существующее, очевидно, изменяться не может. Если же изменяется нечто существующее, то оно при этом должно стать чем-то иным (по отношению к существующему), то есть, оно должно стать не существующим. Которое, как сказано выше, изменяться не может. Таким образом, утверждают скептики, мы приходим к отрицанию изменчивости. Аналогично скептики показывают, что мы неизбежно приходим к противоречию, с каких бы исходных позиций мы ни начинали свое рассуждение. Обнаружив противоречивость рассудочного подхода, скептики сделали из этого рассудочный же вывод. В соответствии с этим выводом, противоположные («борющиеся») суждения уничтожают друг друга: «плюс» (утверждающее суждение) и «минус» (отрицающее суждение) компенсируют друг друга и дают в сумме нуль. Очевидно, что «прямолинейный» скептицизм гносеологически бесплоден и выводит за пределы философии, ибо, подобно последовательному агностицизму, приводит к воздержанию от всяких суждений и, следовательно, — к полному молчанию.

Правда, реальные скептики не были столь прямолинейны. Так, несмотря на декларированное эпохэ, в повседневной жизни скептики, как правило, призывали к благоразумию, к соблюдению «заветов отцов», законов государства... Утверждая, что «всякому суждению противостоит равное», некоторые скептики (Секст Эмпирик, в частности) подчеркивали, что речь идет об уже осмысленных, «разобранных» ими суждениях. Иначе говоря, они предполагали, что среди еще не разобранных ими суждений могут оказаться такие, которым не противостоят противоположные и равные им по убедительности суждения. Они отмечали также, что тезис «все наши суждения ложны» столь же несостоятелен, как и противоположный ему тезис «все суждения истинны». Они отчетливо видели, что их призыву: «воздерживаться от всяких суждений!» (принципу эпохэ) может быть противопоставлен противоположный принцип: «не следует воздерживаться от суждений». Как видим, позиция скептицизма является достаточно интересной и гибкой.

Это не значит, конечно, что всем нам следует становиться последователями скептицизма. Речь идет о другом. В частности, речь идет о том, что

каждому из нас необходима некоторая доля скептицизма. Можно с уверенностью сказать, что элемент скепсиса, критическое отношение к принятым сообществом авторитетам, к наличной действительности являются необходимыми для преодоления догматизма и застойных явлений в любых сферах общественной жизни. Скептицизм избавляет нас от излишней наивности и доверчивости. Он помогает нам в борьбе с многообразными формами обмана и самообмана, с которыми нам, увы, нередко приходится сталкиваться в жизни.

3.14.4. Гносеологический реализм

Четвертый тип ответа на вопрос «познаваем ли мир?» может быть охарактеризован как **гносеологический реализм**.

Сразу же отметим, что термин «**реализм**» применяется в философии в различных смыслах. Чаще всего реализм понимается как философская позиция, утверждающая существование объективного мира (мира идеальных объектов или мира материальных объектов) вне сознания человека. Мы используем этот термин, имея в виду другие моменты поля его смыслов. Для нас гносеологический реализм, с одной стороны, не возносит, подобно гносеологическому оптимизму, слишком высоко познавательные возможности человека (человечества). С другой стороны, он не принижает, подобно гносеологическому пессимизму (агностицизму и скептицизму), эти возможности. Иначе говоря, он дает реалистический (в «Словаре русского языка» С.И. Ожегова читаем: реалистический – соответствующий действительности, практический) ответ на основной гносеологический вопрос.

Суть этого ответа состоит в том, что, с одной стороны, гносеологический реализм утверждает познаваемость мира. И в этом отношении он находится в согласии с гносеологическим оптимизмом. Но, с другой стороны, он считает, что процесс познания мира никогда не может быть завершен, что Абсолютная истина, как гносеологический идеал, как точное и исчерпывающее знание о мире, никогда не будет достигнута. Другими словами, гносеологический реализм исходит из того, что нет границ между познаваемым и (в принципе) непознаваемым, а есть и всегда будут исторически изменчивые границы между тем, что познано и тем, что еще не познано. Сторонники гносеологического реализма настаивают на том, что на каждом этапе своего развития человечество располагает знанием, которое может быть охарактеризовано лишь как относительно истинное. Это означает, в частности, что в этом знании всегда есть элементы неточности, заблуждения, что это знание всегда неполно. В то же время, в нем (в знании, которым располагает человечество) наряду с элементами неточности, заблуждения, неполноты всегда присутствуют надежно установленные и фундаментально проверенные элементы. Такие элементы иногда называют «вечными истинами» или «зернами абсо-

лютной истины». Именно эти элементы позволяют человеку достигать успеха в его практической деятельности.

Сторонники гносеологического реализма исходят также из принципа конкретности истины. В соответствии с этим принципом, об истинности той или иной системы знания (или даже отдельного суждения) мы можем говорить лишь в том случае, если определен «**контекст**», в рамках которого используется это знание. Вне определенного контекста говорить об истинности или неистинности какого-либо элемента знания бессмысленно, ибо контекст в значительной мере определяет содержание этого элемента знания. Так, например, утверждение «сумма внутренних углов треугольника равна ста восьмидесяти градусам» истинно только в рамках (в контексте) евклидовой геометрии, но оно не будет истинным в контексте геометрии Лобачевского и в контексте геометрии Римана. Утверждение «масса тела не зависит от скорости его движения» истинно в контексте классической механики и ошибочно в контексте релятивистской механики и т.д.

Гносеологический реализм утверждает также, что истинное знание не есть некое раз и навсегда данное, готовое знание. Истина есть процесс накопления многообразно подтвержденного знания. Иначе говоря, гносеологический реализм в известной мере поддерживает кумулятивистскую трактовку познавательного процесса.

Однако гносеологический реализм отчетливо видит также ограниченность кумулятивистского подхода. Главное, что не учитывают сторонники кумулятивизма, — это качественное своеобразие различных ступеней развития науки. Как показывает анализ их воззрений, **кумулятивисты склонны оперировать, главным образом, количественными характеристиками научного знания**. Они утверждают, например, что последующая научная теория (концепция) является более точной, более общей, более информативной, сравнительно с предшествующей теорией (концепцией). Они указывают, как мы уже видели, на то, что последующая теория имеет более широкую область применимости по сравнению со своей предшественницей и т.д. Они полагают, что предшествующая теория (концепция) и соответствующая последующая теория (концепция) в некотором смысле качественно однородны. Кумулятивисты исходят из того, что сменяющие друг друга теории, концепции говорят, в сущности, на одном языке, используют одни и те же понятия, что они описывают и объясняют, по сути, один и тот же мир.

Детальное рассмотрение показывает, однако, что различные стадии в развитии науки и, в частности, сменяющие друг друга научные теории (концепции) отличаются не только количественными характеристиками, они чаще всего качественно различны, они используют различные понятия (иногда, впрочем, обозначаемые одними и теми же терминами), говорят на разных языках. Можно даже сказать, что разные теории (концепции) описывают и

объясняют различные миры. Так, например, классическая теория поля тяготения основана на классической механике, на законе всемирного тяготения, открытого И. Ньютоном. Она утверждает наличие дальнодействующих (мгновенно распространяющихся на любые расстояния) сил тяготения, связанных с наличием тяготеющих масс. Она рассматривает движения тел, определяемые воздействием этих сил. Это движение описывается данной теорией происходящим в трехмерном, плоском (евклидовском) пространстве. Существенную роль в этой теории играет конструкт абсолютного времени. И так далее. Релятивистская теория тяготения (созданная А. Эйнштейном общая теория относительности), пришедшая на смену кратко описанной классической теории тяготения, говорит на совершенно ином языке. В этой теории нет сил тяготения. Гравитационное поле (поле тяготения) отождествляется здесь с искривлением четырехмерного псевдориманова пространства-времени. Источником этого искривления является распределение массы и энергии, описываемое здесь тензором энергии-импульса. Движение тел здесь происходит по геодезическим («прямейшим») линиям указанного пространства-времени. Возникают вопросы: как сопоставлять эти теории? В чем в данном случае будет преемственность? – Вопросы очень непростые. В связи с анализом таких – качественно различных – теорий (концепций) и других качественно различных этапов в развитии науки сформировался поход, противостоящий кумулятивизму.

Возвращаясь к характеристике гносеологического реализма отметим, что его онтологическим основанием является, во-первых, признание единства человека и универсума, во-вторых, признание присутствия в бытии универсума принципиально различных уровней. А именно: 1) таких уровней, которым свойственны упорядоченность, организованность и некоторые формы конечности; 2) таких уровней, которым свойственны хаотичность и определенные формы бесконечности (см. о таких уровнях бытия универсума в главах 6.33-6.35). Наличие этих уровней, с одной стороны, обосновывает (всегда ограниченные) познавательные возможности человека. С другой стороны, – наличие таких уровней бытия универсума указывает на принципиальную незавершаемость процесса познания.

Глава 3.15. Созерцательность и конструктивизм в гносеологии

3.15.1. Сущность созерцательности и конструктивизма

Познакомимся поближе с тем, как отвечали философы различных эпох и школ на вопрос о путях и способах познания. Поскольку рассмотрение всего многообразия позиций, занимаемых философами относительно данного вопроса, невозможно в рамках небольшого учебного пособия, постольку мы будем говорить о двух крайних, искусственно в дидактических целях выделяемых позициях, обозначаемых, соответственно, терминами **«созерцательность» (в гносеологии) и «конструктивизм» (в гносеологии)**.

Дадим, прежде всего, самую общую и предварительную характеристику названных позиций. Более глубоко и детально они будут высвечиваться в ходе рассмотрения элементов созерцательности и конструктивизма в воззрениях выдающихся философов разных эпох, которое будет осуществлено ниже. Итак, **с точки зрения созерцательной позиции познание – это созерцание, отражение пассивным субъектом познания активно воздействующего на него объекта познания**. Разумеется, при этом предполагается, что сам этот объект познания, прежде чем быть отраженным органами чувств и сознанием субъекта познания, реально существует. Иначе говоря, созерцательность в гносеологии свойственна в первую очередь представителям **реализма**. Напомним, что реализм (от латинского *realis* – вещественный, действительный) – это философская позиция, согласно которой признается находящаяся вне сознания субъекта реальность. Созерцательный подход в доминировал в гносеологии на протяжении долго времени. В философии он преобладал до гносеологических разработок И. Канта. В науке век созерцательного подхода продлился, можно сказать, до начала периода неклассической науки (до начала 20-го столетия).

В противоположность этому конструктивизм в гносеологии утверждает, что познание – это проявление активности субъекта, это творческая деятельность субъекта познания, конструирующего объект (предмет) познания. Как уже сказано, активность субъекта впервые была подчеркнута и последовательно философски выражена И. Кантом. Конструктивизм доминирует в современной философии. Сторонники последовательно конструктивистской точки зрения утверждают, что не существует никакой иной реальности, кроме реальности, создаваемой (конструируемой) человеком (субъектом познания).

Отметим, что в философской литературе для характеристики гносеологических позиций чаще используют другие наименования, а именно: **сенсуализм, эмпиризм, рационализм** (см. об этом также в разделе 1.6.1). Так, эмпирики утверждают, что главным источником познания является чувственный опыт, что содержание знания может быть представлено как описание этого опыта, либо сведено к нему. Сенсуализм и эмпиризм – это очень близкие друг к другу гносеологические воззрения. Этим направлениям чаще

всего свойственна созерцательность. Рационалисты, выдвигающие на передний такую познавательную способность человека как разум, чаще всего являются представителями конструктивистской линии в гносеологии.

3.15.2. Созерцательность: Демокрит, Платон, Ф. Бэкон, П. Гольбах, Д. Дидро

И созерцательность, и конструктивизм являются весьма древними подходами. Достаточно сказать в связи с этим, что уже в античности отчетливо осознавалась, например, разница между такими науками как математика и физика. И разница эта виделась как раз в том, что предмет математики (числа, геометрические фигуры и т.д.) конструируется самим математиком (субъектом познания), а потому здесь достижимо точное и несомненное знание. В физике же, как науке о природе, такое знание недостижимо. Ибо знание в физике есть знание, полученное в результате созерцания, восприятия исследователем (субъектом познания) внешнего по отношению к нему и переменчивого мира. Аристотель в «Метафизике» пишет в связи с этим: «А математической точности нужно требовать не для всех предметов, а лишь для нематериальных. Вот почему этот способ не подходит для рассуждающего о природе, ибо вся природа, можно сказать, материальна». Кстати, именно это послужило основанием для убеждения древних мыслителей в том, что физика не может и не должна быть математизирована. Это убеждение имело весьма серьезные следствия для развития античной науки.

Все-таки, для античности гораздо более характерна именно созерцательность. Так, например, по Демокриту, познание осуществляется следующим образом. С поверхности предметов истекают тончайшие слои атомов, формирующие в воздухе некоторые образы предметов, которые и попадают в органы чувств, а затем и в голову человека. Иными словами, объект познания воздействует на субъекта познания, в котором в результате этого возникают некоторые отпечатки, образы предметов. У Платона, на первый взгляд, мы находим конструктивистскую точку зрения. Действительно, он считал, что познание – это воспоминание (припоминание, **анамнесис**), то есть деятельность субъекта познания. В диалоге «Федон» Платон устами Сократа говорит: «познавать» означает восстанавливать с помощью чувств знание, уже человеку принадлежащее. Поэтому, называя это «припоминанием», мы употребляем правильное слово... Но, присмотревшись внимательнее, мы обнаружим созерцательность и во взглядах Платона. На самом деле, деятельность субъекта носит здесь некий поверхностный характер: он лишь помогает своей душе вспомнить знания, которые ей были свойственны изначально, прежде чем он начал «видеть, слышать и вообще чувствовать». По Платону, «познавать» означает припоминать то, что некогда видела, слышала душа, когда она «сопутствовала богу», когда она была в царстве истинного бытия, в царстве вечных идей. То есть, на сущностном уровне (уровне приобретения знания бессмертной душой человека) познание – это вновь созерцание.

В целом созерцательно истолковывал процесс познания один из основоположников философии Нового времени, английский философ, – **Фрэнсис Бэкон** (1561-1626). По Бэкону, сознание – это отражение. «Органы чувств, – писал он, – действуют по принципу отражения». Разум человека и науку он сравнивает с зеркалами, отражающими мир. Однако, чтобы зеркало давало адекватное, неискаженное отражение, его надо хорошо отполировать. Применительно к такому «зеркалу», каким является человеческое сознание, его следует, утверждает Бэкон, освободить от призраков (идолов). Именно эти призраки искажают истинное лицо мира, мешают человеку проникать «в глубь и в даль природы». Бэкон считал, что человеческому сознанию свойственны разные виды призраков. Одни из них присущи человеческому уму по его природе, другие возникают в ходе индивидуального развития человека и в ходе его истории. Так, он выделял **призраки «рода»**. Это – самые устойчивые и трудно устранимые призраки. Они свойственны всем людям в силу их общей природы. К ним относится, в частности, склонность людей антропоморфно истолковывать мир, то есть понимать его, исходя из аналогии между строением и свойствами человека, с одной стороны, и мира, с другой стороны. Так, например, природе часто приписывается способность ставить и достигать какие-то цели (телеологическое истолкование систем и процессов). Призраки «рода» вызываются также ограниченностью возможностей органов чувств человека, склонностью ума к необоснованным обобщениям и т.д. **Призраки «пещеры»**, в отличие от призраков «рода», обусловлены индивидуальными особенностями человека, как природными, так и вызванными его воспитанием и образованием. У каждого человека, образно говоря, своя особая пещера, которая ослабляет и искажает «свет природы». Удалить призраки «пещеры», по Бэкону, можно только корректируя опыт одного человека опытом других людей. Третий вид призраков – **призраки «площади»** – имеют социальный характер и связаны, прежде всего, с неверным использованием слов, неразличением действительных вещей и человеческих представлений о них. Результатом такого смешивания является то, что споры людей редко ведут к истине, ибо спорят они чаще всего о словах. Ф. Бэкон говорит также о **призраках «театра»**, которые порождаются слепой верой людей в авторитеты. Подобно артистам театра, которые только повторяют чужие слова (слова автора пьесы), люди, доверяя религиозным и философским авторитетам, принимая за истину древние предрассудки, веками повторяют и повторяют их. Но истина, подчеркивает Бэкон, – «дочь времени, а не авторитета».

Изгнание перечисленных призраков, согласно Бэкону, в принципе возможно. В таком случае человеческие органы чувств и сознание будут способны адекватно отражать природу.

Справедливости ради следует сказать, что Ф. Бэкон не сводил познание природы только к пассивному созерцанию ее. Будучи сторонником опытно-индуктивного метода познания, то есть метода, требующего аккуратного обобщения результатов наблюдений и экспериментов, он все-таки не был односторонним эмпириком. Английский философ подчеркивал суще-

ственную роль разума в анализе и обобщении эмпирических данных. Характерно, что Бэкон порицал как прямолинейных эмпириков, которые подобно муравьям, бездумно собирают все, что им попадется, так и крайних рационалистов, которые, подобно паукам, ткут из себя паутину знания. Символом синтеза опыта и поисков разума выступает у Бэкона деятельность пчелы, которая и собирает (нектар цветов), и перерабатывает собранный материал (в мед и воск) посредством ее собственного умения.

Как созерцательную можно характеризовать также гносеологию, развитую французскими материалистами XVIII века. Об этом свидетельствует, например, понимание ощущений, восприятий и идей, которое развивает П. Гольбах. «Слова ощущение, восприятие, идея, — пишет он, — означают лишь изменения, происшедшие во внутреннем органе в связи с впечатлениями, производимыми на внешние органы действующими на них телами... Всякое ощущение представляет собой лишь сотрясение, полученное нашими органами, всякое восприятие представляет собой это сотрясение, распространившееся до мозга; всякая идея — это образ предмета, от которого происходит ощущение и восприятие». Немного ниже он вновь подчеркивает, что «душа приобретает свои идеи на основе впечатлений, последовательно производимых материальными предметами на наши материальные органы». Аналогичную картину процесса познания рисует Д. Дидро. Для наглядности он сравнивает людей с музыкальными инструментами (фортепиано). «Мы, — утверждает он, — инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют...».

Итак, перед нами знакомая (созерцательная) схема процесса познания: объект познания воздействует на субъекта познания и вызывает в нем соответствующие изменения, оставляет отпечатки, образы. Для того, чтобы эти образы были адекватны вызвавшим их предметам необходимо, полагают П. Гольбах и Д. Дидро, чтобы органы чувств человека и его нервная система были здоровы и функционировали нормально. В противном случае возможны различного рода заблуждения. «Мы заблуждается, — пишет в связи с этим П. Гольбах, — всякий раз, когда наши органы, не вполне здоровые по своей природе либо испорченные длительными или временными модификациями, не дают нам возможности правильно судить о вещах». Другим — более коварным — источником заблуждений, по Гольбаху, является воображение. Именно воображение, считает он, может создавать совершенно извращенные, фантастические представления о мире. Воображение человека создает образы кентавров, гиппогрифов, богов, демонов и т.д. Именно воображение порождает «фанатизм, религиозные страхи, безрассудное рвение, безумие, великие преступления». Оно же может привести к ложным философским системам. Продолжая свое сравнение человека с фортепиано, Д. Дидро пишет, имея в виду субъективно-идеалистические представления Дж. Беркли: «Был момент сумасшествия, когда чувствующее фортепиано вообразило, что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония вселенной происходит в нем».

3.15.3. Конструктивизм: Джордж Беркли

Кстати, именно в гносеологии английского философа и религиозного деятеля **Дж. Беркли** (1685-1753) мы находим ясно выраженные элементы конструктивистского подхода. Действительно, самый известный его тезис, согласно которому «существовать – значит быть воспринимаемым», звучит вполне конструктивистски. Созерцатели, как уже сказано, утверждают, что объекты познания, существующие независимо от субъекта познания, воздействуя на его органы чувств, воспринимаются им. Беркли же настаивает на том, что субъект познания вызывает предметы к существованию силой своего восприятия. По Беркли, чувственно воспринимаемые объекты не существуют «вне духа». «Объект и ощущения, – пишет он, – одно и то же и не могут быть поэтому абстрагируемы одно от другого». Правда, он старается избежать крайности **солипсизма** (от латинского *solus* – один, единственный и *ipse* – сам, тот самый взгляд, о котором Д. Дидро писал как о «моменте сумасшествия»), который, со своим принципом «я есть все», как раз и является наиболее последовательной формой конструктивизма. Он поясняет свою позицию следующим образом: «Когда говорится, что тела не существует вне духа, то следует разуметь последний не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из изложенных принципов не следует, чтобы тела ежемгновенно уничтожались и создавались вновь или вообще не существовали в промежутках между нашими восприятиями их».

В конце концов, для епископа Дж. Беркли было естественным обратиться в трудной ситуации за помощью к божественному уму, к «бесконечному вездесущему духу». Приведем здесь соответствующую цепочку его рассуждений. 1. «Чувственные вещи не могут существовать иначе как только в уме, или в духе. 2. «Не менее ясно, что эти идеи или воспринимаемые мною вещи... существуют независимо от моей души». 3. «Есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ». Таким образом, для Беркли создателем всех чувственных восприятий, а также всех носителей «единичного духа» является всемогущий Бог.

3.15.4. Гносеология Иммануила Канта

Субъективистская позиция Дж. Беркли, чреватая крайней формой субъективного идеализма, солипсизмом, была подвергнута критике И. Кантом, предпринявшим попытку создания гносеологии, в которой соединяются некоторые моменты созерцательного и конструктивистского подходов. По Канту, воззрения Дж. Беркли есть догматический идеализм, утверждающий, что вещи есть «простая видимость» и «плод воображения». Свои же философские взгляды И. Кант характеризует как **трансцендентальный идеализм** и раскрывает его суть в следующих словах. «...Все предметы возможного

для нас опыта суть не что иное, как явления, т.е. только представления, которые в том виде, как они представляются нами, а именно как протяженные сущности или ряды изменений, не имеют существования сами по себе, вне нашей мысли. Это учение я называю трансцендентальным идеализмом». Попробуем схематически, очень кратко показать, как И. Кант в своей системе трансцендентального идеализма осуществляет синтез созерцательности и конструктивизма.

Итак, согласно Канту, «всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства...?». На первый взгляд, мы имеем дело с отчетливо выраженным созерцательным подходом к познанию: внешние предметы, действуя на органы чувств человека, вызывают ощущения, восприятия, представления... Однако, продолжим чтение «Критики чистого разума». «Хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, — подчеркивает Кант, — что оно целиком происходит из опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой...». Кант уверен, что не «вполне возможно», а необходимо имеет место следующее: наше знание определяется не только представлениями, диктуемыми воздействием предметов на наши органы чувств, но и нашей собственной познавательной способностью. В этом — конструктивистском, по нашей терминологии, — элементе своей гносеологии Кант видит революционное изобретение, сравнимое (для философии) по своей значимости с коперниканским переворотом в астрономии. Он пишет в этой связи: «Здесь (в метафизике — В.Ф.) повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движение небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большого успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о созерцании предметов. Если бы созерцания должны были согласовываться со свойствами предметов, то мне непонятно, каким образом можно было бы знать что-либо *a priori* (*a priori* — с латинского — «из предшествующего» — знание, предшествующее опыту и независимое от него) об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания».

В приведенном фрагменте содержится указание на основание конструктивизма гносеологии Канта. Этим основанием является отчетливое осознание И. Кантом того фундаментального обстоятельства, что созерцательная, опытно-индуктивистская гносеология не может объяснить наличие в составе человеческого знания всеобщих и необходимых суждений. «Опыт, — указывает Кант, — никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщ-

ность (посредством индукции)...». Но присутствие всеобщих и необходимых суждений в составе современного ему научного знания (в естествознании и математике) Канту представляется несомненным. Ведь такими – всеобщими и необходимыми – суждениями являются с формальной стороны законы науки, а без присутствия законов в составе научного знания науки потеряли бы право так называться. Но такие (всеобщие и необходимые) суждения, по Канту, могут быть только априорными. «Если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, ... то оно, – утверждает Кант, – не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение... Необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания...» (там же). Далее Кант обнаруживает, наряду с априорными суждениями, также априорные категории рассудка. К ним он относит единство, множество, цельность, реальность, отрицание, причинность, существование... Обнаруживает Кант и априорные формы чувственности (пространство и время).

После этого процесс познания предстает перед Кантом в таком виде. «Вещи в себе» воздействуют на органы чувств и вызывают в нас ощущения (это – уже отмеченный нами элемент созерцательности в его воззрениях). Но само по себе множество единичных, не связанных друг с другом ощущений не есть, конечно, знание. Оно может стать знанием только через упорядочивающую и конструктивную деятельность «познавательной способности» субъекта, прежде всего через использование субъектом априорных форм чувственности и рассудка (конструктивистский элемент в воззрениях И. Канта). А именно: во-первых, априорные формы чувственности приводят все данные ощущений в некоторый наглядный порядок (располагают предметы и процессы как объекты чувств в пространстве и во времени), и, во-вторых, априорные категории рассудка еще раз на новом уровне связывают и упорядочивают эти чувственные данные. Например, на основе категорий рассудка мы полагаем, что один факт есть причина другого, что связь между этими фактами необходима и т.д.

3.15.5. Критика априоризма И. Канта

Таким образом, гносеология И. Канта (здесь, разумеется, представлена лишь упрощенная ее схема) действительно является синтезом созерцательного и конструктивистского моментов. Причем, как только что мы видели, конструктивистский момент его гносеологии сконцентрирован в ее априоризме. Априоризм гносеологии Канта часто подвергался многими авторами справедливой критике. Мы добавим к этой критике лишь следующее. Кант пришел к априоризму, прежде всего, потому, что полагал, будто в научном знании имеются всеобщие и необходимые суждения, которые не могут быть получены опытно-индуктивным путем и, следовательно, априорны. Он считал, в частности, что такими суждениями являются законы Ньютона и основоположения геометрии Евклида («все теоретические науки, основанные на

разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы» – название одного из параграфов «Критика чистого разума»).

На наш взгляд, И. Кант прав здесь лишь в том, что всеобщие необходимые суждения не могут быть получены опытно-индуктивным путем, поскольку опыт человека (и человечества) всегда конечен, а всеобщее и необходимое суждение, если бы оно существовало, охватывало бы некоторым образом бесконечность. Но он, скорее всего, неправ, полагая, что науки располагают всеобщими и необходимыми суждениями. История науки последних двухсот лет надежно подтверждает это убеждение. Действительно, кто теперь (после создания множества неевклидовых геометрий, механики Эйнштейна, квантовой механики и т.д.) будет настаивать на том, что законы механики Ньютона и основоположения геометрии Евклида носят всеобщий и необходимый характер? На наш взгляд, наука и другие формы человеческого познания и знания не только не располагают, но и не будут располагать всеобщими и необходимыми формами знания. Убежденность в том, что человечество располагает такими формами знания (законами науки, в частности) покоится на претензии рассудка и разума охватить весь бесконечный, неисчерпаемый универсум.

Кстати, сам И. Кант своими знаменитыми антиномиями показывал, что человеческому разуму следует быть скромнее в своих познавательных претензиях. Априоризм основывается на предположении, согласно которому человек может охватить весь универсум созданными им моделями, на претензии рассудка и разума человека диктовать универсуму, каким он (универсум) должен быть. Для того, чтобы человек располагал таким – высвечивающим в определенных отношениях весь универсум – знанием, универсум и сам человек должны быть устроены слишком просто.

Но, как мы уже отмечали, даже уровень бытия конечного, фундированного бесконечным, принципиально многокачествен, и поэтому не может быть «покрыт» каким-либо «всеобщим» законом. Тем более это невозможно по отношению ко всему универсуму, включающему в себя уровень бытия бесконечного как такового, лежащего преимущественно за пределами рационального постижения. Суждения человека могут быть всеобщими по форме. Это, в сущности, и поразило Канта, подобно тому как «всеобщность» понятий поразила Платона и привела его к убеждению в существовании «истинного бытия»: умопостигаемого мира вечных идей. Они (некоторые суждения и понятия) выглядят всеобщими, если их рассматривать изолированно, а не в контексте исторически изменчивой совокупности знания, вырабатываемого человечеством. Такие – формально всеобщие суждения – всегда ограничиваются и корректируются другими элементами знания. Ни одна форма человеческого познания и знания не является, строго говоря, всеобщей и необходимой. Поэтому нет надобности для объяснения природы имеющихся форм познания и знания (в частности, принципов науки) прибегать к гипотезе априоризма, как это сделал И. Кант.

В связи со сказанным, укажем на принцип фальсифицируемости, сформулированный К. Поппером в качестве критерия демаркации науки от

«метафизики». Согласно Попперу, любое утверждение науки должно быть фальсифицируемо, то есть опровержимо. Другими словами, любое положение науки имеет ограниченную область применимости (истинности, общности). Итак, все формы познания и знания имеют ограниченную общность («область применимости»), все они имеют историческую природу, то есть являются своеобразными сгустками опыта.

Здесь можно, как кажется, «поймать автора на слове». Действительно, вроде бы, мы формулируем пример того самого всеобщего и необходимого суждения, о которых говорим, что ими человек не располагает. Это похоже на известную критику скептицизма. Скептик говорит: надо воздерживаться от всяких суждений. Его критик радостно кричит: поймал! – Ты призываешь к воздержанию от всяких суждений, используя суждение... Что тут сказать? Внимательно прочитаем суждение, вызвавшее подозрение. «Все формы познания и знания...» Понятие «все» в данном случае охватывает принципиально конечное множество форм познания и знания, уже изобретенных человечеством, а также принципиально конечное (так как, по нашему убеждению, конечно и будущее развитие человечества) множество тех форм познания и знания, которые еще изобретет человечество. Поэтому наше утверждение не является всеобщим (охватывающим некоторым образом бесконечность действительно существующих, существовавших и т.д. форм познания и знания) и необходимым. Оно принадлежит к разряду вполне апостериорных (то есть, полученных на основе опыта) суждений типа: все люди смертны. Иначе говоря, с нашей точки зрения, все формы познания и знания (даже законы логики) возникли в ходе становления и развития человечества, все они изобретены человеком и, следовательно, апостериорны. Сколько бы ни совершенствовало человечество свои познавательные способности, ему всегда придется оперировать суждениями лишь «условной и ограниченной общности».

Сказанное, конечно, не означает, что полностью правы созерцатели, сенсуалисты и эмпирики, что следует согласиться с их тезисом: «нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах». В общем, к истине гораздо более близок Г.В. Лейбниц, продолживший этот тезис следующим образом: «нет ничего в разуме, чего прежде не было раньше в чувствах, за исключением самого разума».

Иными словами, рассудок и разум, а также другие формы и уровни «познавательной способности человека» обладают своей спецификой, своей историей. Они весьма самостоятельны по отношению к чувственности человека. Одной из специфических черт рассудка и разума является то, что универсум открыт им со стороны общего, в то время как на уровне чувственности универсум открыт человеку лишь на уровне единичного. Это выражается, в частности, в способности рассудка и разума оперировать понятиями. Как произошел этот скачок от чувственного к рассудку и разуму, от самооткрытости универсума на уровне единичного к его самооткрытости на уровне общего, (но никогда – всеобщего) – это колоссальная проблема и философии, и многих специальных наук. Мы не можем, конечно, сейчас ее рассматривать.

Единственное, что важно для нас сейчас, – это признание наличия и естественного характера этого скачка в филогенезе и онтогенезе человека.

3.15.6. Послекантовские попытки синтеза созерцательности и конструктивизма

Существенный шаг в продвижении к гармоническому синтезу созерцательности и конструктивизма в гносеологии сделал **К. Маркс**. «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский, – писал он в связи с этим, – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно. Отсюда и произошло, что деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой... В практике должен человек доказать истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующий от практики есть чисто схоластический вопрос». Мы привели этот достаточно обширный фрагмент из «Тезисов о Фейербахе», поскольку в нем ярко представлен конструктивистский элемент гносеологии Маркса. Впрочем, в его гносеологии, несомненно, представлены также позитивные моменты созерцательного подхода.

Несомненным достижением К. Маркса является активное использование им категории **практики (предметно-чувственной, революционно-преобразующей деятельности человека)** в гносеологическом контексте. Именно практика, по Марксу, фундаментально соединяет человека с миром. Именно в практике человек, изменяя мир, изменяется сам. Именно практика, с одной стороны, раскрывает перед человеком мир, и она же, с другой стороны, постоянно ограничивает и корректирует конструктивистские «поползновения» субъекта познания. Она, говоря словами Ф. Бэкона, «подвешивает к крыльям разума и воображения гири опыта». Немаловажное значение для создания реалистичной и эвристичной гносеологии, на наш взгляд, имеет также обращение К.Маркса к категориям **опредмечивания и распредмечивания**. Эти категории, во-первых, более отчетливо выражают единство практики и познания и, во-вторых, позволяют более взвешенно соединить созерцательные и конструктивистские мотивы. Напомним, что опредмечивание – это процесс перехода от идей, замыслов, планов к предметам, процесс преобразования материала природы в социально-культурные предметы. Распредмечивание – это процесс, в котором свойства, сущность, «логика предмета» переходят в идеальные, мыслительные конструкции, в формы деятельности человека.

Мы не имеем возможности более подробно обсуждать здесь особенности гносеологии К. Маркса. (См. об этом подробнее: Руткевич М.Н., Лойфман И.Я. Диалектика и теория познания. М., 1993.) Отметим только, что

мы вовсе не абсолютизируем качество марксова (тем более – марксистского) синтеза созерцательных и конструктивистских начал в гносеологии. Что касается самого К. Маркса, то он скорее только наметил свою гносеологию, чем последовательно развил ее. Его соратники и продолжатели его дела и учения не всегда строго следовали его установкам. Их взглядам в большей степени свойствен созерцательный «уклон».

Так, по Энгельсу, например, «субъективная диалектика, диалектическое мышление есть только отражение» господствующей во всей природе «объективной диалектики». Чуть выше он пишет: это у Гегеля категории выступают как «что-то предшествующее, а диалектика реального мира – как их простой отблеск. В действительности наоборот: диалектика головы – только отражение форм движения реального мира». Эти формулировки, несомненно, свидетельствуют о склонности Ф. Энгельса к созерцательному подходу.

В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» также грешит созерцательностью. Напомним в связи с этим только о его критике «теории иероглифов». В соответствии с этой теорией «ощущения и представления человека представляют из себя не копии действительных вещей и процессов природы, не изображения их, а условные знаки, символы, иероглифы и т.п.». Ленин критикует эту «теорию», прибегая, в частности, к такому аргументу: «Энгельс не говорит ни о символах, ни о иероглифах, а о копиях, снимках, изображениях, зеркальных изображениях вещей». Да и в целом названная книга во многом посвящена изложению теории познания диалектического материализма, понимаемой В.И. Лениным именно как **теория отражения**. Впрочем, позднее, специально проштудировав гегелевские сочинения, Ленин в значительной мере преодолевает свой созерцательный «крен». Вспомним его очень гегелевскую и очень конструктивистскую формулировку из «Философских тетрадей»: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его». Эта формулировка разъясняется им в духе единства распремечивания и опредмечивания: «Деятельность человека, составившего себе объективную картину мира, изменяет внешнюю действительность». Интересную мысль Ленин высказывает и ниже. Познание, пишет он, «не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт...». Представляется, что эта отчетливо просматриваемая конструктивистская тенденция в развитии гносеологических представлений В.И. Ленина гармонирует с его активистскими и даже волюнтаристскими взглядами на революционно-преобразовательные возможности человека.

Чрезвычайно плодотворный синтез созерцательности и конструктивизма мы находим в теории **идеальных типов**, разработанной выдающимся немецким мыслителем **Максом Вебером** (1864-1920). Идеальные типы создаются исследователем, всегда находящимся в силовом поле определенных ценностных ориентаций, с помощью абстрагирования и идеализации. Каждый идеальный тип является, по М. Веберу, методологическим инструментом. С помощью таких инструментов исследователь может более или менее систематично описать и объяснить некоторые аспекты действительности. Идеальные типы всегда субъективно, ценностно «нагружены». Они не явля-

ются чисто объективным, зеркальным описанием действительности. Между изучаемым фрагментом действительности и идеальным типом всегда имеет место некий «зазор». Так, например, если мы говорим о «рыночном обществе», то мы должны понимать, что в действительности нет рыночного общества в чистом виде. В реальном обществе рыночные черты переплетены с нерыночными его сторонами. В то же время идеальные типы не являются произвольными, чисто субъективными конструкциями. Использование такого рода конструкторов (рыночное общество, традиционное общество, капитализм, социализм и т.п.) позволяет исследователю упорядочить эмпирический материал. Использование идеальных типов позволяет выделить в эмпирическом материале существенное и типическое, выстроить концептуальную модель изучаемого фрагмента действительности, выявить его социокультурное своеобразие.

Крайности созерцательного и конструктивистского подходов в познании пытался преодолеть **Н.А. Бердяев**. Он писал в связи с этим: «Совершенно ошибочно признавать лишь два направления в теории познания – реализм, для которого восприятие и познание определяется целиком объектом как подлинной реальностью, и идеализм, для которого мир есть лишь создание субъекта. В действительности можно совсем не быть реалистом или идеалистом в этом смысле, есть третья точка зрения, которая и представляется мне единственно истинной». По Бердяеву, эта третья точка зрения может быть сформулирована следующим образом: «Мы совсем не стоим перед дилеммой или признать подлинной реальностью объект, входящий в субъект познания, или совсем отрицать реальность, разлагая ее целиком в ощущения и понятия, создаваемые субъектом. Самый субъект есть бытие, если уже употреблять это слово, и единственное подлинное бытие есть бытие субъектов. Субъект не есть только мышление, субъект волюнтаристичен и экзистенциален. Воля играет огромную роль в познании. Совсем не верно, что мир творится субъектом, мир творится Богом, но Бог творит не объекты, не вещи, а живые, творческие субъекты. Субъект не творит мир, но он призван к творчеству в мире. Реальность в подлинном экзистенциальном смысле не творится в познании, но познание есть творческий акт» (там же). И далее: «Познание совсем не есть отношение мышления к бытию, ибо при этом мышление как бы становится перед бытием, но не есть бытие. Познание есть событие внутри бытия, и в нем раскрывается тайна бытия... Дух и есть реальность, раскрывающаяся в экзистенциальном субъекте и через него, реальность, идущая изнутри...».

Попытку своеобразного «снятия» оппозиции созерцательности и конструктивизма предпринял также немецкий философ, основоположник **феноменологии** **Эдмунд Гуссерль** (1859-1938). Он ставил своей задачей преодолеть «натуралистическую установку», противопоставляющую субъекта и объекта познания. Феноменология Гуссерля предстает как метод уяснения смысловых полей сознания. Феномены понимаются здесь не как явления чего-то иного, а как то, что само себя обнаруживает, как непосредственная явление предмета сознанию. «Сознание, если рассматривать его «в чистоте», – писал Э. Гуссерль, – должно признаваться замкнутой в себе взаимосвя-

зью бытия, а именно взаимосвязью абсолютного бытия, такой, в которую ничто не может проникнуть и изнутри которой ничто не может выскользнуть».

Следует сказать, что созерцательный и конструктивистский подходы весьма отчетливо проявляют себя не только в философии, но и сфере научного познания. Так, создатель классической механики, **Исаак Ньютон** (1642-1727) в целом был настроен созерцательно. Он работал в русле индуктивистской методологии и считал, что принципы, составляющие фундамент научного знания, устанавливаются на основе наблюдений и экспериментов посредством индуктивного обобщения эмпирических данных. Принципы, основоположения теории, по Ньютону, не являются гипотезами, отягощенными субъективистскими моментами. Они (принципы) отражают сущностные черты самой действительности. В методологии творца неклассической физики, А. Эйнштейна, напротив, весомо представлены элементы конструктивизма. С одной стороны, он уверен, в существовании реальности, не зависящей от человека, и постигаемой более или менее адекватно в ходе его познавательной деятельности. С другой стороны, он считает, что понятия и принципы науки не являются простыми обобщениями эмпирических данных. Они (понятия, принципы и т.п.) являются (с чисто логической точки зрения) «свободными творениями разума». В годы работы над созданием единой теории поля Эйнштейн стал применять метод математической гипотезы, который является конструктивистским по своей сущности. Великий физик предполагал, что посредством чисто математической конструкции можно найти ключ к пониманию природы. Этот метод и ныне широко и небезуспешно применяется в физике, хотя его абсолютизация может привести (и приводит) к своеобразному забвению реального мира, отделяемого от исследователя все разрастающимся множеством математических конструкций (о взглядах А. Эйнштейна см. также в разделе 1.1.1).

В отчетливой и яркой форме конструктивизм заявил о себе в середине двадцатого века в математике (А.А. Марков и др.). Для сторонников математического конструктивизма основным в построении математических теорий должен быть именно конструктивно-генетический метод, состоящий в построении математических объектов по определенным правилам (алгоритмам).

Подводя итоги нашему беглому знакомству с созерцательным и конструктивистским подходами в гносеологии, можно сделать следующие выводы. Во-первых, эти подходы прослеживаются на протяжении всей истории философии. Во-вторых, ни одним из них нельзя «пожертвовать» без серьезных негативных последствий. Пренебрежение полюсом созерцательности приводит к потере реального, объективного мира, к всевластию воображения, фантазии, произвольных измышлений. Пренебрежение полюсом конструктивизма ведет к застою в познании, прекращению творчества. В-третьих, задача гармонического соединения указанных подходов остается актуальной и сегодня.

Глава 3.16. Познание как творчество. Интуиция

Познание является исключительно сложным процессом. Как уже отмечалось, этот процесс включает в себя различные уровни и этапы, требует применения различных средств и методов. Решение многих познавательных задач невозможно на пути выполнения субъектом познания обычных, стандартных шагов и процедур, зачастую решение таких задач требует от этого субъекта творческого подхода. Логично предположить также, что любой акт познания включает в себя хотя бы элементы творчества. Напомним в связи с этим, что для представителей конструктивистской гносеологии познание по природе своей является творческим процессом.

В связи с этим значительный интерес для философии познания представляет рассмотрение сущности познания сквозь призму категории творчества. Поскольку же неотъемлемой стороной творчества является интуиция, постольку нам следует также уделить некоторое внимание обсуждению феномена интуиции.

3.16.1. Сущность творчества

Нередко творчество понимается в широком смысле. В рамках такого понимания говорят, например, о творчестве природы. К примеру, в одном из современных философских словарей мы встречаем следующее определение творчества. «Творчество – высшая форма универсально понимаемой креативности, имманентно присущая всем уровням иерархии бытия: способствует самосохранению и воспроизведению сущего посредством качественных трансформаций их структур. Творчество в природе – суть ее обновление и изменение, переход от хаоса к порядку...». Многие авторы пишут также о творчестве Бога. Эти авторы полагают, что истинным субъектом творчества является именно Бог (Творец). Не отрицая правомерности расширительного истолкования понятия творчества, ниже мы будем говорить о творчестве в узком смысле этого слова, рассматривая в качестве субъекта творчества исключительно человека.

В этом – узком – смысле **творчество можно определить как человеческую деятельность, порождающую новые ценности**. Разумеется, что в зависимости от того, какого рода ценности порождаются при осуществлении творческой деятельности, можно говорить о различных видах творчества. Так, например, можно говорить о техническом творчестве, результатом которого являются всевозможные технические изобретения, о поэтическом творчестве, в результате которого появляются новые поэтические произведения, о музыкальном творчестве, порождающем новые музыкальные сочинения, и т.д. Таким образом, сущность творчества состоит в его инновационности. Иначе говоря, любое творчество порождает новизну. Соответственно, если некоторая деятельность не ведет к появлению нового, то такую деятельность

нельзя назвать творческой. Деятельность, сводящаяся к воспроизведению прошлых состояний, к повторению уже известных операций и процедур, обычно называется репродуктивной.

Связывая сущность творчества с его инновационностью, следует иметь в виду, что существуют различные виды инновационности. Дело в том, что оценка чего-то, в качестве нового или не являющегося таковым, определяется не только объектом оценки, но и ее субъектом. Иначе говоря, нечто может быть новым для одного субъекта и неновым для другого. Так, например, вступающий в жизнь ребенок сталкивается с огромным объемом нового. Но это новое является новым именно для него. Для других людей, для общества, в котором данный ребенок социализируется, оно является по большей части неновым. Поэтому и соответствующая деятельность ребенка может быть, с одной стороны, охарактеризована как инновационная (и творческая). Действительно, ребенок, осуществляя эту деятельность, порождает, с его точки зрения, много нового. Он испытывает новые переживания, он вырабатывает новые навыки, он обретает новые знания и т.п. С другой стороны, для взрослых людей, для общества, в котором формируется и развивается этот ребенок, его деятельность носит весьма типичный характер, а ее результаты, по сути, не содержат новизны.

Для отличия того, что является новым только для «частичного субъекта» (индивида, социальной группы, этнополитической общности), от нового, являющегося новым для всего человечества, можно ввести понятие «поистине новое». Поистине новым (инновационным) называется то, что является новым для всего человечества, для человечества как целостности. Поистине новое – это то, чего еще не было в истории человечества. К новому такого рода относятся эпохальные научные и технологические достижения, возникновение неизвестных ранее типов религиозности и философствования, политических и экономических форм. В качестве примеров поистине нового можно указать такие события: становление философии, возникновение христианства, становление правового государства, открытие внутриядерной энергии, создание космической техники. Такие достижения вызывают лавины инноваций, они определяют «сильную» необратимость в общественном развитии.

Если принять это различие нового для «частичного субъекта» и «поистине нового», то следует также различать также соответствующие типы творчества. Первый тип творчества порождает ценности, признаваемые в качестве новых ценностей только определенным «частичным субъектом». В качестве примеров такого творчества можно указать различные варианты любительского творчества, результаты которого за редчайшими исключениями не содержат «поистине нового». Второй тип творчества порождает ценности, которые правомерно характеризовать в качестве «поистине новых» ценностей.

Из определения творчество как инновационного процесса вытекает очень серьезное следствие. Дело в том, что результаты инновационного процесса непредсказуемы для субъекта, осуществляющего такой процесс. Соот-

ветственно, результаты творчества, порождающего поистине новое, являются в некотором смысле непредсказуемыми в принципе. Предсказание поистине нового было бы, по сути, равносильно совершению научного, технологического, социального открытия до того, как оно состоялось. В связи с этим правомерно утверждать, что творчество ведет и его субъекта, и сообщество, к которому данный субъект принадлежит, в неизвестность. Неизвестность же, очевидно, по крайней мере, потенциально опасна. Уточняя, можно сказать, что результаты творчества должны быть охарактеризованы как аксиологически двойственные. Они могут принести обществу и благо и зло. Сказанное можно подтвердить множеством примеров результатов творчества в самых различных областях (наука, техника, политика и т.д.).

Эта непредсказуемость может быть частично объяснена тем обстоятельством, что любой акт творчества, имеет своим истоком некую форму спонтанности. Каждый акт творчества «подпитывается» хаотической процессуальностью, свойственной любому фрагменту универсума. Специфическим основанием существования случайности, свободы и творчества является повсюдно присутствующий уровень бытия бесконечного как такового, одной из двух ипостасей которого является абсолютная хаотичность. Именно повсюдность хаоса и дает возможность универсуму осуществлять названные феномены. Дело в том, что присутствие хаоса тождественно наличию спонтанности, разрывающей причинно-следственные связи и являющейся «зародышем» случайности и (в возможности) творчества. Ясно, что существенная роль спонтанности (хаоса, случайности) в осуществлении поистине инновационной процессуальности делает ее, в сущности, непредсказуемой.

Речь идет в частности о том, что творческий процесс никогда не бывает полностью подконтролен сознанию. В творчестве всегда в большей или меньшей степени присутствует бессознательное, которое можно рассматривать в качестве своего рода «духовного хаоса». Каждый акт творчества предполагает, иначе говоря, импульс бессознательного. Это обстоятельство убедительно продемонстрировано исследователями применительно к самым разным сферам творчества. На наш взгляд, необходимость бессознательного начала для творчества может рассматриваться не только как «эмпирическое обобщение», но и как закон творческой деятельности. Таким образом, если принять тезис, согласно которому любой акт творчества содержит элементы бессознательного, и согласиться с тем, что история есть творчество, то следует признать, что история никогда не бывает (не будет) полностью подконтрольна сознанию, что в ней всегда есть (и будет) более или менее весомый компонент бессознательного.

Предметом нашего рассмотрения в данной главе является творчество в познавательной сфере. В качестве результата такого творчества выступают знания, точнее, – новые знания. Рассуждая в духе различения нового для «частичного субъекта» и «поистине нового», можно сказать, что и в познании имеют место два типа творчества. Первый из них приводит к обретению знаний новых только для данного субъекта. Такое знание может быть достигнуто, например, студентом при решении разнообразных учебных задач. Второй

тип творчества приводит к порождению «поистине новых» знаний. Это могут быть, к примеру, знания, полученные в результате совершения научных открытий: открытие новых объектов (новых элементарных частиц, новых планет, новых звезд и т.п.), выдвижение новых научных гипотез, построение новых научных теорий...

3.16.2. Инновации и преемственность в познании

Хорошо известно, что всякий творческий процесс включает в себя и преемственность и инновации. Преемственность здесь означает, прежде всего, наличие связи между предшествующими и последующими стадиями творческого процесса, наличие зависимости последующих актов творчества от предшествующих его актов. Отсутствие такой связи и такой зависимости означало бы разрушение творческого процесса и превращение этого процесса в хаотический процесс. Преемственность проявляется также в наличии тех или иных предпосылок творчества. Так, например, творчество в сфере научного познания предполагает, что субъект (исследователь), приступающий к такому творчеству, овладел в достаточной мере соответствующей отраслью науки. Такое «овладение» является, очевидно, необходимой предпосылкой научного творчества. С другой стороны, если рассматриваемый процесс не приносит никаких инноваций, если он сводится к постоянному воспроизведению уже известных знаний, то такой процесс также не является творческим. Процесс, не несущий новизны, как уже сказано, обычно называется репродуктивным.

Уже беглый взгляд на историю познания показывает, что в ней присутствуют и преемственность и инновации. Для определенности будем в этом разделе говорить об истории научного познания.

Эта история полна инновационными достижениями разного ранга: от «минимальных» инноваций, связанных, например, с совершенствованием тех или иных исследовательских методик, до эпохальных открытий, ведущих к настоящим научным революциям.

В то же время динамика научного познания совершенно отчетливо демонстрирует разнообразные формы преемственности. Так, например, абсолютно несомненно, что квантовая механика не могла возникнуть раньше механики классической, а специальная теория относительности – раньше максвелловской теории электромагнитного поля, релятивистская космология – до появления теории относительности. Парадоксы теории множеств не могли быть открыты в начале двадцатого века Б. Расселом и другими исследователями до создания **Г. Кантором** самой этой теории множеств. Метод рентгеноструктурного анализа не мог быть создан до открытия **В. Рёнтгеном** соответствующего излучения и т.д. Доказательство теоремы не может быть дано

раньше, чем эта теорема будет сформулирована (хотя бы в предварительной форме). Научная задача (проблема) не может решаться, пока она не поставлена; подтвердить или опровергнуть научную гипотезу можно только после того, как эта гипотеза будет выдвинута; подтвердить или опровергнуть научный прогноз можно только, имея этот прогноз...

Таким образом, само присутствие преемственности и инновационности в динамике научного познания сомнений не вызывает. Как обычно, «дьявол сидит в деталях»: вопросы вызывает, во-первых, соотношение преемственности и инновационности на различных этапах развития научного познания, во-вторых, – характер и формы преемственности в различных видах научного познания.

В рамках кумулятивистского подхода был выдвинут важный для истории и философии науки **принцип соответствия**. Он был сформулирован **Н. Бором** сначала применительно только к развитию физики, а затем стал использоваться многими исследователями и в более широком контексте. Этот принцип конкретизирует понимание форм и соотношения преемственности и инновационности в развитии науки. Он раскрывает взаимоотношения между предшествующей и последующей научными теориями (концепциями). **Предшествующая теория, гласит этот принцип, является частным (или предельным) случаем последующей теории**. Иначе говоря, в соответствии с этим принципом, последующая научная теория имеет, сравнительно с предшествующей теорией, более широкую область применимости. Или: последующая теория является более общей теорией по сравнению с теорией предшествующей.

Так, например, механика частной (специальной) теории относительности (релятивистская механика) является последующей теорией по отношению к классической (ньютоновской) механике. И эта – релятивистская – механика действительно имеет более широкую область применимости сравнительно с механикой классической. Если классическая механика успешно «работает» только в области малых (по сравнению со скоростью света в вакууме) скоростей движения тел, то релятивистская механика с высокой степенью точности описывает также и движения тел с релятивистскими скоростями (то есть скоростями, близкими к скорости света в вакууме). Далее, формулы ньютоновской механики получаются из соответствующих формул релятивистской механики, если пренебречь малыми для области «классических» скоростей «релятивистскими добавками». Приблизительно так же дело обстоит с соотношением классической механики (предшествующей теории) и квантовой механики (последующей теории), соотношением арифметики рациональных чисел (предшествующая теория) и арифметики действительных чисел (последующая теория) и т.д.

Таким образом, согласно принципу соответствия, преемственность в развитии науки состоит, в частности, в том, что последующая научная теория не отменяет, «не зачеркивает», не исключает достижений предшествующей теории. Предшествующая теория, с такой точки зрения, остается вполне работоспособной в своей области применимости. И ее результаты, применительно к этой области, по сути, полностью подтверждаются последующей теорией. Соответственно, инновационность в развитии науки, согласно рассматриваемому принципу, состоит в том, что последующая теория дает новые и адекватные знания о той области действительности, которая не описывается (или описывается неадекватно) предшествующей теорией. Так, в приведенном выше примере релятивистская механика, с одной стороны, дает практически те же результаты, что и классическая механика, если речь идет об описании движений с относительно малыми скоростями. С другой стороны, релятивистская механика содержит новое знание: она дает описание принципиально новых эффектов, имеющих место в системах, движущихся со скоростями, близкими к скорости света.

Разумеется, принцип соответствия в значительной мере упрощает реальную картину развития науки. Многими авторами показано, что в действительности соотношение между предшествующей научной теорией и последующей теорией является гораздо более сложным, чем это представляется в свете принципа соответствия. В частности, строго говоря (с логической точки зрения), предшествующая теория не является частным случаем соответствующей последующей теории. Аналогично, строго говоря (с математической точки зрения), предшествующая теория не является предельным случаем соответствующей последующей теории. Поэтому некоторые авторы поспешили «сдать в архив» принцип соответствия и связанную с ним концепцию развития науки.

Скорее всего, такая поспешность в данном случае не уместна. Принцип соответствия показал в прошлом и продолжает демонстрировать в наши дни свою «работоспособность». Этот принцип описывает и объясняет некоторые существенные черты процесса развития науки. Конечно, роль и значение этого принципа не следует абсолютизировать. За пределами описательных и объяснительных возможностей данного принципа остается множество интересных и важных сторон развития науки. Что касается указания противников этого принципа на то, что в строгом смысле слова предшествующая научная теория не является ни частным, ни предельным случаем соответствующей последующей теории. То, по всей видимости, с этим указанием согласились бы и авторы, которые в свое время сформулировали этот принцип и ввели его в философию науки. Однако, на наш взгляд, это указание не является сильным аргументом против использования обсуждаемого принципа в качестве методологического инструмента. Дело в том, что и сами научные теории (за

редчайшим исключением) не являются строго логическими и строго математическими системами, и, тем более, взаимоотношения между ними не могут быть сколько-нибудь полно проанализированы на строго логической и математической основе. Поэтому и в понимании и в применении принципа соответствия, несомненно, содержится своего рода интуитивный момент. Этот интуитивный момент фундируется также соответствующим опытом исследователя.

3.16.3. Интуиция и ее роль в процессе познания

Как уже отмечалось, в творчестве существенную роль играет интуиция. Здесь необходимо отметить, что нередко интуиция понимается излишне широко. В таком случае содержание понятия «интуиция» теряет свою определенность, а само это понятие становится, по сути, неэффективным. Аргентинский философ и физик **Марио Бунге**, автор книги «Интуиция и наука» вполне обоснованно писал в связи с этим: «Немного найдется таких слов, которые были бы столь неопределенны, как слово «интуиция»...» Попробуем в этом разделе избежать этой неопределенности и раскрыть хотя бы в основных чертах место, занимаемое интуицией в процессе познания.

Итак, чаще всего интуицию противопоставляют дискурсивному познанию. **Если дискурсивное познание – это рассудочное, связанное, последовательное продвижение познания от этапа к этапу, то интуиция – это непосредственное, так сказать, «мгновенное» решение проблемы и непосредственное усмотрение истины.** Дискурсивное познание – это рассуждение, регулируемое законами и правилами логики, а интуиция – это своего рода озарение, это в значительной мере таинственный скачок, ведущий исследователя сразу к цели.

Интуиция в некотором смысле противостоит также познанию, основанному на применении уже известных методов и методик. Когда такие методы и методики находятся в распоряжении исследователя, для решения проблемы, стоящей перед ним, ему достаточно аккуратно и последовательно их применять. В совершенно иной ситуации находится исследователь, когда для решения познавательной задачи требуется изобретение новых методов и методик. Именно в подобных случаях исследователю, по всей видимости, не обойтись без помощи интуиции.

Необходимо также отметить, что интуиция посещает далеко не каждого исследователя. Как правило, такое «посещение» является своего рода наградой за долгий и кропотливый исследовательский труд. Только такой труд позволяет исследователю, с одной стороны, значительно продвинуться в постижении внутренней логики изучаемого предмета. С другой стороны, такой труд вводит исследователя в некоторое особое психическое состояние, в котором процесс работы над проблемой не прекращается ни на минуту. Этот многоуровневый процесс, включающий в себя и мощный пласт бессознательного в психике исследователя, не прекращается и во время отдыха и во

время сна субъекта познания. В этом процессе интегрируются и чувственные образы, помогающие исследователю наглядно представлять изучаемый предмет, и рациональные реконструкции этого предмета. В этом процессе оцениваются все многочисленные попытки и подходы к решению занимающей исследователя проблемы. В этом процессе концентрируются и соединяются все творческие потенции субъекта. И, наконец, происходит своего рода разрядка того гигантского напряжения, в котором находилась психика исследователя, осуществляется стремительное проникновение исследователя вглубь длительное время мучившей его проблемы: озарение, инсайт, стремительная кристаллизация искомого решения.

Многие выдающиеся ученые оставили свое описание познавательного процесса, завершившегося интуитивным прозрением в сущность решаемых ими научных проблем. Классическое описание такого рода дано в частности великим французским математиком **Анри Пуанкаре** (1854-1912) в книге «Наука и метод». Приведем здесь наиболее показательный фрагмент этого описания. «В течение двух недель, сообщает он, я старался доказать, что невозможна никакая функция, которая была бы подобна тем, которым я впоследствии дал название фуксовых функций; в то время я был еще весьма далек от того, что мне было нужно. Каждый день я усаживался за свой рабочий стол, проводил за ним один-два часа, перебирал большое число комбинаций и не приходил ни к какому результату. Но однажды вечером я выпил, вопреки своему обыкновению, чашку черного кофе; я не мог заснуть; идеи возникали во множестве; мне казалось, что я чувствую, как они сталкиваются между собой, пока, наконец, две из них, как бы сцепившись друг с другом, не образовали устойчивого соединения. Наутро я установил существование класса функций Фукса ...; мне оставалось лишь сформулировать результаты, что отняло у меня всего несколько часов».

Нам остается подчеркнуть, что результаты интуитивного озарения, разумеется, нуждаются в проверке. Незаменимая роль, в осуществлении такой проверки принадлежит разуму и его постоянным спутникам: логике, рассуждениям, обоснованиям и т.п. Как совершенно справедливо указывал в связи с этим тот же А. Пуанкаре, «логика и интуиция играет каждая свою необходимую роль. Обе они неизбежны. Логика, которая одна может дать достоверность, есть орудие доказательства; интуиция есть орудие изобретательства».

Глава 3.17. Проблема истины в истории философии

3.17.1. Многоликость истины

Истина – это высочайшая ценность культуры и одновременно – величайшая проблема философии. Споры о сущности истины не смолкают на протяжении всей истории философии. И в наши дни, как во времена Платона и Аристотеля, проблема истины находится в центре внимания философов. Об этом свидетельствует множество трудов (статей, монографий, диссертаций), посвященных этой проблеме, и написанных современными авторами.

Начиная разговор об истине, следует, прежде всего, иметь в виду ее многоликость. Действительно, мыслители говорят об истине факта и истине разума, об истинах философии и истинах религии, об истине абсолютной и истине относительной, говорят об истинном бытии, истинной демократии, истинном искусстве, истинной теории, истинном высказывании и т.д. Они говорят также об истине логической, об истине абстрактной, об истине спекулятивной и т.п. Скрывается ли за этим многообразием единство, возможно ли установление некой единой сущности истины? Или, может быть, один и тот же термин «истина» применяется людьми для обозначения принципиально различных сущностей?

3.17.2. Парменид: истинное бытие

Ответить на поставленные вопросы могло бы помочь историко-философское исследование генезиса и развития категории истины. Такое исследование показало бы, в частности, что на этапе формирования философии эта категория характеризовала в первую очередь не знания, не суждения, не умозаключения и т.п., а само бытие.

Так, один из создателей философии Парменид Элейский пишет об истине, прежде всего, как об истинном бытии. Именно такое бытие поистине есть. Оно не возникает, не исчезает. Оно вечно, всегда существует. Только такое бытие и может быть помыслено. Более того, по Пармениду, «одно и то же – мышление и то, о чем мысль». Истина, истинное бытие противостоит здесь не-истине, иллюзорному, чувственно воспринимаемому миру, о котором существует множество «мнений». Таким образом, у Парменида мы находим утверждение единства (тождества) бытия (истинного бытия) и мышления (истинного мышления).

Это единство (тождество), конечно, может по-разному интерпретироваться. Возможна, например, такая интерпретация единства (тождества) бытия и мышления: (истинное) бытие должно подчиняться законам истинного мышления (законам логики). В таком случае мы приходим к бытию, описываемому моделью, названной нами миром Парменида (см. о нем в главе 6.34). Пройдем этот путь еще раз, избрав себе в проводники Аристотеля. Итак,

приняв исходный тезис Парменида, «бытие есть, небытия нет», будем рассуждать вместе с Аристотелем (см.: О возникновении и уничтожении, 325а). Бытие (сущее) в таком случае должно быть единым и неподвижным. – Почему? Потому что пустота есть не-сущее (небытие). А если нет отдельно существующей пустоты (поскольку небытия нет), то движение невозможно (куда же будет двигаться, если нет пустоты, сущее?). С другой стороны, без существования пустоты сущее не может быть и множественным, ибо именно пустота расчленила бы бытие на фрагменты (отделяла бы эти фрагменты друг от друга). «Исходя из таких доводов, – пишет Аристотель о Пармениде и его единомышленниках, – они, не обращая внимания на (показания) чувств, пренебрегая ими и полагая, что надо следовать (только) разуму, объявили Вселенную единой, неподвижной и бесконечной. Ведь (всякая) граница соприкасалась бы с пустотой. Вот так и по таким причинам некоторые высказывались об истине». Очень любопытно продолжение приведенного фрагмента. Аристотель пишет далее: «В рассуждениях это (воззрение на истину-бытие – В.Ф.), по-видимому, выходит складно, однако, на деле подобные взгляды близки к безумию». Можно сказать в связи с этим о «внутреннем совершенстве» рассматриваемой модели бытия и одновременно об отсутствии ее «внешнего оправдания», то есть о противостоянии этой модели данным чувственного опыта.

Стоит обратить внимание на то, что рассуждения элеатов о сущем (бытии, Вселенной) Аристотель характеризует как высказывания об истине. Таким образом, в рамках рассматриваемого подхода, истина – это, прежде всего, бытие. Однако, это, не какое угодно бытие, но бытие истинное. Иначе говоря, – это бытие, удовлетворяющее требованиям логики. Это – бытие рассудка. Недаром парменидово истинное бытие характеризуется как умопостигаемый мир. В итоге мы получаем двуединую систему, являющуюся зародышем, по сути, всех развитых в послепарменидовской философии концепций истины: **бытие истинно, если оно подчиняется требованиям истинного мышления (законам логики); мышление истинно, если оно укоренено в (истинном) бытии, если оно адекватно этому бытию.** Или, говоря еще короче: бытие – это истина, а истина – это бытие. М. Хайдеггер в «Бытии и времени» подчеркивает в связи с этим: «Философия издавна ставила истину рядом с бытием».

3.17.3. Платон: истина – это «непотаянность» и правильность

Говоря о послепарменидовских концепциях истины, мы имели в виду, в частности, соответствующие взгляды Платона. Влияние учения Парменида об истинном бытии на развитие воззрений Платона сомнений не вызывает. С одной стороны, Платон в полном согласии с названным учением Парменида, считает, что только истинное бытие (у Платона – это мир совершенных и вечных идей) может быть предметом мышления. Иначе говоря, истинное бытие (мир вечных и совершенных идей) – это необходимое условие осуществ-

ления истинного мышления. Если, пишет Платон, кто откажется «допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» (Парменид, 135с). Это истинное бытие, как уже сказано, представляет собой, по Платону, умопостигаемый мир идей. Все становящееся и преходящее (чувственно воспринимаемый мир) причастно бытию (и истине) в той мере, в какой оно причастно этому миру идей. «К чему мы не примешиваем истину, – указывает Платон, – то никогда не может на самом деле возникнуть, а возникнув, существовать» (Филеб, 64в). Другими словами, идея, эйдос вещи и есть эта вещь поистине. Если в чувственно воспринимаемом мире «все течет, все изменяется», то мир идей вечен и неизменен, поэтому о нем и возможно истинное знание.

Все-таки, Платон в отличие от высоко ценимого им Парменида, уже не мыслит истинное бытие лишенным всякого различия и всякой множественности. Более того, истинное сущее обладает, считает Платон, движением, жизнью, душой и разумом (неясно, правда, как согласовать это с неизменностью идей). Идеи, образующие мир истинного бытия, находятся в определенных отношениях между собой и образуют упорядоченное целое. Над всеми идеями возвышается идея блага. Именно она, в конечном счете, дарует сущему его бытие, а познающему – способность постичь истину, способность приобщиться к истине. Истинное бытие, таким образом, уже не есть некий «хорошо закругленный шар», как представлял его Парменид, но иерархически организованное царство блага.

Соответственно усложнившейся структуре истинного бытия усложняется и понимание истинности. Для Платона истинно в полном смысле этого слова только единое, только целое: все это царство идей, пронизанное и упорядоченное идеей блага. В частном, даже в части этого царства идей, нет полной истины (и блага).

Тем более не достижима полнота истины (и блага) в мире, где «все течет и изменяется». Душа человека (и, в частности, его мышление), с помощью которой человек приобщается к истине – это в некотором смысле гостья в этом (чувственно воспринимаемом) мире. Душа человека, по сути, однородна с душой мирового целого. В свою очередь, эта мировая душа (см. Тимей, 34в) соединяет мир идей и чувственно воспринимаемый мир. Когда-то душа человека созерцала идеи, о которых он вспоминает, глядя на чувственные воплощения этих идей. Таким образом, те элементы истины, которыми может располагать человек, обусловлены его приобщением посредством его (и мировой) души к миру истинного бытия.

Иными словами, истина у Платона – это, как и у Парменида, в первую очередь (истинное) бытие, и быть истинным, значит быть причастным этому истинному бытию.

Впрочем, в воззрениях Платона на истину можно усмотреть некую двойственность. Так, М. Хайдеггер, детально проанализировав знаменитый

миф Платона о пещере, обнаруживает, как он пишет, «двусмысленность» в платоновском определении существа истины.

С одной стороны, указывает Хайдеггер, Платон вынужден еще сохранить истину как черту сущего. Эту черту Хайдеггер обозначает словом «непотаянность» (по-гречески это будет слово «алетея», слово, которое переводится обычно как «истина»). «Непотаянность», по Хайдеггеру, – это, видимо, именно сущностное присутствие во всяком фрагменте чувственно воспринимаемого мира соответствующей идеи, а через нее и верховной идеи блага, присутствие, о котором говорилось выше. Иначе говоря, истина у Платона, как и у Парменида, – это истинное бытие. Истина как непотаянность, разъясняет Хайдеггер, – это основная черта самого бытия.

С другой стороны, Хайдеггер, обнаруживает у Платона понимание истины как правильности «взгляда», правильного видения человеком вещи, истолкование истинности как согласованности результата познания (знания) вещи с самой вещью. Двусмысленность платоновского понимания истины Хайдеггер резюмирует следующим образом: «Ведущая мысль та, что высшая идея запрягает в единую упряжку познание и его познаваемое. Их соотношение, однако, формулируется двояко. Сначала и потому определяюще Платон говорит:... «идея добра» есть «причина всего правильного, равно как и всего прекрасного» (т.е. основание возможности их существа). Но далее говорится, что идея добра есть... «госпожа, обеспечивающая непотаянность, но также и восприятие» ... Обе фразы говорят о первом месте идеи добра как обеспечения правильности познания и непотаянности познаваемого. Истина здесь есть еще одновременно «непотаянность и правильность...».

3.17.4. Аристотель об истине

Подобная «двусмысленность» в понимании истины, по мнению Хайдеггера, может быть прослежена также и у Аристотеля. Действительно, в своих сочинениях иногда Аристотель истолковывает истину как истинное бытие. Так, в «Метафизике» мы читаем: «наиболее истинно то, что для последующего есть причина его истинности. Поэтому и начала вечно сущующего всегда должны быть наиболее истинными: они ведь истинны не временами и причина их бытия не в чем-то другом, а, наоборот, они сами причина бытия всего остального; так что в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (Метафизика, 993в). Показательно также предшествующее высказывание Аристотеля: «...Философия называется знанием об истине».

Но чаще Аристотель характеризует как истинное уже не бытие как таковое, но знания (утверждения, высказывания) о тех или иных предметах. Не случайно именно его считают основоположником, так называемой классической концепции истины, согласно которой истина есть соответствия знания о вещах самим этим вещам. Приведем здесь в качестве подтверждения только что сказанного два фрагмента из той же «Метафизики». Аристотель

пишет: «Истинно утверждение относительно того, что на деле связано, и отрицание относительно того, что на деле разъединено; а ложно то, что противоречит этому разграничению... Ведь ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в (рассуждающей) мысли ...» (Метафизика, 1027в). И об этом же он говорит немного ниже: «Истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное – связанным, а ложное – тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами ... Не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду» (Метафизика, 1051в).

Именно с этих пор, полагает М. Хайдеггер, понимание истины как «правильности высказывающего представления» становится господствующим в западной философии. Мнение Хайдеггера во многом справедливо: в послеаристотелевской философии действительно наблюдается преобладание **гносеологического понимания истины** (понимания истины как соответствия высказывания вещи, о которой высказываются). Однако, нельзя сказать, что **онтологическое истолкование истины** (понимание истины как истинного бытия) совсем не развивается философами, жившими после Аристотеля. Напротив, онтологическое истолкование истины представлено в их трудах достаточно весомо. Кстати, этого не отрицает и сам М. Хайдеггер.

3.17.5. Послеаристотелевские представления об истине: Фома Аквинский, Г. Гегель, Вл. Соловьев, К. Маркс

Конечно, здесь не место разворачивать панораму послеаристотелевских пониманий истины и выявлять в ней разновидности ее онтологического истолкования. Для наших целей достаточным подтверждением сформулированного тезиса будет указание на соответствующие воззрения неоплатоников (Плотин, Прокл и др.), многих мыслителей средневековой Европы (от Августина до Фомы Аквинского, при всем различии их учений), Гегеля, Вл. Соловьева.

Так, например, сторонники обоих направлений схоластики, то есть христианского платонизма и христианского аристотелизма, были убеждены в существовании умопостигаемых (божественных) идей, несовершенными воплощениями которых являются чувственно воспринимаемые вещи. Эти божественные (вечные и совершенные) идеи и составляют истинное в сотворенных в соответствии с ними вещах. Поэтому часто цитируемое суждение Фомы Аквинского («истина в собственном смысле находится в человеческом или божественном рассудке»), которое якобы свидетельствует о том, что этот мыслитель является сторонником понимания истинности как правильности высказывания, утверждает, на наш взгляд, иное. А именно: 1) что бытие (истинное бытие) свойственно Богу (истинное бытие – это, в частности, божественные идеи, пребывающие в божественном рассудке), а вещи бытийствуют и истинны лишь в меру своей причастности божественным идеям; 2) что

человек (человеческий рассудок) способен достичь знания божественных идей, усматривая их в чувственно воспринимаемых вещах. Приобщение человека к божественным идеям (истинному бытию), возможно лишь потому, что и мир, и человек (человеческий рассудок) творилось в соответствии с божественным замыслом (в соответствии с этими самыми идеями).

Что касается гегелевских воззрений на истину, то немецкий философ прямо и неоднократно говорил о недопустимости отождествления истинности и правильности (достоверности). В «Энциклопедии философских наук» мы читаем по этому поводу: «Истинность и правильность очень часто рассматриваются в повседневной жизни как одно и то же, соответственно этому часто говорят об истинности некоторого содержания там, где дело идет об одной лишь правильности. Последняя касается вообще только формального согласия нашего представления со своим содержанием, какой бы характер ни носило это содержание помимо этого. Истина же, напротив, состоит в согласии предмета с самим собой, т.е. со своим понятием» (указ. соч., т. 1. М., 1974, с. 356-357). Здесь следует, конечно, отчетливо осознавать, что, по Гегелю, понятия не являются некими субъективными изобретениями, созданиями человека. «Ошибочно думать, – подчеркивал он в связи с этим, – что сначала предметы образуют содержание наших представлений, а уже затем привносятся наша субъективная деятельность, которая посредством ... операции абстрагирования и соединения того, что обще предметам, образует их понятие. Понятие, наоборот, есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть благодаря деятельности присущего им и открывающегося в них понятия» (там же, с. 347). Любопытно и непосредственное продолжение этого гегелевского разъяснения: «В нашем религиозном сознании мы это выражаем, говоря, что бог сотворил мир из ничего, или иначе выражаясь, что мир и конечные вещи произошли из полноты божественной мысли и божественных предначертаний. Этим мы признаем, что мысль, или, говоря точнее, понятие, есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материале».

Итак, истинность вещи и у Гегеля определяется степенью ее причастности к истинно сущему, т.е. к понятию, к идее этой вещи. Другими словами, истинность вещи определяется соответствием этой вещи ее идее. Истина, истинное бытие – это, по Гегелю, и вполне в духе Платона, мир идей, – это Абсолютная идея. Именно «идея, – резюмирует Гегель, – есть истина в себе и для себя, абсолютное единство понятия и объективности. Ее идеальное содержание есть не что иное, как понятие в его определениях. Ее реальное содержание есть лишь раскрытие самого понятия в форме внешнего наличного бытия, и, замыкая эту форму [Gestalt] в своей идеальности, идея удерживает ее в своей власти, сохраняет таким образом себя в ней» (Энциклопедия философских наук. Т. 1, с. 399-400). Впрочем, есть существенный момент, отличающий гегелевские воззрения на истинное бытие от соответствующих взглядов Платона и философов европейского средневековья. Гегелевское истинное бытие (абсолютная идея) динамично. Поэтому у Гегеля и истина есть процесс, процесс самопознавания этой абсолютной идеи, процесс становле-

ния абсолютного духа. Правда, этот процесс весьма необычен: он глубинно непроцессуален (в частности, он является вневременным). И, таким образом, гегелевское истинное бытие (абсолютная идея), подобно истинному бытию, представленному в учениях Платона и христианских мыслителей, всегда есть.

Как уже отмечено, об истине как истинном бытии писал также Вл. Соловьев. Для этого философа истина – это «всеединное сущее». «Полное определение истины, – указывал он в «Критике отвлеченных начал», – выражается в трех предикатах: сущее, единое, все». Вл. Соловьев полемизирует в указанной работе с различными вариантами «отвлеченной теории познания», которая разрывает связь познающего субъекта со всем, со всеединым», отрывает его от его «истинных отношений, берет его в отдельности, тогда как он по истине в этой отдельности не существует и существовать не может» (там же, с. 694). В рамках такой «отвлеченной теории познания» проблематичной становится и сама возможность познания мира, ибо в ней субъект познания изначально противопоставлен всему остальному; мир здесь предстает как нечто внешнее, чуждое по отношению к субъекту. По Соловьеву же, «субъект в своей истине, то есть как нечто истинно существующее, заключает в себе как неразрывно связанные и реальный элемент «многое», выражающееся здесь, в субъективной жизни, множественностью ощущений, и элемент рациональный, единство мыслящего разума; и притом так как в истине, всеединстве, каждый неразрывно связан со всеми, то и субъект наш в своем истинном бытии не противопоставляется всему, а существует и познает себя в неразрывной, внутренней связи со всем, познает себя во всем, а чрез то и тем самым и все в себе. Реальный элемент в нем, его ощущения являются тогда лишь органическою частью всеобщей реальности и его разум лишь выражением всеобщего смысла вещей (логоса всего сущего, вселенского логоса)».

Онтологические аспекты содержания понятия «истина» отмечал также П.А. Флоренский. Он писал в связи с этим: «Наше русское слово «истина» лингвистами сближается с глаголом «есть» (истина – естина)». Далее Флоренский указывает, что русское разумение об истине, закрепило в себе «понятие абсолютной реальности». Истина в таком понимании – это «сущее», «подлинно существующее ... в отличие от мнимого, не действительного, бывающего».

Что касается понимания истинности как характеристики знания, истинности как адекватности (соответствия) знаний о действительности самой действительности, то такое понимание является весьма распространенным в послеаристотелевской философии. Это понимание может быть охарактеризовано как **гносеологическое истолкование истины**.

Самое последовательное развитие такого понимания свойственно диалектико-материалистической (марксистской) философии. Как мы уже указывали, с современным изложением диалектико-материалистического учения об истине можно познакомиться, например, по книге И.Я. Лойфмана и М.Н. Руткевича «Основы гносеологии» (Екатеринбург. 1996). Мы же здесь отметим лишь самые важные моменты этого истолкования истины.

Прежде всего, под действительностью в диалектическом материализме имеется в виду главным образом объективная реальность, то есть материя в процессе ее развития. Под действительностью может подразумеваться в этом учении также и мир духовных, идеальных сущностей. Далее. Диалектический материализм определенным образом интерпретирует термин «соответствие», фигурирующий в исходном тезисе рассматриваемого учения об истине («истина — это знание, соответствующее действительности»). Соответствие здесь означает некоторого рода сходство познаваемого объекта и его гносеологического образа. Истина понимается в диалектическом материализме не как неизменная, застывшая картина действительности, а как совершенствующееся в ходе познания ее отображение. Важнейшими принципами характеризующей концепции истины являются **принципы объективности и конкретности истины**. Существенным моментом этой концепции выступает также **идея неразрывной связи абсолютной и относительной истин**. Может быть, самым главным достижением марксистской гносеологии является то, что в основу ее кладется категория практики. Мы уже цитировали в связи с этим К. Маркса, который подчеркивал, что именно на практике может и должен человек доказывать истинность своего мышления: успешность нашей практики доказывает согласие наших представлений и знаний с объективной природой вещей. Практика понимается марксистами как чувственно-предметная деятельность человека, направленная на преобразование мира, в частности, — на создание материальных ценностей. Основными видами практики являются материально-производственная и общественно-преобразующая деятельность человека. В качестве особого вида практики в диалектическом материализме рассматривается научный эксперимент. Практика истолковывается марксистами как основной критерий истинности знания, а также как источник и движущая сила познания.

Разумеется, развитие философских представлений об истине не завершилось в трудах К. Маркса и В.С. Соловьева. Много внимания проблеме истины уделили выдающиеся мыслители двадцатого столетия: А. Пуанкаре, М. Хайдеггер, А. Тарский, К.Р. Поппер и другие. Своеобразие их понимания истины будет кратко освещено в следующей главе. Особо надо отметить взгляды на истину, отстаиваемые авторами постмодернистской ориентации. Они (М. Фуко, Р. Рорти, Ж. Деррида и др.) стремятся вывести категорию истины из круга основных философских проблем. Они рассматривают в качестве единственной реальности разнообразные тексты. При этом одни тексты, по их мнению, отсылают к другим текстам. Тексты для этих авторов самодостаточны. И вопроса о соотносительности текстов с внетекстовой, внеязыковой реальностью у них не возникает. Тем самым из философии, по сути, вытесняется проблема истины.

Глава 3.18. Основные концепции истины

Разные этапы в развитии культуры характеризуются преимущественным интересом к различным аспектам проблемы истины. Быстрый прогресс науки в 19-м и 20-м веках выдвинул на передний план вопрос об истинности знания, получаемого применением научных методов, т.е. вопрос об истинности научного знания. Философия откликнулась на актуализацию этого вопроса разработкой нескольких концепций истинности знания и научного знания, в частности.

3.18.1. Корреспондентская (классическая) концепция истины

Одной из самых распространенных в философии и науке указанного периода является **корреспондентская** (от английского слова *correspondence* – соответствие) концепция истины, истоки которой мы находим уже у Аристотеля. Иногда эту концепцию называют также **классической**. Как следует из названия концепции, главным понятием для нее является понятие соответствия. Истинное здесь – это соответствующее.

Причем, рассматриваемая концепция изначально двойственна. Действительно, с одной стороны, можно говорить (и чаще всего говорят именно так) об истинности знания (об истинности суждения, высказывания, предложения, системы предложений). При этом в качестве истинного знания рассматривается знание, соответствующее своему предмету. – Это, так сказать, **гносеологическое истолкование** данной формулы. Если мы, к примеру, утверждаем, что сумма внутренних углов треугольника равна ста восьмидесяти градусам, то наше утверждение истинно. В этом нетрудно убедиться, измерив с помощью транспортира углы в реальных треугольниках.

С другой стороны, можно говорить об истинности «фрагментах бытия», в частности, об истинности вещей, имея в виду их соответствие их идеям (их понятиям, их сущностям). – Это, как говорят, – **онтологическое истолкование** корреспондентского подхода. Так, мы можем сказать о человеке: это – истинный друг. Имея в виду человека, обладающего качествами (верность, доброта, отзывчивость и т.д.), которые мы связываем с понятием (с идеей) «друг».

И в том, и в другом случае эта концепция, на первый взгляд, представляется понятной и естественной.

Однако более внимательное ее рассмотрение показывает, что она содержит немало неясностей.

Главная из них – это неясность содержания самого понятия соответствия. Действительно, что означает, например, соответствие между высказыванием о вещи и самой этой вещью? Ведь очевидно же принципиальное отличие высказывания о вещи (знания о вещи) от самой вещи. Можно сказать,

что высказывания (знание о вещи) и сами вещи принадлежат разным мирам: знания являются частями мира идеального, а вещи являются фрагментами материального мира. Соответственно знания и вещи не имеют между собой ничего общего. Так, высказывание о вещи не имеет пространственной формы, не содержит в себе вещества, из коего сложена вещь. Оно не имеет свойств, которыми обладает вещь. И т.д. В чем же тогда соответствие между высказыванием и вещью?...

Не менее серьезной проблемой для обсуждаемой концепции истины является проблема установления соответствия (степени соответствия) или несоответствия высказывания и вещи (проблема критерия истинности высказывания). В самом деле, для установления соответствия высказывания и вещи необходим некоторый способ, метод (**критерий истинности**). Однако, и сам этот метод распознавания истинных (или неистинных) высказываний должен быть проверен на истинность, что требует привлечения другого критерия истинности и т.д. Есть у корреспондентской концепции истины и другие проблемы. Тем не менее, эта концепция остается, так сказать, на вооружении философов на протяжении почти всей истории философии.

Некоторое усовершенствование классическая концепция истины получила в работах выдающегося польского логика **Альфреда Тарского** (1901-1983). Он развил так называемую **семантическую концепцию истины**. Тарский показал, в частности, что строгое определение истины должно удовлетворять двум требованиям: 1) требованию материальной адекватности; 2) требованию формальной непротиворечивости. Первое требование выражается следующей формулировкой: «*P*» истинно, если и только если *P*. Здесь *P* является предложением, обозначающим определенную реальную ситуацию. Соответственно, «*P*» здесь является именем этого предложения. Второе требование указывает на необходимость тщательного разграничения объектного языка и метаязыка. Такое разграничение позволяет избежать некоторых парадоксов, издавна тревоживших философов. Примером такого рода парадоксов является «парадокс лжеца», известный уже в античности.

3.18.2. Концепция когеренции

Достаточно авторитетной в философии и науке является также концепция **когеренции** (от латинского *cohaerentia* и соответствующего английского *coherence* – связность, согласованность). Сторонники этой концепции пытаются обойти трудность установления соответствия между фрагментами знания и фрагментами действительности, трудность, свойственную корреспондентской концепции истинности. Они видят истинность знания не в том, что оно соответствует действительности, а в том, что оно (знание) является когерентным, то есть самосогласованным, логически связным, непротиворечивым.

Подобные взгляды на истинность знания можно обнаружить, например, у И. Канта. Он писал об этом: «Формальная истинность состоит всего

лишь в согласии знания с самим собой, при полном отвлечении от всяких объектов вообще и от всяких их различий. И поэтому всеобщие формальные критерии истинности – не что иное, как общие логические признаки согласованности знания с самим собою, или, что то же, с всеобщими законами рассудка и разума». Впрочем, сам Кант весьма далек от абсолютизации указанных (формальных) критериев истинности. Он подчеркивает, что «знание, вполне сообразное с логической формой, т.е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету». Поэтому, он вполне справедливо полагает, что самосогласованность знания и его соответствие «всеобщим законам рассудка и разума» является необходимым, но недостаточным условием содержательной истинности этого знания.

Обсуждаемая концепция, несомненно, имеет «рациональное зерно». Действительно, знание, претендующее на звание истинного, не может быть самопротиворечивым. Ведь если один фрагмент рассматриваемой системы знания (принцип, закон, теория) противоречит другому (или другим) ее фрагменту, то из такой системы знания (да и система ли это?), в соответствии с известным логическим правилом, следует любой вывод.

Концепция когеренции является достаточно операциональной, то есть с ее помощью можно определять, способен ли тот или иной массив знания претендовать на истинность. Допустим, что мы имеем некое множество высказываний, описывающих определенную предметную область. Из этого множества мы можем путем установления взаимной когерентности высказываний выбрать подмножество потенциально истинных высказываний. Эта концепция обосновывает также возможность получения истинного знания путем его логического вывода из знания, истинность которого уже установлена. Дело в том, что знание, дедуктивно выведенное из данной системы, будет когерентно этой системе и самокогерентно. Особенно широко и успешно эта концепция применяется в логико-математических науках, а также в тех разделах естествознания, в которых используется аксиоматический метод.

Главной трудностью концепции когеренции является то, что она не выводит за пределы знания. Когерентность, присутствующая в этой концепции, характеризует только отношение одних фрагментов знания к другим, но не касается непосредственно «когерентности» знания и действительности. Иначе говоря, по-прежнему остается справедливым вывод И. Канта, согласно которому когерентность знания не является достаточным условием истинности (в смысле классической концепции). Впрочем, у когерентной концепции здесь есть свои аргументы. Во-первых, требование когерентности можно почти неограниченно применять ко все более расширяющимся областям знания. То есть, проверять на когерентность не только знания, содержащиеся в данной теории, но и требовать когерентности этого знания другим теориям, картине мира, философской системе и т.д. Можно требовать также когерентности этого знания все расширяющемуся эмпирическому базису знания. Наконец, сторонники обсуждаемой концепции вправе указать на то обстоятельство, что знание – это тоже действительность, ибо оно есть феномен бытийствующего духа человека.

3.18.3. Прагматистская концепция истины

Экстравагантные воззрения на истину развивал **Фридрих Ницше** (1844-1900). Истина, провозглашал он, есть род заблуждения, без которого определенный вид живых существ не мог бы жить. Другими словами, немецкий философ, в духе своего учения о воле к власти, утверждает, что истину следует понимать как орудие жизни, как орудие власти, в крайнем случае, – как средство приспособления человека к действительности. Ценность для жизни человека, убежден он, является последним основанием того, что мы называем истиной. Истинность того или иного знания доказывается, по Ницше, полезностью этого знания, его способностью помогать человеку в удовлетворении его потребностей, а также – возросшей властью человека, обладающего этим знанием, над другими людьми и природой. Такому пониманию истины соответствует ницшеанское истолкование науки. Наука, утверждает он, есть «превращение природы в понятия в целях господства над природой».

Подобные взгляды были систематически развиты представителями **прагматизма**. Прагматизм (от греческого слова *pragma* – дело, действие) – философское учение, сложившееся в последние десятилетия XIX века в США. Основные идеи прагматизма выдвинули и разрабатывали **Чарльз Пирс** (1839-1914), **Уильям Джеймс** (1842-1910), **Джон Дьюи** (1859-1952). Они подвергли критике предшествующую философию за ее метафизическую направленность и предложили вариант ее (философии) радикальной переориентации. Философия, по их мнению, должна стать общим методом решения жизненных проблем, встающих перед человеком. Наибольшее внимание философы должны уделять поэтому не абстрактным идеям, а убеждениям и верованиям, которые выступают в роли регуляторов деятельности и поведения людей. Одно из ключевых положений прагматизма, названное им принципом Пирса, формулирует У. Джеймс: «Наши убеждения суть фактические правила для действия. Для того, чтобы выявить смысл какого-либо утверждения, мы должны лишь определить тот способ действия, который оно способно вызвать: в этом способе действия и заключается для нас все значение данного утверждения» (Прагматизм. СПб., 1910, с. 34). В соответствии с такой установкой истолковывается сторонниками прагматизма смысл понятия истины. Идеи, теории, убеждения оцениваются прагматистами с точки зрения их практических следствий. Истинными могут быть названы только те из них, которые имеют благоприятные для субъекта, ими обладающего, последствия, только те, которые оказались полезными, выгодными для этого субъекта. Понятно, что при таком истолковании истина не есть нечто независимое от человека, не есть нечто неизменное. Напротив, истина есть нечто индивидуальное и множественное. Знания, идея, убеждения рассматриваются У. Джеймсом, и в еще большей мере Дж. Дьюи, не в качестве образа (отражения, описания) независимой от человека действительности, а в качестве средств осуществления намерений и планов человека, в качестве инструментов, орудий, применяемых человеком для приспособления к миру и преобра-

зования его. Соответственно, истинным знанием, убеждением, верой будут те, которые надежно, эффективно и успешно «работают», ведут человека к успеху, полезны для него.

Кроме нескрываемого самими прагматистами субъективизма их истолкования истины (что не может рассматриваться только как проявление слабости рассматриваемой концепции, тем более, что прагматисты не отрицали значимости социальных связей и отношений человека) этому истолкованию свойственна своеобразная узость, ограниченность. Мы имеем в виду то обстоятельство, что далеко не любое знание может быть оценено в категориях успешности, полезности, выгоды. Более или менее адекватно с помощью этих категорий может быть оценено прикладное знание. Гораздо труднее это сделать по отношению к знанию фундаментальному, а также по отношению к философским убеждениям. Закономерно поэтому стремление прагматистов к «радикальному эмпиризму», стремление преодолеть абстрактность и созерцательность традиционной философии.

*

*

*

Каждая из рассмотренных выше концепций фиксирует, на наш взгляд, существенное «измерение» истины. Так, классическая концепция характеризует истинность знания через отношение знания и его (объекта) предмета: знание истинно, если оно соответствует своему (объекту) предмету. Концепция когеренции характеризует истинность знания через отношение знания к самому этому знанию: знание истинно, если оно когерентно, если оно согласовано с самим собой. Наконец, прагматистская концепция характеризует истинность знания через его отношение к субъекту познания и знания: знание истинно, если оно полезно (в широком смысле этого слова) человеку. Очевидно, что эти концепции не исключают друг друга. Они могут быть рассмотрены как дополняющие и обогащающие друг друга.

Другими словами, вполне правомерно говорить о согласовании, гармонизации наиболее авторитетных концепций истины. Нет никаких сомнений в том, что такое согласование не только возможно, но и необходимо. Здесь, по всей видимости, будет уместна стереометрическая аналогия. В рамках этой аналогии отдельные концепции истины (корреспондентскую, когерентную, прагматистскую, конвенционалистскую и др.) следует уподобить проекциям пространственного тела на соответствующие плоскости системы координат. Каждая из этих проекций, разумеется, содержит ценную и не заменимую другими проекциями информацию об интересующем нас пространственном теле. Однако каждая такая проекция дает только одностороннюю («плоскостную») информацию об этом теле. Полную информацию об изучаемом нами теле можно получить, только объединив данные, содержащиеся во всех плоскостных проекциях. Заметим, что таких проекций, совсем не обязательно должно быть три. Их может быть гораздо больше, поскольку изучаемое нами тело может быть пространственно многомерным. Многомерному телу в нашем случае соответствует целостная концепция истины. Ее, очевидно, можно получить только через синтез, через согласование и гармонизацию

частных («плоскостных») концепций истины. Разумеется, такой синтез осуществить гораздо сложнее, чем решить задачу восстановления пространственного тела по его плоскостным проекциям. Но, думается, «игра стоит свеч»: результатом такого синтеза будет взаимообогащение и взаимное дополнение частных концепций истины; в результате такого синтеза может сформироваться весьма содержательная и целостная концепция истины. Каждая «частная» концепция истины фиксирует только один (впрочем, весьма существенный) момент содержания категории истины. Можно сказать, что каждая такая концепция является односторонней, абстрактной в гегелевском смысле этого слова. Она не учитывает многие другие (существенные) моменты содержания категории истины. Так, например, корреспондентская концепция концентрирует внимание на соотношении знания и его предмета; концепция когеренции – на соотношении различных элементов знания; прагматистская концепция – на соотношении знаний (верований, убеждений) и результатов человеческой деятельности, организованной на основе этих знаний и т.д. Все эти («частные») концепции истины при соответствующей их интерпретации, несомненно, могут быть гармонизированы между собой. И эта гармонизация есть путь к более конкретной и многосторонней, к более целостной концепции истины.

3.18.4. Карл Поппер, Анри Пуанкаре, Пол Фейерабенд об истине

Многие исследователи, работающие в области гносеологии и философии науки, убеждены, что, вследствие неясности содержания понятия «истины» и трудности (невозможности) ее достижения, необходимо вообще свести к минимуму употребление этого понятия в философии и науке.

Так, например, **К. Поппер** длительное время настаивал на том, что попытки понять идею истины («эту весьма странную и неуловимую идею») безнадежны, на том, что ни одна научная теория не может считаться истинной в строгом смысле этого слова. Он развивал подход, который называется **фальсификационизмом, или фаллибилизмом**. Этот подход он противопоставлял **верификационизму (джастификационизму)**. Сторонники верификационизма утверждали, что научное знание должно быть позитивно (эмпирически) обоснованно, подтверждено. К. Поппер был убежден, что программа верификационизма никогда не может быть выполнена. «Мы, фальсификационисты, – писал он, – считаем, что нам удалось обнаружить способ реализации старого идеала различения между рациональной наукой и различными формами предрассудков, несмотря на крушение первоначальной индуктивистской, или джастификационистской, программы. Мы считаем, что этот идеал может быть реализован очень просто, если признать, что рациональность науки заключается не в том, что она по традиции прибегает к эмпирическим свидетельствам в поддержку своих положений (астролог делает то же самое), а исключительно в *критическом подходе*, который, конечно, наряду с другими аргументами критически использует также и эмпирические свиде-

тельства (в частности, при опровержениях). Следовательно, для нас наука не имеет ничего общего с поисками достоверности, вероятности или надежности. Наша цель состоит не в установлении несомненности, надежности или вероятности научных теорий. Осознавая свою способность ошибаться, мы стремимся лишь к критике и проверке наших теорий в надежде найти наши ошибки, чему-то научиться на этих ошибках и, если повезет, построить лучшие теории».

В соответствии с таким подходом он полагал более адекватным применение для характеристики научных теорий не понятия «истина», а понятия «правдоподобие» (verisimilitude). В таком случае нет более или менее истинных научных теорий, но есть теории более правдоподобные, чем другие. Сам К. Поппер, поясняя смысл введенного им термина, писал о более ранней теории $T(1)$ и более поздней теории $T(2)$. «1. $T(2)$ делает более точные утверждения, чем $T(1)$, и эти более точные утверждения выдерживают более точные проверки; 2. $T(2)$ учитывает и объясняет большее количество фактов, чем $T(1)$; 3. $T(2)$ описывает или объясняет факты более подробно, чем это делает $T(1)$; 4. $T(2)$ выдержала те проверки, которых не выдержала $T(1)$; 5. $T(2)$ предложила новые экспериментальные проверки, не обсуждавшиеся до ее появления (эти проверки не были выдвинуты теорией $T(1)$ и, может быть, даже неприменимы к $T(1)$), и $T(2)$ выдержала эти проверки; 6. $T(2)$ объединила или связала различные проблемы, которые до ее появления не имели между собой связи». Например, в соответствии с таким подходом, теория относительности Эйнштейна более правдоподобна, чем теория Ньютона.

Впрочем, в своих поздних работах, после изучения семантической концепции истины, развитой, как уже отмечалось, польским логиком Альфредом Тарским, К. Поппер начинает достаточно интенсивно использовать понятие истины, объективной истины в частности. Так, в только что процитированной работе он подчеркивает: «Теория объективной истины ... позволяет нам высказывать утверждения, подобные следующему: некоторая теория может быть истинной, даже если никто не верит в нее...». Справедливо ради стоит отметить, что, признавая правомерность использования понятия истины, К. Поппер и в поздних своих сочинениях продолжает оставаться фаллибилистом. Характерно в этом плане его утверждение: «Даже тогда, когда мы наталкиваемся на истинную теорию, мы, как правило, можем только догадываться об этом, и для нас может оказаться невозможным узнать, что это и есть истинная теория».

Любопытные воззрения на истину развивают **конвенционалисты** (от латинского слова *conventio* – соглашение). Они утверждают конвенциональный характер, по сути, всех положений науки, конвенциональный характер всех научных истин. Одним из самых известных и авторитетных представителей конвенционализма был французский математик и физик **Анри Пуанкаре**. Еще в начале двадцатого века Пуанкаре обсуждал вопрос о том, какая геометрия (евклидова или какая-либо из множества неевклидовых) характеризует реальное пространство. Иными словами, он обсуждал вопрос, какая из геометрий является истинной. Он пришел при этом к парадоксальному выво-

ду: «Никакая геометрия не является более истинной, чем другая; та или иная геометрия может быть только более удобной». К аналогичному выводу Пуанкаре пришел, обсуждая достоинства и недостатки механики Ньютона сравнительно с достоинствами и недостатками механики Эйнштейна. Мы можем, утверждал он, сохранить принципы ньютоновской механики, поскольку опыт показал нам, что они удобны. Таким образом, согласно конвенционализму, в основе научного знания лежат конвенции (соглашения) между учеными, заключаемые ими по соображениям удобства, простоты, привычности и т.п.

История науки показывает, что конвенции (соглашения) действительно играют большую роль в научном познании. Например, научное сообщество широко использует соглашения для выработки определений научных понятий и терминов, при осуществлении выбора системы единиц измерения физических и других величин, при подборе символики, применяемой при изложении той или иной теории, при разрешении многих других теоретических и практических проблем науки. Тем не менее, существуют достаточно жесткие, диктуемые конкретным научным и социокультурным контекстом, границы, в пределах которых только и достижимы работающие, жизнеспособные научные соглашения. Эти границы определяются, в первую очередь, характеристиками самого объекта познания. Так, например, мы можем договариваться между собой, в каких единицах измерять массу электрона (в граммах, килограммах, фунтах и т.п.). Однако масса электрона не изменится от того, в каких единицах мы будем ее измерять. Кроме того, эти пределы (пределы свободы научных конвенций) диктуются также теми характеристиками, которые перечисляют сами конвенционалисты: простота, удобство, привычность. Действительно, почему, например, нам удобно пользоваться для описания пространственных характеристик макромира, то есть мира привычных нам масштабов, евклидовой геометрией? – Видимо, не в последнюю очередь потому, что эта геометрия достаточно адекватно их – пространственные характеристики этого мира – описывает. Заметим, впрочем, что более глубокое рассмотрение вопроса о геометрии различных фрагментов мира, осуществленное в общей теории относительности, приводит к выводу, согласно которому различным фрагментам действительности свойственны различные (не-евклидовы) геометрии.

Отметим также, что в последние десятилетия в философии науки значительно возрос интерес к тем сторонам науки, которые являются следствием, результатом научных соглашений, укрепилось понимание высокой значимости научных соглашений в жизни научного сообщества. Упомянем в этой связи понятие **научного консенсуса**. Это понятие интенсивно применяется в современной философии науки. В частности, оно необходимо для описания значимости для реального процесса научного познания не только отношений «субъект научного познания – объект (предмет) научного познания», но и взаимоотношений разных субъектов научного познания, для описания значимости научных коммуникаций. Это понятие необходимо для понимания многих важных для науки процессов: придания некоторой научной гипотезе статуса научной теории, принятия некоторых эмпирических данных

в качестве достоверных, осуществления выбора из нескольких конкурирующих теорий наиболее истинной, принятия решения о финансировании того или иного научного проекта и т.п. Разумеется, всякий научный консенсус имеет социокультурно обусловленный и исторически преходящий характер. Но само присутствие консенсуса в науке совершенно неизбежно. Значимость и неизбежность присутствия консенсуса в науке объясняется, в частности, всегда имеющей место недоопределенностью научных понятий, проблем и высказываний. Преодоление этой недоопределенности и достигается путем научного консенсуса, путем принятия индивидуального или группового решения, имеющего когнитивно-волевой характер.

Весьма критично относится к понятию истины и к возможности ее достижения также американский философ и методолог науки **Пол Фейерабенд** (1924-1994). Он развивал подход, который можно охарактеризовать как **эпистемологический анархизм**. Одним из принципов этого подхода является **принцип пролиферации (размножения) теорий**. Этот принцип, указывает Фейерабенд, «призывает создавать и разрабатывать теории, несовместимые с принятыми точками зрения, даже если последние являются в высокой степени подтвержденными и общепризнанными». Новые теории должны соперничать со старыми теориями. И, в свою очередь, они будут тесниться еще более новыми теориями. Причем, по Фейерабенду, больший или меньший авторитет теорий зависит не только (а, может быть, не столько) от их внутреннего совершенства и степени их эмпирической подтверждаемости, но и от пропагандистской деятельности создателей и сторонников соответствующих теорий. В итоге он приходит к выводу, что познание (научное познание в том числе) не является процессом, приближающим нас к некоторому идеалу, к истине. «Познание, – пишет П. Фейерабенд, – оказывается в этом случае океаном постоянно увеличивающихся альтернатив, каждая из которых принуждает другие уточнять свои точки зрения, и все они вместе вносят свой вклад – благодаря процессу конкуренции – в развитие мощи нашего мышления».

3.18.5. Достижима ли истина

О многочисленных трудностях достижения истины или даже о недостижимости ее говорили на протяжении всей истории философии. Аргументы скептиков, релятивистов и агностиков хорошо известны. Эти аргументы достаточно серьезны и заслуживают столь же серьезного обсуждения. Среди них – указание на бесконечность, неисчерпаемость универсума, с одной стороны, и конечность опыта человека и человечества на любой стадии его развития, с другой. Среди них – подчеркивание исторической изменчивости и социокультурной обусловленности знаний, которыми располагает человек. Здесь же – констатация того факта, что познание и знание всегда субъектно, субъективно нагружено. То есть, познание и знание неизбежно несут на себе печать персональных и социокультурных особенностей субъекта познания. Если иметь в виду именно философское познание, то о недостижимости ис-

тины в нем свидетельствуют, как кажется, непрерывные дискуссии между представителями разных философских школ и направлений и непрекращающаяся на протяжении всей истории философии своеобразная «пролиферация» философских концепций. Великий философ двадцатого столетия Мартин Хайдеггер пишет в связи с этим: «Не видим ли мы ... во всей истории философии, что касается ее усилий добиться абсолютной истины и достоверности, постоянно одну катастрофу за другой? Мыслителям вроде Аристотеля, Декарта, Лейбница и Гегеля приходится мириться с тем, что их опровергает какой-нибудь докторант». Поэтому многие современные философы считают, что философия должна отказаться от претензий на достижение истины и быть всего лишь мировоззренческой проповедью.

Думается все же, что такая позиция является излишне категоричной, односторонней, прямолинейной. Фундаментом ее является недопустимое отождествление истины с абсолютной истиной, понимаемой в контексте гносеологии как полное, исчерпывающее и окончательное знание о мире и человеке. Недостижимость такой – абсолютной – истины представляется несомненной в свете признания бесконечности, неисчерпаемости универсума. Абсолютная истина – это представитель того ряда, в который входят также другие абсолюты: абсолютная свобода, абсолютное добро, абсолютная справедливость, абсолютный смысл... На достижение этих абсолютов можно надеяться, по сути, только в рамках религиозного (или квазирелигиозного) мировоззрения. Достижение их человеком означало бы, что он перестал быть человеком и стал Богом. Если же не отождествлять истину с абсолютной истиной и считать, что истина всегда соразмерна с человеком, что она является атрибутом именно человека, то притязания человека (человечества) на достижение истины, на обладание ею вполне правомерны. Тогда вполне правомерно говорить, что человек может не только искать, находить и творить истины, но и том, что человек обладает истинами. Он обладает ими, хотя бы потому, что живет, действует, добивается практических успехов и, тем более, потому, что ему удастся (впрочем, далеко не всегда и не во всех отношениях) осуществлять себя в качестве человека. Стремясь быть человеком, человек обретает истину. Таким образом, человек – творец, носитель и критерий истины.

Возвращаясь к гносеологии, следует подчеркнуть: разумеется, истины, которыми обладает человек (человечество), должны быть охарактеризованы как исторически и социокультурно обусловленные и ограниченные, как относительные, частичные и даже субъективные. На первый взгляд, эти характеристики – историческая и социокультурная обусловленность, ограниченность, относительность, частичность, субъективность – не могут быть свойственны истинному знанию. Разве независимость от субъекта, объективность не является сущностным признаком истины? Разве истина не является в равной степени истиной для человека, ангела, Бога? – Не будем спешить с выводами. Рассмотрим, совместима ли субъективность знания с его объективностью.

Прежде всего, отметим, что этот вопрос уже затрагивался нами выше. Здесь добавим к сказанному только несколько пояснений. Во-первых, субъект познания является многоуровневым и многообразно укорененным в универсуме. Так, например, в философии, в гносеологии в частности, издавна говорят о субъекте эмпирическом и субъекте трансцендентальном. Понятно, что эмпирический субъект гораздо в большей степени, чем трансцендентальный, отягощен собственно субъективными, индивидуальными характеристиками (к ним следует отнести особенности физиологии и психологии данного эмпирического субъекта, своеобразие его интересов, специфику его образования и воспитания и т.д.). **Трансцендентальный субъект** представляет собой некий инвариант, присутствующий в каждом эмпирическом субъекте. Применительно к гносеологии, трансцендентальный субъект есть синтез основных познавательных способностей человека: чувственности, рассудка, разума, воображения, памяти и т.п. Иными словами, трансцендентальный гносеологический субъект освобожден от многих характеристик эмпирического гносеологического субъекта, характеристик, искажающих, деформирующих процесс и результат познания. Поэтому, очевидно, результат познания, осуществленного трансцендентальным субъектом, будет в гораздо большей мере объективен, чем результат познания, осуществленного эмпирическим субъектом. Поскольку же, трансцендентальный субъект присутствует в каждом эмпирическом субъекте познания, в каждом человеке, постольку каждый человек, по крайней мере, потенциально может достичь знания высокой степени объективности. Разумеется, трансцендентальный субъект остается субъектом. Но, видимо, это та субъективность, которая атрибутивно присуща человеку. Таковую субъективность человек может преодолеть, только перестав быть человеком. Подобную возможность мы здесь не рассматриваем.

Обоснование совместимости характеристик субъективности и объективности истинного знания можно продолжить, имея в виду уже упомянутую многообразную укорененность человека в бытии универсума. Мы уже писали о том, что обосновать познаваемость универсума и, соответственно, правомерность притязаний человека на достижение истинного знания можно, только рассматривая познание и знание как онтологические феномены. Там же было сказано, что знание есть особая форма самораскрытия универсума, осуществляющаяся через познавательную способность человека. Иначе говоря, в определенном смысле познание универсума человеком есть осуществление самопознания универсума. Познание универсума человеком, таким образом, является онтологическим, объективным процессом. Этот процесс имеет глубочайшие (дочеловеческие, в том числе) истоки и вплетен во множество других (индивидуальных и социальных) процессов, которые осуществляет человек.

Здесь обязательно следует упомянуть одно из активно развивающихся в последние десятилетия направлений гносеологии — **эволюционную эпистемологию**. В ключе этой эпистемологии работали поздний К.Р. Поппер, К. Лоренц, Ж. Пиаже. Суть названной эпистемологии хорошо раскрыта в книге К. Хахлвега и К. Хукера. Эти авторы утверждают: «Развитие знания пред-

ставляет собой непосредственное продолжение эволюционного развития, и динамики этих двух процессов идентичны». «Мы полагаем, – продолжают они, – что те структуры и процессы, которые мы желаем раскрыть, объясняют всю эволюцию жизни на планете – от формирования клеток (и, вероятно, от химической эволюции, предшествующей этому) до формирования культур».

Иными словами, с точки зрения сторонников эволюционной эпистемологии, **эволюция человеческого познания, в частности, эволюция научного познания, представляет собой часть и этап единого эволюционного процесса, включающего в себя как биологическую эволюцию, так и культурную эволюцию человека.**

Мы рассматриваем эволюционную эпистемологию в качестве важной составляющей онтологического обоснования познания и знания. Стоит подчеркнуть, что идейная основа эволюционной эпистемологии может быть распространена и на более широкий, чем биологическая и культурная эволюция, круг процессов. Речь идет в данном случае о добиологической эволюции, о процессах самоорганизации, подготовивших становление биологических систем. Речь идет, соответственно, об интенсивно развивающихся ныне исследованиях процессов самоорганизации, речь идет о синергетике. Если иметь в виду такую – широкую – версию эволюционной эпистемологии, то можно сказать, что эволюция человеческого познания представляет собой часть и этап единого процесса эволюции Вселенной, в которой мы живем и которую познаем.

Разумеется, эволюционной эпистемологии еще многое предстоит сделать для демонстрации единства развития человеческого познания и различных этапов, уровней и форм эволюции Вселенной. Ей необходимо освободиться от попыток сведения процесса человеческого познания к тем или иным формам биологической активности, от прямолинейных переносов категорий и принципов синергетики на сферу гносеологии. Мы отнюдь не склонны абсолютизировать ее нынешние объяснительные и эвристические возможности. Но, во-первых, мы не склонны также и занижать их: то, что уже достигнуто эволюционной эпистемологией, внушает определенный оптимизм. Во-вторых, как мы уже отметили, этот вариант эпистемологии ценен своей стратегией онтологического обоснования познаваемости мира, правомерности притязаний человека на достижение истинного знания.

Для раскрытия сущности истины и для обоснования возможности достижения человеком истинного знания необходимо, на наш взгляд, использование категории меры.

Хорошо известно, что в истории философии (в системе Гегеля, например) категория меры теснейшим образом связывалась с категориями качества и количества. Мера, следовательно, фиксирует единство, взаимозависимость качественных и количественных характеристик интересующего нас предмета. Можно сказать, что она есть выражение сущности, определенности этого предмета. Другими словами, для того чтобы поистине познать предмет, нам необходимо постигнуть собственную меру этого предмета. Необходимо, как

указывал в свое время К. Маркс, подходить к каждому предмету в соответствии с его собственной мерой. Можно сказать также, что истинным будет тот подход (теоретический или практический) человека к объекту (предмету), который основан на учете как меры человеческой (меры субъекта), так и меры этого объекта. Очень важно при этом не приписывать, не навязывать изучаемому предмету меры, свойственной данному субъекту познавательной деятельности. Опасность такого приписывания и навязывания вполне реальна. Уже Протагор, как мы помним, утверждал антропоцентрический взгляд на процесс познания. «Мера всех вещей человек!» – гордо провозглашал он. Макс Штирнер в своей нашумевшей книге «Единственный и его собственность» пошел еще дальше. «Не человек, а я есть мера всех вещей», – писал немецкий философ, развивая сугубо субъективистскую, откровенно эгоцентрическую позицию. К чему привело человечество движение по антропоцентрическому пути, мы знаем. Попытки насильственного навязывания субъективистски искаженной человеческой меры земной природе – не это ли главная причина нынешнего глубочайшего экологического кризиса. Кстати, в рассматриваемом плане не является более предпочтительным подход, который можно было бы связать с именем Платона. Согласно этому подходу, «Бог есть мера всех вещей». Действительно, как показано Л. Фейербахом, З. Фрейдом и многими другими мыслителями, теоцентризм – это своего рода скрытый антропоцентризм. В любом случае подходы Протагора (Штирнера) и Платона могут быть охарактеризованы как разновидности монистической точки зрения, утверждающей наличие некоторой единой, универсальной (человеческой у Протагора или божеской у Платона) «для всех вещей» меры. Такая точка зрения, как уже сказано, ведет к «навязыванию» некоторой частной меры всему универсуму. Она пытается представить частное (или особенное) в качестве всеобщего. Именно она служит основанием отождествления истины с абсолютной истиной. Именно она служит основанием узко прагматического, «хозяйского» отношения человека к природе. Монистическая (в указанном смысле) точка зрения не соответствует ни требованиям современного познания, ни требованиям современной практики. На смену ей, очевидно, должна придти плюралистическая точка зрения, основывающаяся на признании многомерности (чтобы не сказать «бесконечномерности») любого фрагмента действительности.

Такой – плюралистический – подход подчеркивает многоуровневость и многоформенность (многомерность, бесконечномерность) каждого объекта, а также многоуровневость и многоформенность (многомерность, бесконечномерность) человека. Признание многомерности (и, тем более, – бесконечномерности) универсума ведет к признанию относительности, ограниченности и изменчивости всех человеческих истин. Можно сказать, что в рамках плюралистического подхода истина предстает как принципиально не завершаемый процесс гармонизации многообразия мер, свойственных человеку, и многообразия мер, свойственных универсуму. Такая гармонизация, разумеется, может осуществляться только на основе синтеза самых различных – научных и вненаучных – видов когнитивных практик.

Глава 3.19. Эволюция представлений о сущности знания

3.19.1. Сущность знания. Знание и информация

Знание – это важнейший компонент сознания, результат познания и одновременно его фундаментальная предпосылка. Будучи компонентом сознания, знание, с одной стороны, отражает действительность, выступает в качестве условия, средства и ориентира деятельности субъекта знания, с другой, – образует особый и автономный мир: мир **идеального**.

Здесь следует особое внимание обратить на понятие «**идеальное**». Идеальное в данном контексте не следует понимать как «самое лучшее», «совершенное», «образцовое» и т.п. Идеальное, как характеристику знания (и сознания), следует понимать как «нематериальное». Другими словами, наше знание (понятия, суждения, умозаключения, научные теории...) представляет собой специфический вариант информационного отражения действительности. Знание, как и сознание в целом, конечно, не может без соответствующего материального носителя, в качестве которого выступают нейрофизиологические процессы. Однако в самом знании – в наших идеях, гипотезах, замыслах – нет ни миллиграмма вещества. Знание не содержит в себе также физических полей и других видов материи. Это обстоятельство и выражают философской формулировкой «знание идеально». Добавим, что понимание идеального представляет собой одну из самых сложных философских проблем. И эта проблема весьма далека от последовательного и детального решения¹.

Вопрос о сущности знания и об отношении знания к действительности – это одна из основных философских проблем, одна из основных проблем гносеологии в частности. Представители разных философских школ, обсуждая эту проблему, выдвигали на передний план ее различные аспекты и приходили к различным (иногда противоположным) результатам. Некоторые из подходов к истолкованию сущности знания представлены ниже.

Значительный интерес для философии представляет вопрос о соотношении понятий «знание» и «информация». В повседневной жизни эти понятия нередко отождествляются. Но, строго говоря, – это некорректно. Дело в том, что информация может существовать в отчужденном от человека виде. К примеру, это может быть генетическая информация, носителем которой являются некоторые субклеточные структуры всех живых организмов. Это – гигантские массивы информации, носителями которой являются страницы книг, хранящихся в библиотеках. Это – огромные объемы информации, носителями которой являются «жесткие» (магнитные) диски компьютеров. И так далее. Знание, рассматриваемое в плане его соотносительности с информацией, – это вид информации, всегда связанной с сознанием человека. Знание – это в

¹ Детальное обсуждение этой проблемы дается в книге: Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002.

большей или меньшей мере осмысленная, осознанная человеком (или другим носителем сознания) информация.

3.19.2. Платон о природе познания и знания

Так, для античной философии характерно убеждение, согласно которому **знание (эпистеме)** возможно только об устойчиво пребывающем мире (о бытии). Соответственно, о чувственно воспринимаемом мире, о вещах, возникающих и исчезающих, о становлении возможно только более или менее правдоподобное **мнение (докса)**. Знание и мнение при этом соотносятся не только с различными уровнями действительности (неизменным, вечным бытием и изменчивым, текучим миром становления), но и с соответствующими уровнями познавательной способности человека (мышлением, разумом, с одной стороны, и чувственным восприятием, – с другой).

По Платону, например, истинному знанию соответствует истинное бытие, незнанию – небытие. Мнение занимает промежуточное между знанием и незнанием положение, и его объектом является также нечто промежуточное между бытием и небытием: мир становления. Причем, знание изначально присуще душе человека. Но, рождаясь, человек теряет эти знания, а потом может их восстановить.

В связи с этим **Платон развивает концепцию знания-анамнесиса** (древнегреческое *anamnesis* – воспоминание): душа человека, откликаясь на воздействия чувственно воспринимаемого мира, припоминает те знания, которые она обрела, пребывая в мире идей. Объекты знания-припоминания – сверхчувственные идеи («бытие само по себе»), выступающие в роли образцов чувственно воспринимаемых вещей.

3.19.3. Христианский платонизм и аристотелизм о познании и знании

В западноевропейской философии Средних веков на протяжении длительного времени преобладал **христианский платонизм**, у истоков которого стоял Августин Аврелий (см. о нем в разделе 1.6.5). Августин и его последователи утверждали возможность непосредственного созерцания божественных идей. По их мнению, душа человека обладает двоякой познавательной способностью: посредством чувственного восприятия она видит телесный облик вещи; посредством интуиции, то есть дарованного Богом озарения, она постигает прообраз вещи, предсуществующий в божественном мышлении. Достоверное познание, таким образом, достигается здесь лишь посредством усмотрения вечных и совершенных образцов, подобием которых являются чувственно воспринимаемые вещи.

Христианский аристотелизм, весомо заявивший о себе в двенадцатом и тринадцатом веках, развивал несколько иное понимание знания и познания. **Альберт Великий, Фома Аквинский** и их последователи опирались

на соответствующие разработки Аристотеля и считали, что душа человека не способна непосредственно созерцать божественные идеи. Получить знание о них она может только на основе чувственного восприятия. Чувственное восприятие позволяет душе человека приобщиться не только к материи вещей, но и к их формам. В этих формах зафиксированы божественные идеи, образцы, в соответствии с которыми сотворены все чувственно воспринимаемые вещи. Так что душа человека достигает знания божественных идей, извлекая умопостижимый образ вещи из ее чувственного восприятия.

3.19.4. Рене Декарт: врожденные идеи

О **врожденных идеях** говорит также один из создателей философии Нового времени – **Р. Декарт**. Правда, если Платон утверждал, что душа человека изначально обладает знаниями, которые в данный момент могут не осознаваться самим человеком вследствие разного рода помех, то Декарт полагал, что врожденность идей означает лишь наличие у разумной души человека определенных потенций, склонностей, своего рода предрасположенности к формированию этих идей. Указанные потенции переходят при наличии соответствующих условий в действительность и становятся совершенно ясными, отчетливыми и очевидными идеями.

Врожденные идеи (к таковым Декарт относит, например, такие истины: «две величины, равные третьей, равны между собой», «невозможно, чтобы одно и то же одновременно было и не было») в конечном счете идут от Бога, но открываются человеку посредством интеллектуальной интуиции.

Декарт выдвигает также проект универсальной, единой науки (*mathesis universalis*). Такая наука охватывала бы все области человеческого знания и была бы абсолютно достоверной, бесспорной. Она опиралась бы на несомненные, ясные и очевидные («врожденные») истины и на логику (дедукцию).

3.19.5. Сенсуализм Джона Локка

Английский мыслитель **Джон Локк** (1632-1704), в противоположность Р. Декарту, отрицал существование врожденных идей. В своем главном философском произведении «Опыт о человеческом разумении» он развивает идею о том, что все человеческое знание проистекает из опыта. Изначально у человека (у новорожденного ребенка) нет никаких идей; его ум представляет собой «чистую доску» (*tabula rasa*). Знания, идеи не «вложены» в человека Богом, не содержатся в душе человека с момента его рождения. Их формирует, добывает сам человек. Чувственный опыт человека (ощущения, восприятия, представления) наносит свои знаки на изначально «чистую доску» человеческого сознания.

Таким образом, Джон Локк развивает концепцию опытного происхождения знания. Такую концепцию в философии обозначают термином **эмпиризм** (от древнегреческого слова *empeiria* – опыт). В духе созерцательной гносеологии Локк пишет о том, что идеи «сообразны действительности вещей», поскольку человеческий разум лишь комбинирует и осмысливает данные ощущений и восприятий, он не привносит ничего своего в верное отображение чувственностью самих вещей.

3.19.6. Диалектический материализм: общественно-историческая природа познания и знания

В том, что знания представляют собой более или менее адекватное отображение, отражение вещей и процессов, находящихся вне нашего сознания, убеждены представители многих философских школ, разрабатывающих различные варианты созерцательной гносеологии (см. об этом в главе «Созерцательность и конструктивизм в гносеологии»).

Такая точка зрения развивается также в и гносеологии **диалектического материализма**. Другим основанием этой гносеологии был социотризм (см. о нем в разделе 1.6.6), свойственный, как мы помним, марксистской философии в целом. Соответственно, в рамках такой гносеологии знание определяется следующим образом: знание – это «проверенный общественно-исторической практикой и удостоверенный логикой результат процесса познания действительности, адекватное ее отражение в сознании человека в виде представлений, понятий, суждений, теорий. Знание обладает различной степенью достоверности, отражая диалектику относительной и абсолютной истины. По своему генезису и способу функционирования знание является социальным феноменом. Оно фиксируется в форме знаков естественных и искусственных языков».

3.19.7. Инструментализм и операционализм о природе познания и знания

Совсем иначе характеризуют знания представители конструктивистской гносеологии. Так, например, **инструментализм** (разновидность **прагматизма**) считает сознание, интеллект средством приспособления человека к изменяющейся среде. Поэтому для инструментализма (ярчайшим его представителем был американский философ **Джон Дьюи** (1859-1952)) знания (понятия, идеи, научные законы и теории) – это, прежде всего, орудия, инструменты (отсюда и название данной концепции), с помощью которых люди более или менее успешно решают свои жизненные проблемы, приспосабливаются к окружающей их действительности или трансформируют ее. Знания для инструменталистов – это не отражение существующей вне сознания человека реальности, а инструменты, планы деятельности человека. Знания, утверждает Дьюи, следует трактовать инструментально, операционально.

К инструментализму очень близок **операционализм** (от лат. operatio – действие). Этот подход был развит выдающимся американским физиком **Перси Бриджменом** (1882-1961). Согласно Бриджмену, знания следует ставить в соответствие не с некой действительностью, существующей независимо от человека, а с совокупностью операций, которые мы осуществляем. Основная идея операционализма достаточно проста, а именно: мы не знаем значения применяемого нами понятия до тех пор, пока не определим операции, которые используются нами или нашими коллегами по применению этого понятия в некоторой конкретной ситуации. Под операциями Бриджмен имел в виду в первую очередь эксперименты и процедуры измерения. Например, мы используем понятие расстояния. По Бриджмену, значение этого понятия сводится к совокупности операций измерения различных расстояний. Эти операции осуществляют физики, применяя для этого соответствующие приборы и инструменты.

Следует отметить, что становление операционализма было вызвано к жизни развитием науки. Мы имеем в виду в данном случае формирование специальной теории относительности. Эта теория потребовала очень серьезного пересмотра содержания самых фундаментальных понятий физики: пространства, времени, массы и т.д. В частности, она радикально преобразовала содержание понятия одновременности. Именно создатель указанной теории **А. Эйнштейн** показал, что понятие одновременности обретает определенное содержание лишь в том случае, если мы укажем последовательность операций, с помощью которых мы можем установить одновременность разноместных событий.

Не только инструментализм и операционализм, но и многие другие философские направления акцентируют внимание на субъектной (субъективной) стороне знания. Современная наука, все более удаляясь от обыденного опыта, от наглядности, применяя все более изощренный и многоуровневый инструментарий, также вносит вклад в распространение подхода, сторонники которого отрицают или сомневаются в объективном характере знания. По всей видимости, проблема объективности знания, научного знания в частности, являющаяся сердцевинной проблемы познаваемости мира и напрямую связанная с вопросом о сущности знания, не может быть глубоко осмыслена вне идеи единства человека и универсума, без рассмотрения онтологических оснований познания и знания.

3.19.8. Онтологические основания познания и знания (Гераклит, Вл. Соловьев, М. Хайдеггер)

Анализ онтологических оснований познания и знания представлен у многих выдающихся философов разных эпох и направлений.

Так, **Гераклит Эфесский** (520-460 гг. до н.э.) говорил о всеобщем Логосе, который упорядочивает и пронизывает весь космос, включая общество и человека. Человек может вырастить свой собственный логос (знания,

понимание космоса, мудрость), приобщаясь к этому всеобщему Логосу. Различные варианты этого подхода мы находим у стоиков, неоплатоников, в христианской философии, у Спинозы, Гегеля и других мыслителей. Все эти мыслители обосновывают и разумную организацию мира, и его познаваемость посредством обращения к понятиям так или иначе трактуемого всеобщего (мирового, божественного) Логоса и локального, частного, человеческого логоса, являющегося «частичкой», «искоркой» всеобщего Логоса, с помощью которой всеобщий Логос (мировой разум и т.п.) постигает самого себя.

Заслуживающий внимания вариант такого подхода представлен в работах знаменитого русского философа **Владимира Соловьева**. Он развивал концепцию «цельного знания». «Цельное знание» достигается, утверждал он, лишь посредством синтеза науки, философии и теологии. Дело в том, что, по Соловьеву, существуют три основных источника познания (опыт, разум, мистический опыт). С помощью опыта, разума и мистического опыта познаются, соответственно, мир явлений, мир идей и абсолютное бытие. Цельное знание можно получить, только обращаясь ко всем этим источникам познания. Причем решающая роль в познании принадлежит, утверждал Вл. Соловьев, именно «мистическому опыту». В чувственном опыте и в мышлении субъект познания только соприкасается с предметом познания. Поэтому, подчеркивал русский мыслитель, эти источники (опыт и разум) еще не дают истинного знания. Только «мистический опыт» показывает, что между познающим и познаваемым существует такое отношение, в котором они соединены «друг с другом не внешним и случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью, соединены в самых основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих». Действительное познание обусловлено здесь, как видим, реальным всеединством. Мистическое познание опирается именно на это всеединство.

Такой подход может быть охарактеризован также как онтологический, поскольку он обосновывает познаваемость универсума и разъясняет природу знания с помощью определенных представлений о характере бытия универсума (признает его единство и, по меньшей мере, потенциальную разумность).

Оригинальное онтологическое истолкование познания и знания дал **Мартин Хайдеггер**. Имея в виду наиболее распространенное в философии понимание познания как «субъект-объектного отношения», а знания, как некоего феномена, находящегося «внутри» субъекта, он совершенно справедливо подчеркивает, что такое понимание познания и знания неизбежно натолкнется на препятствие, формулируемое в виде вопросов. Как соотносятся «внутренняя сфера» (знание) и «внешняя сфера» (предмет знания), как познающий субъект выходит из этой «внутренней сферы» в «иную и внешнюю», как познание вообще способно иметь предмет, как должен мыслиться сам предмет, чтобы субъект его познавал?. По Хайдеггеру, преодоление этого препятствия достижимо именно на пути онтологического истолкования познания и знания. «Познание, — указывает он в связи с этим, — есть бытийный модус присутствия как бытия-в-мире... Само познание заранее основано в уже-бытии-при-мире как сущностном конститутиве бытия присутствия... В самонаправленности на... и постижении присутствие не выходит впервые наружу из какой-то своей внутренней сферы, куда оно вначале замуровано,

но по своему первичному способу бытия оно всегда уже «снаружи» при встречном сущем всякий раз уже открытого мира... Познание есть фундированный в бытии-в-мире модус присутствия». Напомним здесь также соответствующее этому онтологическому истолкованию познания и знания хайдеггеровское понимание истины как раскрытости, разомкнутости, открытости, самораскрытости, непотаенности бытия.

3.19.9. Познание и знание как формы данности бытия бытию

В контексте онтологического обоснования познания и знания можно предположить, что дух человека – это не единственное «место», где раскрывается (самораскрывается) универсум. Видимо, в некотором смысле универсум открывается (сам себе) повсюду, поскольку **бытие универсума это и есть его самораскрытие**.

Поясняя эту формулировку, можно провести параллель со знаменитым высказыванием Р. Декарта: «Мыслю, следовательно, существую». Это высказывание имеет два связанных между собой уровня содержания. Первый из них, по сути, очевидный таков: через мышление мы убеждаемся в собственном бытии, то есть акт мышления свидетельствует о нашем бытии, акт мышления открывает нам наше бытие. Второй – фундаментальный – уровень содержания этого высказывания таков: само мышление является бытийственным актом, само мышление есть бытие. Интегрируя указанные два уровня содержания высказывания Декарта, можно утверждать, что мышление, с одной стороны, есть бытие, и оно же есть самораскрытие бытия, оно есть способ данности бытия бытию. В некотором смысле всякое бытие аналогично мышлению: оно есть бытие, и оно же есть самораскрытие бытия, оно есть данность бытия бытию; **бытие есть акт самораскрытия, самоданности бытия**.

В таком случае следует предположить, что самораскрытие бытия осуществляется не только через мышление человека (или другого субъекта, обладающего сознанием), но и в самых разных формах. Иначе говоря, самораскрытие универсума многообразно: оно многоуровнево и многоформенно. К формам самораскрытия (бытия) универсума можно отнести, по сути, все его структуры, все взаимодействия его частей и фрагментов, все его свойства. В таком случае дух человека – это то «место», где универсум самораскрывается особенно многообразно. В частности, здесь он самораскрывается не только на уровне единичного, как это происходит в доинтеллектуальных системах (через их процессуальность и взаимодействие), но и на уровне различных степеней общности. Это проявляется в способности человека оперировать понятиями, знаниями различной степени общности. Именно обладание этим уровнем самораскрытия универсума позволяет человеку формулировать законы науки, говорить о сущности тех или иных систем и процессов и т.д. Эта способность человеческого духа является основой для возникновения и развития всех высших его достижений, науки и философии, прежде всего. Однако она же при прямолинейном ее использовании служит основанием претензий человека на обладание «всеобщими законами», «априорными знаниями» и т.п.

Глава 3.20. Многообразие типов познания и знания

В философии предложены и обоснованы различные классификации видов (типов) познания и знания.

Многообразие типов (родов, видов) познания и знания обусловлено в первую очередь многообразием самой действительности (многообразием объектов познания). В связи с этим многообразием можно различать, например, знания о природе (мире, космосе), знания о Боге, знания об обществе, знания о человеке.

Различные типы знания можно связывать также с различными субъектами познания и знания. В этом случае можно говорить о познании (знании) индивидуальном (личностном) и познании (знании) различных социальных и культурных общностей.

В наше время, когда на лидирующую роль в познании действительности претендует наука, именно научное знание чаще всего служит основой классификации знаний. Поэтому ныне весьма популярна следующая рубрикация знаний. Вычленяют, прежде всего, донаучные знания (обыденное, мифическое, религиозное). Далее следует многообразие научных знаний (лого-математическое, технико-технологическое, социально-гуманитарное, естественнонаучное). Наконец существует также обширное поле вненаучных знаний (философское, религиозное, художественное, обыденно-житейское, эзотерическое, паранаучное).

Ниже мы кратко рассмотрим особенности обыденного, а также религиозного познания и знания. Специфика научного познания и знания достаточно подробно обсуждается в главе 3.20. О своеобразии философского познания мы говорим во многих разделах нашей книги.

Значительный интерес представляет также шелеровское распределение знаний по типам (родам), определяемое назначением соответствующих знаний.

3.20.1. М. Шелер о назначении и типах знания

Макс Шелер в работе «Формы знания и общество» указывал, что философия, к сожалению, не дает общепринятого определения знания. Она (философия) предлагает многие и весьма отличающиеся друг от друга определения этого феномена. «Древнейшая школа догматизма», пишет он, утверждает, что знание и познание есть отражение вещей, существующих вне нашего сознания. Представители Марбургской школы неокантианства настаивают на том, что познание есть «конструирование предметов по внутренним законам самого мышления». Познавать – значит формулировать суждения, формировать верования, ведущие к полезным для человека действиям и результатам, – говорят сторонники прагматизма. Познание, по Бергсону, – это, прежде всего, интуиция, непосредственное проникновение в сущность жизни. По-

знание есть описание эмпирически воспринимаемых фактов минимумом языковых средств, учат позитивисты...

Сам Шелер убежден, что «знание должно быть определено в чисто *онтологических* понятиях». Исходя из этой установки, М. Шелер предлагает следующее определение знания: «*Знание есть бытийное отношение, а именно такое, которое предполагает бытийные формы «целого» и «части».* Это отношение *участия* одного сущего в так-бытии другого сущего...» «Знаемое», — поясняет он, — становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места в каком бы то ни было отношении, и не претерпевая каких-либо прочих изменений. Это бытийное, а не пространственное, временное, каузальное отношение... «Дух» означает для нас некий X, или совокупность актов в «знающем» сущем, посредством которых такое участие возможно; ... посредством которого *так-бытие* ... становится «ens intentionale» в отличие от *простого наличного* бытия...». «Корнем этого X, моментом, определяющим движение исполнения актов, ведущих к какой-либо форме этого у-частия [Teil-habe], может быть, — подчеркивает М. Шелер, — только трансцендирующее само себя и свое собственное бытие при-частие [Teil-nahme], которое мы называем «любовью» в самом формальном смысле этого слова... Без тенденции сущего, которое «умеет» *выходить и исходить* из себя для у-частия в другом сущем, не существует вообще никакого возможного знания. Я не вижу другого названия для этой тенденции, кроме «*любви*», самоотдачи — готовности отдаться, как бы взрывания любовью границ собственного бытия и так-бытия».

Познавательную деятельность духа М. Шелер связывает в частности с актами *идеации*. Идеация, — поясняет он, — означает постижение *сущностных* форм построения мира на одном примере соответствующей сферы, независимо от *числа совершаемых нами наблюдений* и от индуктивных заключений. При этом Шелер полагает, что знание, которое мы получаем таким образом, имеет силу для *бесконечной* всеобщности *всех* возможных вещей, имеющих эту сущность. Иначе говоря, Шелер приближается к некоторому варианту априоризма. Знания, которые мы получаем таким образом, указывает он, имеют силу за *пределами* нашего чувственного опыта. На школьном языке мы называем их «а priori». Следует отметить, что М. Шелер связывал познание и идеацию в частности со специфическим (бытийным, как уже было сказано) отношением человека к «мировой основе», к «бесконечному и абсолютному бытию», к «бытию через себя» («Sein durch sich selbst»), к божеству (Deitas). Поясняя это отношение, он пишет: «*Для нас основное отношение человека к мировой основе* состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и осуществляет себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва*, принадлежащих «сущему через себя».

Исходя из понимания знания как бытийного отношения, М. Шелер отвечает и на вопрос о цели, предназначении знания. Он считает, что целью обладания знанием не может быть само знание. Он цитирует в связи с этим Эпикура, характеризовавшего желание иметь знание только ради знания как

чистое тщеславие. По Шелеру, объективной целью знания является *становление, становление иным*. Далее он конкретизирует этот тезис. Существуют, пишет немецкий философ, *три высших цели* становления, которым знание может и должно служить. Во-первых, знание может служить *становлению и полному развитию личности*, которая «знает», – это **«образовательное знание»**. Во-вторых, знание может служить становлению *мира* и вневременному становлению *самой* высшей *основы* так-бытия и наличного бытия мира, которые лишь в нашем человеческом знании и в каждом возможном знании достигают их собственного «предназначения» становления... Это знание ради божества, *Ens a se*, называется **«спасительным, или святым знанием»**. И наконец, полагает Шелер, существует третья цель становления, а именно: цель практического господства над миром и его преобразования для наших человеческих целей и намерений. Это – знание позитивной «науки», **знание ради господства**, или знание ради достижений. Ни один из этих родов знания, – подчеркивает М. Шелер, – не может заменить другой. Там, где один род знания вытесняет оба других (или только одно из них) так, что этот род знания предъявляет притязания быть единственно значимым и единственно господствующим, – там единству и гармонии общего культурного бытия человека, да и единству телесной и духовной натуры человека наносится большой ущерб.

Многие авторы справедливо отмечают, что шелеровское учение о типах (или родах) знания является результатом переосмысления закона о трех стадиях развития человечества, сформулированного одним из основоположников позитивизма **Огюстом Конт**ом. Напомним, что, по Конту, в своем развитии общество (и индивид) проходит три стадии интеллектуальной эволюции, определяющие в конечном счете особенности социальной жизни на соответствующем этапе общественного прогресса. На первой (*теологической*) стадии все явления объясняются на основе религиозных представлений. Религиозные знания предназначены в первую очередь для решения задачи спасения человека; с их помощью человек постигает высший смысл своего бытия. Вторая (*метафизическая*) стадия характеризуется заменой сверхъестественных факторов в объяснении явлений абстрактными сущностями и причинами. Метафизическое знание стремится вскрыть сущность явлений, оперируя понятиями «первоначала мира», «субстанция», «идея» и т.п. На третьей стадии (*позитивной, или научной*) все объясняется с помощью установленных специальными науками законов природы и общества. Позитивно-научное знание имеет своей целью достижение господства человека над природой и обществом.

По мнению М. Шелера, указанные О. Конт

изменить) путь идет, – указывает он, – по направлению к цели «образовательного знания», посредством которого мы расширяем и развиваем бытие и так-бытие духовной личности в нас до *микрокосма*, пытаясь быть причастными тотальности мира... От «образовательного знания» путь лежит, далее, к «спасительному знанию». То есть к такому знанию, в котором наше личностное ядро пытается стать причастным самому высшему бытию и самой основе вещей (соответственно, сама высшая основа делает личностное ядро причастным такому участию)».

3.20.2. Особенности обыденного познания и знания

Значительную роль в жизни индивида и общества во все времена играет обыденное (повседневное) познание. В определенном смысле его можно рассматривать как первичную форму познания, из которой, постепенно удаляясь друг от друга, формировались специализированные формы познания. Речь в данном случае идет о таких формах познания как художественное познание, религиозное познание, научное познание и т. д. Разумеется, после того как специализированные формы познания сформировались, они начинают более или менее существенно воздействовать на обыденное познание, насыщая его своими элементами. Так, например, длительное время на обыденное познание определяющее влияние оказывало религиозное познание. Начиная с эпохи Просвещения, все большее влияние на обыденное познание оказывает научное познание. Это свидетельствует в частности о том, что обыденное познание является исторически изменчивым и социокультурно определенным.

Обыденное познание вплетено в повседневный опыт человека. Результатом обыденного познания, естественно, является обыденное знание. В самых различных формах оно фиксирует и обобщает повседневный опыт человека.

Одной из таких форм являются народные **приметы**, в которых в концентрированном виде представлен многовековой опыт соответствующего социокультурного образования. Так, например, широко известны народные приметы о погоде, которые в кратком, нередко в афористичном виде, передают нам сведения о различных признаках, указывающих на предстоящие метеоявления. Современная научная метеорология признает справедливость некоторых народных примет. Видимо, подобное признание можно распространить на определенный круг народных примет, относящихся к другим сферам действительности. При этом, разумеется, необходимо иметь в виду, что народные приметы насыщены всевозможными суевериями и заблуждениями. Так что приметы не следует принимать за истину в последней инстанции, и, соответственно, не следует им слепо доверять.

Еще одной интересной формой обыденного знания являются **пословицы**. Они представляют собой краткие, ритмически организованные народные изречения. Как правило, пословицы очень точны и красочны. Существует

огромное количество пословиц, относящихся к самым разным сторонам жизни человека и общества. Пословицы – это «свод народной мудрости». Их можно рассматривать также в качестве заповедей, определявших жизнь людей на протяжении длительного времени. К формам обыденного знания можно отнести и некоторые другие жанры **фольклора** (от английского слова *folklore* – народная мудрость): предания, анекдоты, частушки и т.п. Все эти формы обыденного знания имеют преимущественно устный характер. Их письменная фиксация вторична и необязательна для них.

Подобно повседневному опыту, обыденное познание характеризуется своего рода универсальностью. Оно включает в поле своего внимания все стороны, все сферы жизни человека и общества, все секторы и уровни действительности, с которыми обычный человек имеет дело. Природное и социальное, большое и малое, трагическое и комическое, возвышенное и низменное... – все это, так или иначе, вовлекается в обыденное познание, все это осмысливается и оценивается им. Следует указать также, что универсальным является не только объект обыденного познания, но и его субъект. В качестве которого выступает и каждый член, каждая подсистема соответствующей социокультурной общности, и сама эта общность. Для того, чтобы быть субъектом обыденного познания индивиду не нужна какая-то специальная, к примеру, профессиональная, подготовка. Этому индивиду достаточно пройти процесс социализации и инкультурации.

Используя известный гносеологический термин, можно сказать, что обыденное познание носит преимущественно эмпирический характер. Оно опирается, прежде всего, на наблюдения и на некоторые простейшие измерения. Оно использует также элементы обобщения, сравнения и классификации. Теоретический уровень обыденного познания беден и, как правило, неоригинален. Речь идет о том, что обыденное познание заимствует и приспосабливает для достижения своих целей объяснительные схемы у других видов познания: у мифологического познания, у религиозного познания, иногда у научного познания.

Следствием этого является слабая упорядоченность обыденного знания. Нередко в нем не различаются существенные и несущественные характеристики описываемых объектов и процессов. Обыденное знание склонно также соединять разнородное и даже в некотором смысле несоединимое (например, естественное и сверхъестественное). Обыденное познание не имеет строго сформулированных и сознательно применяемых правил и норм. Оно осуществляется естественно и в некотором смысле стихийно. Оно имеет ситуативный и вариативный характер. Обыденному познанию, в общем, несвойственна интенция к систематическому обоснованию и – тем более – к доказательству полученных на его основе результатов. Зачастую обыденное знание носит рецептурный характер. Понятно, что обыденное знание выражается на языке повседневного общения. Поэтому многие результаты обыденного познания недостаточно строго сформулированы и неоднозначны.

Все это, конечно, не должно настраивать нас на высокомерное и пренебрежительное отношение к обыденному познанию и знанию. В, конце кон-

цов, именно оно связывает нас с «жизненным миром», именно оно формирует наши очевидности, именно оно фундирует здравый смысл.

Своеобразие религиозного познания и знания

Своеобразие религиозного познания проще показать, сравнивая этот вид познания с научным познанием.

Предваряя такое сравнение, отметим, что взаимоотношения науки и религии имеют длительную и сложную историю. Весьма неоднозначны их взаимоотношения и в наши дни. По поводу этих взаимоотношений высказано немало поспешных, необоснованных, абстрактных суждений и представителями науки, и религиозными деятелями. Так, например, долгое время весьма популярным был прямолинейно-просветительский подход, согласно которому развитие науки, непрерывный прогресс научного познания ведет к вытеснению религии на обочину общественной жизни и, в конечном счете, – к ее отмиранию. Не менее прямолинейным является подход тех многочисленных ныне авторов, которые полагают, что современная наука (прежде всего космология с ее гипотезой о «рождении» Вселенной из сингулярного состояния) подтверждает религиозные (библейские, в частности) представления о сотворении мира Богом из ничего.

По всей видимости, подобных искажений и упрощений в понимании взаимоотношений науки и религии можно избежать только в том случае, если будет выбран, сконструирован методологически корректный способ сопоставления, сравнения столь различных компонентов культуры.

Первый шаг в направлении такого способа сопоставления науки и религии нами уже сделан, поскольку мы только что сформулировали, на первый взгляд, очевидное, но, на самом деле, очень существенное положение, согласно которому и религия, и наука являются компонентами культуры. Это значит, что они **(религия и наука) формируются в лоне определенной культуры, что они должны быть рассмотрены как подсистемы определенной культуры (в пределах которой они взаимодействуют), что у религии и науки есть свои функции, диктуемые не только их внутренним строением и внутренней логикой, но и определяемые целостностью сопоставляющей культуры.**

Второй шаг в выработке корректной методологии сопоставления науки и религии состоит в выявлении важнейших аспектов их бытия. Иначе говоря, сопоставляя науку и религию, мы должны сопоставлять не некие аморфные образования, а их важнейшие социальные, культурные проявления. Конкретнее: **методологически грамотное сопоставление науки и религии должно анализировать соотношение трех аспектов бытия науки с тремя же соответствующими аспектами бытия религии. Наука как социальный институт должна сопоставляться с религией как социальным институтом, наука как специфический вид деятельности – с религией как специфическим видом деятельности и, наконец, наука как особый вид знания – с религиозным мировоззрением.**

Правомерность и необходимость сопоставления первых аспектов бытия науки и бытия религии, видимо, не нуждается в обосновании.

Сопоставление вторых аспектов бытия науки и бытия религии, т.е. их сопоставление в качестве специфических видов деятельности, представляет для нас особый интерес. Действительно, наука, как специфический вид деятельности, – это, прежде всего, познавательная, исследовательская деятельность. В отличие от этого, в религии, рассматриваемой в качестве специфического вида деятельности, познавательная составляющая занимает отнюдь не доминирующее положение. Ведущая роль в составе религиозной деятельности отводится обрядовой деятельности, деятельности, направленной на осуществление общения с Богом и т.п. Тем не менее, религиозная деятельность включает в свой состав и познавательную компоненту. Религиозное познание отличается от научного познания, можно сказать, по всем параметрам. У религиозного познания, с одной стороны, и у научного познания, с другой стороны, различны и субъекты, и объекты, и средства познания. Разумеется, эти виды познания формулируют свои результаты на разных языках: на языке соответствующей религии и на языке соответствующей науки.

Сопоставление научного знания и религиозного мировоззрения может вызвать вопросы. В частности, может возникнуть вопрос, почему не сопоставляются более однородные сущности: научное мировоззрение и религиозное мировоззрение. Вопрос вполне резонный. Но он возникает лишь у тех авторов, которые полагают, что существует или может существовать научное мировоззрение. По нашему мнению, научное (в достаточно строгом смысле этого слова) мировоззрение не может быть построено, поскольку за пределами научного решения остаются самые основные мировоззренческие проблемы (проблема смысла жизни человека, проблема свободы, проблема счастья...). Это не значит, конечно, что наука не вносит своего вклада (очень существенного вклада) в формирование различных мировоззренческих образований: в формирование религиозных мировоззрений, в формирование философских мировоззрений. Наука вносит существенный вклад, прежде всего, в формирование знаниевых компонент соответствующих мировоззрений. Она лишь очень опосредованным и косвенным образом может воздействовать на формирование других компонент мировоззрений, к каковым можно отнести мировоззренческие принципы, убеждения, духовные ценности, идеалы.

Сказанное объясняет, почему мы считаем правомерным сопоставление религиозного мировоззрения (точнее, некоторых его составляющих) и научного знания. Сказанное намечает также те области, в которых возможно дополнение научных знаний некоторыми существенными составляющими религиозного (либо иного) мировоззрения. Данное дополнение может привести к образованию мировоззрений, объединяющих в себе некоторые элементы научного знания и востребованные обществом элементы мировоззрений различного рода. Сказанное намечает также характер ответов на вопросы: может ли наука подтвердить либо опровергнуть религиозные представления о мире, человеке, Боге и их взаимоотношениях?

Можно показать, что **история взаимоотношений науки и религии может быть достаточно адекватно описана, если иметь в виду четыре типа этих взаимоотношений: конфликт, независимость, диалог и интеграция.** В наше время также имеют место все эти виды отношений между указанными секторами культуры. Следует только аккуратно разобраться, по каким проблемам, и в каких формах между наукой и религией имеет (или может иметь) место конфликт, по каким – независимость, по каким вопросам и в каких формах возможен между ними диалог, по каким – интеграция.

Если представители науки и религии будут иметь в виду пределы своей компетенции, если они не будут покушаться на «твердое ядро», соответственно, науки и на «твердое ядро» религии, между ними, на наш взгляд, могут быть выстроены цивилизованные и долговременные отношения.

Основанием высокой степени автономности, самостоятельности науки и религии является то, что наука интересуется строением и свойствами того, что в философии называется имманентным, «посюсторонним». В противоположность этому религия в первую очередь обращена к сфере трансцендентного, «потустороннего». Действительно, религиозные мыслители утверждают, что мир, доступный научному познанию, – это сотворенный и полностью зависимый от Бога мир. Сам же Бог, связь человека с которым и раскрывает религия, абсолютно иной сравнительно с сотворенным им миром. Религия, христианство в частности, утверждает, иными словами, трансцендентность Бога. Познание трансцендентного (Бога) невозможно научными методами. Наука, с такой точки зрения, полностью бессильна в познании Бога. Бога можно познать сугубо вненаучными способами: через акт веры, через мистическое слияние с ним, через божественное откровение, через вещания пророков и т.п.

Таким образом, на первый взгляд, наука и религия обращены к изучению совершенно разных «предметов», а поэтому они абсолютно независимы друг от друга. В действительности, конечно, ситуация гораздо сложнее. Дело в том, что религия (теизм), хотя и утверждает абсолютную инаковость Бога, сравнительно с сотворенным им миром, не может не утверждать и теснейшей связи мира с его Творцом. Но это означает, что религия говорит не только о трансцендентном Боге, не только о Творце мира, но и о связи мира с Богом и о самом мире. С другой стороны, и науку очень трудно (в лице некоторых ее деятелей, в том числе и выдающихся) удержать в пределах сферы имманентного, тем более, что граница между имманентным и трансцендентным исторически подвижна. Наука стремится выйти за эти пределы, она стремится высказать нечто и о трансцендентном. Поэтому вопрос о «сферах влияния» науки и религии и в наше время остается дискуссионным. По всей видимости, следует согласиться с тем, что «предметы ведения» религии и науки пересекаются друг с другом, что существуют некие «предельные вопросы», интересующие и науку и религию.

Это не значит, конечно, что у науки и религии нет достаточно определенных и бесспорных собственных «владений». И в эти владения, разумеется, нельзя входить с чуждыми им мерками. Иными словами, нельзя входить

во «владения» религии с мерками научными, во «владения» науки – с мерками религиозными. Так, например, очевидно, что религия некомпетентна в собственно научных вопросах: каково строение атома кислорода; сколько планет входит в состав Солнечной системы; как получить материал с заданными физико-химическими свойствами и т.п. В свою очередь, наука не должна вмешиваться в собственно религиозные вопросы: как осуществлять те или иные религиозные обряды, как молиться, как писать иконы и т.д. Разумеется, вмешательство религии в решение собственно научных вопросов либо вмешательство науки в собственно религиозную жизнь приводит к конфликтам этих секторов культуры. Применительно к этим сферам – к сфере собственно научных и собственно религиозных проблем – должна осуществляться стратегия автономности обсуждаемых секторов культуры.

Можно в связи со сказанным сформулировать некоторый принцип, соблюдение которого позволит избежать большинства конфликтов между наукой и религией. Этот принцип можно назвать «принципом корректности». Суть его достаточно проста: **принцип корректности** требует от представителей каждого сектора культуры (науки и религии в данном случае) отчетливого осознания пределов компетентности их сектора культуры и, соответственно, - пределов их собственной компетентности. Этот принцип требует от представителей каждого сектора культуры уважительного отношения к другим секторам культуры, осознания сложности и жизненной важности других секторов культуры. Этот принцип требует от представителей каждого сектора культуры осознания некоторой экзистенциальной, социальной, культурной необходимости и своеобразного равноправия всех основных секторов культуры. Он противоречит позиции тех деятелей культуры, которые считают, что их сектор культуры является высшим, доминирующим сектором культуры по отношению к другим – низшим, второстепенным, подчиненным, с их точки зрения, секторам культуры.

Конфликт между наукой и религией возможен (и действительно имел и имеет место) при решении некоторых из упомянутых «предельных», мировоззренческих вопросов. Речь идет о таких вопросах, как вопросы о строении и развитии Вселенной, проблема происхождения жизни, проблема антропогенеза и т.д. При обсуждении конфликтов науки и религии в связи с мировоззренческими вопросами следует иметь в виду, что подходы науки и религии к вопросам такого рода принципиально различны. Дело в том, что **религия** (будем для определенности говорить о христианстве) **является гораздо более консервативной системой, чем наука**. Консервативность религии определяется, в частности, наличием Священного писания (Библии, если говорить о христианстве). Именно из текста Священного писания религиозные мыслители и извлекают основоположения, принципы соответствующего религиозного мировоззрения. Эти принципы, как правило, остаются неизменными на всем протяжении существования религиозной системы. Так, фундамент христианского мировоззрения образуют принципы креационизма (утверждающего сотворенность мира Богом из ничего), принцип сотворенности человека Богом по образу и подобию Бога, принцип провиденциализма (утверждающего, что все в мире происходит в соответствии с божественным

замыслом) и некоторые другие. От этих принципов данная религиозная система не откажется, ибо отказ от них был бы отказом от сути этой религии. В то же время, указанные принципы могут различным образом интерпретироваться в различные эпохи и разными религиозными мыслителями. И – самое важное в нашем контексте – интерпретация принципов религиозного мировоззрения определяется, не в последнюю очередь, объемом и качеством позитивных, в частности, научных знаний о мире и человеке. Как уже отмечено, научные знания сами по себе не образуют мировоззрения. Максимум, что может наука в мировоззренческом плане – это построить то, что называется «научной картиной мира». Однако, существуя и развиваясь в конкретном социокультурном контексте, в контексте сосуществующих и нередко конкурирующих мировоззренческих систем (религиозных и философских), научные знания либо поддерживают, подтверждают определенные формулировки и некоторые интерпретации тех или иных мировоззренческих принципов, либо противоречат некоторым формулировкам и интерпретациям этих принципов.

Здесь существенно, что прямое, сущностное, так сказать, противоречие между мировоззренческими принципами и научными знаниями вряд ли возможно. Дело в том, что мировоззренческие принципы и научные знания (факты, гипотезы, законы и т.д.) являются духовными образованиями разного ранга и поэтому напрямую не могут противоречить друг другу. Мировоззренческим принципам напрямую могут противоречить лишь равные им по рангу образования, то есть другие мировоззренческие принципы. Но научное знание непосредственно не включает в себя мировоззренческие принципы. Научное знание может послужить некоторым материалом, на основе особой формы обобщения которого можно прийти к некоторым мировоззренческим принципам. При этом следует помнить, что речь идет об особой процедуре обобщения научного знания. О такой форме обобщения, которая существенным образом преобразует исходный (обобщаемый) материал. Результат этого преобразования (вновь сформулированные мировоззренческие принципы) выходит за пределы научного знания. Так, к примеру, на основе научного знания можно сформулировать принципы, утверждающие вечность, несотворимость, неуничтожимость мира, что и сделано в рамках некоторых материалистических направлений философии. Но это именно мировоззренческие (философские, в данном случае) принципы. Эти принципы не входят непосредственно в состав научного знания, не могут быть доказаны научным способом и т.п. Другой пример. На основе данных биологической и медицинской науки можно сформулировать утверждение, содержащее критерий смерти человека. Однако такое утверждение будет носить уже не научный, а мировоззренческий характер. Дело в том, что наука (в данном случае – биомедицинская) может доказательно утверждать смерть тех или иных структур человеческого тела (определенных структур мозга, в частности), но утверждение о смерти человека требует принятия некоторых представлений о сущности, о природе человека (материалистических, спиритуалистических, религиозных). Но выработка и принятие тех или иных представлений о сущности, о природе человека возможно лишь на уровне мировоззрения. Если мы, к примеру, являемся сторонниками материалистического мировоззрения,

то, разумеется, смерть мозга человека будет для нас означать смерть человека. Если же мы – сторонники религиозного мировоззрения, то смерть мозга человека будет для нас лишь определенной фазой умирания низшего (телесного) начала в человеке...

Из сказанного ясно, что плодотворный и конструктивный диалог науки и религии возможен далеко не по всем вопросам и проблемам. Среди направлений возможного плодотворного диалога науки и религии следует указать на обширное поле социальной и гуманитарной проблематики, а также на множество тесно переплетенных друг с другом мировоззренческих проблем.

В частности, наука и религия, представленные соответственно научным сообществом и религиозными организациями, могут и должны сотрудничать в деле разрешения глобальных проблем современности. Это – сложнейшие в теоретическом плане проблемы. Их решение не терпит отлагательства, поскольку они угрожают самому существованию человечества. В возникновение и обострение этих проблем внесли и вносят свой вклад как наука, так и религия. Теперь они должны доказать свою способность к решению названных проблем. В этом деле каждая из них найдет, в чем проявить себя. Так, наука может и должна построить соответствующие модели и рассчитать, где проходит «запретная черта», то есть черта, отделяющая допустимые параметры биосферы от параметров недопустимых. Религия, в свою очередь, может и должна внести существенный вклад в формирование экологического сознания, в формирование гуманистических ценностных ориентаций. И т.д.

Отметим здесь еще одно, частное, но достаточно существенное, направление возможного диалога науки и религии. На наш взгляд, чрезвычайно перспективным является диалог науки и религии в деле изучения религии. Действительно, современная наука проявляет большой интерес к религии. Существует множество наук, изучающих религию: философия религии, история религии, социология религии, психология религии, религиоведение. С другой стороны, религия является предметом изучения многих богословских дисциплин. Очевидно, что взаимодействие науки и религии в этой сфере может быть весьма плодотворным.

Многие авторы полагают, что между наукой и религией возможны еще более тесные и непосредственные связи, чем диалогические. Они говорят о синтезе или интеграции науки и религии. Так, И. Барбур считает, что существуют три варианта интеграции. Первый из них – **естественное богословие**, согласно которому «существование Бога можно вывести из доказательств существования замысла природы, которые наука сделала еще более убедительными». Второй вариант интеграции науки и религии – это **богословие природы**, утверждающее, что «основные источники богословия лежат за пределами науки, однако научные теории могут влиять на переформулировку определенных доктрин, особенно тех, которые касаются творения и человеческой природы». Третий вариант – **систематический синтез** – «включает и науку, и религию во всеобъемлющую метафизику, в развитие которой и та, и другая вносят свой вклад».

Глава 3.21. Основные признаки научного знания

Для того чтобы более конкретно говорить о своеобразии научного знания, его следует, очевидно, отграничить, с одной стороны, от донаучного знания, с другой стороны, – от знания вненаучного. Можно, конечно, пофантазировать и попытаться указать также отличия научного знания от знания постнаучного, если предположить, что наука, являясь исторически преходящим феноменом, будет заменена каким-то иным социальным образованием, иным видом когнитивной практики, выполняющим нынешние функции науки и более адекватным будущим социокультурным условиям. И хотя в наши дни имеются некоторые свидетельства того, что постнаучное знание уже формируется, мы не будем вступать в эту пока еще совершенно неведомую область исследований отличия научного и постнаучного знания.

Будем здесь говорить о тех характеристиках научного знания, которые отличают его от донаучного и вненаучного знания.

3.21.1. Признаки научного знания как идеалы и нормы научности

Итак, перечислим некоторые, можно сказать, – бесспорные – признаки научного знания. Отметим также, что эти признаки заслуживают также звания **идеалов и норм научности**. Дело в том, что многие из указанных ниже признаков не могут быть в полной мере свойственны реально существующему научному знанию (например, – истинность, объективность, системность). Такие признаки знания представляют собой идеалы, к достижению которых стремится научное сообщество. Другие описанные далее признаки научного знания (в частности, – обоснованность, рациональность, необходимость специальных методов познания, практическая значимость) выступают в первую очередь в качестве норм научности. Нормы научности обладают своего рода императивностью, повелительностью, они задают характер деятельности профессионального научного работника. Они организуют, направляют эту деятельность. С их помощью осуществляется также оценка научного знания. Оговоримся, впрочем, что отчетливой грани, отделяющей идеалы научности от норм научности, не существует.

Подчеркнем еще, что существование множества принципиально различных наук приводит к тому, что в одних науках отчетливо прослеживаются одни из разъясняемых ниже признаков (например, в естествознании и технических науках – эмпирическая обоснованность), в других науках – иные (например, в логико-математических науках – доказательность, логическая последовательность).

Разумеется, различные признаки научного знания в разной степени и в различных формах проявляются также на разных стадиях развития науки.

3.21.2. Законы науки как важная составляющая научного знания

Поскольку научное познание не ограничивается простым описанием явлений, поскольку одной из главных особенностей научного познания является его **нацеленность на постижение сущности** изучаемых объектов, постольку одной из основных задач научного познания является раскрытие природных и социальных закономерностей, а также закономерностей самого процесса познания. Иначе говоря, **существенной особенностью научного знания является присутствие в нем в качестве его фундаментального уровня законов науки**. Действительно, представьте себе, уважаемый читатель, что останется, например, от классической механики, если мы исключим из нее законы Ньютона. Именно с помощью законов науки раскрывается, фиксируется сущность изучаемых данной наукой процессов и систем.

Правда, далеко не во всех науках законы присутствуют так убедительно, как в точном естествознании (в механике, физике, астрономии). В других науках место законов занимают, например, выявленные этими науками существенные, устойчивые тенденции развития соответствующих систем. — Это характерно, в частности, для исторических и социальных наук.

Науки, в которых формулируются законы, называются в философии **номотетическими** науками. Соответственно, науки, главной задачей которых является описание единичных, уникальных событий, процессов и субъектов, называются **идиографическими** науками. Это различие введено в философию неокантианцами **В. Виндельбаном** и **Г. Риккертом**.

3.21.3. Системность, когерентность научного знания

Следующим важным признаком научного знания является его **системность**. Другими словами, **научное знание представляет собой** не произвольно составленное множество понятий, суждений, умозаключений, идей, законов, фактов и т.д., но **иерархически организованную целостность**.

Всякая наука стремится описать и объяснить избранный ею предмет с единых позиций на основе строго сформулированных основоположений, принципов. Кроме того, она стремится к исключению противоречий между знаниями, достигнутыми ею, и знаниями, полученными «соседними» с нею науками. Системность свойственна отдельным научным теориям, она свойственна знанию, полученному данной специальной наукой. Несомненно, системность является идеалом научного знания как такового.

К этому качеству очень тесно примыкает и сливается с ним тот признак научного знания, который передается термином **«когерентность»**. Научное знание характеризуется, иначе говоря, согласованностью различных его частей, отсутствием логических и содержательных противоречий между его различными компонентами. Оно характеризуется, иначе говоря, самосогласованностью. Когерентность знания правомерно рассматривается также в качестве критерия его истинности.

3.21.4. Эмпирическая обоснованность научного знания

Научное знание – это, как правило, знание **эмпирически обоснованное**. То есть, это знание, подтвержденное с помощью наблюдений, экспериментов и измерений. Конечно, всякая наука содержит знание гипотетическое, знание, которое может быть подтверждено, эмпирически обоснованно в будущем, а может быть и опровергнуто будущими наблюдениями, экспериментами, измерениями. Тем не менее, фундамент научного знания образуют именно знания эмпирически подтвержденные.

Следует иметь в виду, что эмпирическое обоснование научных положений является очень непростой процедурой. О некоторых проблемах, связанных с таким обоснованием, мы будем говорить ниже. Во многих науках эмпирическое обоснование вообще затруднительно. К таким наукам относится, в частности, математика. В других науках оно носит косвенный, опосредованный характер.

Любопытно отметить, что важной характеристикой научного знания, наряду с его эмпирической подтверждаемостью, является его **фальсифицируемость** (эмпирическая опровержимость).

3.21.5. Логическая последовательность, обоснованность, доказательность научного знания

Как уже отмечалось, **научное познание – это рациональное постижение действительности**. Следствием этого является то, что научное познание и знание стремятся к **логической последовательности, обоснованности, доказательности**.

Логическая последовательность научных рассуждений состоит в соблюдении законов и правил логики. Без такого соблюдения рассуждение превращается в хаотическую, бессвязную речь, которой, разумеется, не место в науке.

Обосновать определенное суждение (или систему суждений) – это значит привести достаточные основания, делающие это суждение убедительным, приемлемым. В классической науке и философии ставилась задача достижения абсолютного обоснования каждого положения, претендующего на истинность. Впоследствии стало очевидно, что всякое обосновывающее положение в свою очередь нуждается в обосновании. В связи с этим известный немецкий философ **Ханс Альберт** писал: «Если для всего требуют обоснования, то нуждаются в обосновании также и знания, к которым сводится каждый раз подлежащая обоснованию точка зрения – или соответствующее множество высказываний. Это ведет к ситуации с тремя неприемлемыми альтернативами... 1) *регресс в бесконечность* вызванный необходимостью при поиске оснований возвращаться все дальше назад, что, однако, практически не осуществимо и потому нельзя достичь надежного основания; 2) *логический круг* в дедукции, возникающий в силу того, что в процессе обоснова-

ния возвращаются к высказываниям, которые до этого встречались уже как нуждающиеся в обосновании, и потому в любом случае не ведет ни к какому достоверному основанию; 3) *прерыв процесса обоснования* в определенной точке, который хотя и кажется в принципе осуществимым, но повлек бы за собой произвольную отмену принципа достаточного обоснования». Поэтому в постклассической философии и науке отказались от идеала абсолютного обоснования. И, соответственно, сформулировали более реалистичную цель: достижение в каждом конкретном случае приемлемого, определяемого особенностями решаемой задачи, уровня обоснования знания.

Чрезвычайно велика в науке (особенно – в логико-математических науках) роль доказательств. Можно сказать, что наука начинается тогда, когда в практике познания начинают применять процедуру доказательства. Строго говоря, доказать некоторое суждение – это значит логически (дедуктивно) вывести это суждение из других суждений (из аксиом в частности), истинность которых считается установленной. По способу проведения различают два вида доказательств. *Прямое* доказательство состоит в нахождении убедительных аргументов, из которых логически следует доказываемый тезис. *Косвенное* доказательство («доказательство от противного») устанавливает истинность доказываемого тезиса путем демонстрации ошибочности соответствующего антитезиса.

Частенько в понятие доказательства вкладывается гораздо более широкий смысл. В таком – широком – смысле слова доказательство, по сути, отождествляется с процедурой обоснования.

3.21.6. Специализированность, предметность, дисциплинарность научного знания

Существенным признаком научного знания является его **специализированность, предметность**. У каждой науки есть свой предмет (объект): тот фрагмент, сторона универсума, на который направлен познавательный интерес этой науки. Научное знание не есть некий набор сведений «обо всем понемногу». Оно, как правило, не претендует также на статус всеобщности, оно не есть знание о «всеобщем». Научное знание, таким образом, всегда предметно: химическое знание – это знание о веществах и их взаимопревращениях; биологическое знание – это знание о биологических системах и т.д. Далеко не всегда и далеко не сразу та или иная наука достаточно строго может определить свой объект (предмет). История многих наук представляет собой незавершенный до нашего времени процесс предметного самоопределения этих наук.

Добавим также, что **специализированность, предметность научного знания проявляется в дисциплинарной организации научного знания, научного познания, науки вообще**. Иначе говоря, зрелая наука (классическая наука и более поздние стадии ее развития) всегда существует в виде различных, многообразно взаимосвязанных друг с другом научных дисциплин.

Отметим также, что многие современные исследования носят междисциплинарный, комплексный характер.

3.21.7. Объективность, адекватность, истинность научного знания

В непосредственной связи с предметностью находится такое качество научного знания, как **объективность**. Объективность научного знания состоит в том, что оно есть преимущественно и в идеале **адекватное, истинное знание** о соответствующем объекте (предмете). В этом знании устранены или специально оговорены, зафиксированы не присущие предмету исследования субъективные и субъективистские моменты.

Понятно, впрочем, что научное знание может быть получено только через деятельность субъекта познания, поэтому в нем всегда присутствует субъектная составляющая. Иначе говоря, научное знание не может быть полностью объективным, оно всегда в большей или меньшей степени субъективно. В философии двадцатого века в связи с этим было введено понятие **интерсубъективности**. Данное понятие выражает общезначимость научного знания, в частности его независимость от индивидуальных особенностей того или иного субъекта познания.

Понятие истины – одно из наиболее важных понятий в науке. В то же время оно является одним из самых спорных понятий. Многие современные философы стремятся исключить это понятие из философии и науки. Мы убеждены, что такое предложение является излишне категоричным и, по сути, неприемлемым. Действительно, исключение категории истины из философии и науки приведет, очевидно, к катастрофическим последствиям для этих секторов культуры, а затем и для культуры в целом. Ведь, исключив категорию истины, мы лишаем смысла понятия и процедуры научного (философского) доказательства, обоснования, опровержения и т.д., то есть мы лишаем смысла важнейшие понятия, нормы, идеалы науки и философии. Такое исключение, иначе говоря, мало что оставит от философии и науки. Далее, исключение этого понятия из культуры приведет к потере определенности содержания понятий ошибочности и ложности, следовательно, – к невозможности достижения согласия между людьми, к невозможности взаимопонимания между людьми.

Поэтому мы полагаем, что нынешние споры вокруг понятия истины свидетельствуют не о ненужности, устарелости и т.п. этого понятия, а о недостаточной глубине и адекватности нынешних представлений об истине, о необходимости дальнейшего развития и совершенствования философских и научных представлений об истине.

3.21.8. Необходимость методов и средств научного познания

Научное знание характеризуется также тем, что оно получено с помощью специально разработанных **средств и методов**. Современная наука в принципе не может обойтись без таких средств и методов. То, что можно было открыть, установить, изучить, пользуясь лишь «подручными» средствами, давно уже открыто, изучено обыденным опытом и предшествующим развитием науки. Дальнейшее развитие науки связано с усложнением и совершенствованием методов и средств научного познания.

В научном познании представлены принципиально различные средства и методы познания. Так, например, существуют средства и методы, применяемые в нескольких и даже во многих науках (общенаучные методы). Но, в общем-то, у каждой науки свой набор средств и методов познания. Их особенности определяются, прежде всего, специфическими свойствами предмета соответствующей науки, а также целями, которые она перед собой ставит. Так, например, в астрономии применяются различного рода телескопы, в физике – ускорители элементарных частиц, в биологии – микроскопы. Во многих современных науках широко используются логико-математические методы, системный и синергетический подходы.

В свою очередь, уже имеющиеся знания выступают в качестве методологического инструментария, применяющегося для получения новых знаний.

3.21.9. Наличие двух взаимосвязанных уровней знания: эмпирического и теоретического

Существенным признаком зрелого научного знания является присутствие в его составе двух указанных в названии этого раздела уровней.

Эмпирическое (от греческого слова *emprígia* – опыт) знание формируется на основе использования методов эмпирического познания, в качестве которых выступают, прежде всего, наблюдение, измерение и эксперимент. Такое знание фиксирует результаты наблюдений, измерений и экспериментов, а также некоторые обобщения, классификации и систематизации этих результатов. Очевидно, что эмпирическое знание непосредственно опирается на чувственное познание: на ощущения, восприятия и представления исследователей. Но, разумеется, эмпирическое знание не сводится к совокупности чувственных образов действительности. Оно представляет собой систему эмпирических высказываний. Эти высказывания выражают в языке соответствующей науки свойства и отношения эмпирических объектов, изучаемых данной наукой.

Теоретическое (от греческого слова *theoría* – рассмотрение, исследование) с помощью методов теоретического познания, к которым относятся аксиоматический метод, формализация, дедуктивный вывод, математическое моделирование, мысленный эксперимент и некоторые другие. Теоретическое знание фиксирует существенные свойства и отношения так называемых иде-

альных (или теоретических) объектов. К объектам такого рода относятся, например, «материальная точка», «идеальный газ», «абсолютно черное тело» и т.п. В свою очередь, идеальные (теоретические) объекты конструируются исследователями, систематически осмысливающими и интерпретирующими накопленные эмпирические знания о соответствующей предметной области. Если основными формами эмпирического знания являются научные факты, а также различного рода эмпирические обобщения, то в качестве важнейших форм теоретического знания выступают аксиомы, постулаты, принципы, законы, теоремы и теории.

При всем своем своеобразии и относительной самостоятельности уровни эмпирического и теоретического знания существенно и многообразно связаны между собой. С одной стороны, именно теоретическое знание задает исследователям видение той предметной области, которую они пытаются эмпирически изучить. Теоретическое знание, по сути, определяет, что именно наблюдает и измеряет экспериментатор. С другой стороны, без постоянной опоры на эмпирическое знание теоретическое знание быстро вырождается в произвольные и фантастические конструкции.

Понятно, что в разных науках соотношение «веса» эмпирического знания и «веса» теоретического знания весьма различно. Так, например, в наблюдательной астрономии и географии доминирует знание эмпирического уровня. А в математике и космологии преобладает знание теоретического уровня. Однако трудно себе представить такую современную науку, в которой в полной мере отсутствовал бы один из этих уровней знания.

3.21.10. Специализированность языка науки

Научное знание отличается также тем, что оно формулируется и излагается с помощью **высокоспециализированного языка**. Для того чтобы убедиться в этом, достаточно заглянуть в любой специально-научный текст. Он насыщен терминологией, символикой, формулами и т.п. К примеру, мы открываем книгу по физике элементарных частиц. На каждой странице мы встречаем здесь специальные термины: фермион, бозон, протон, спин... Мы видим здесь уравнения, графики, схемы опытов.

Понятно, что обилие специальных терминов в специально-научных текстах – это не результат стремления ученых говорить на непонятном для публики языке. Высокоспециализированный язык необходим современной науке. Она в принципе не может обойтись языком повседневного, обыденного общения. Язык науки существенно отличается, например, от языка повседневного общения людей. Это отличие состоит, в частности, в большей строгости и однозначности применяемых в науке понятий.

Существование науки в виде множества дисциплин проявляется в предметной специализации языка науки. Иначе говоря, у каждой науки складывается свой язык. Так что изучение новой науки в некотором смысле эквивалентно изучению нового языка. Более того, можно утверждать, что и каж-

дая научная теория (концепция) имеет свой язык. Анализ языка науки уделяли и уделяют большое внимание многие философские школы и направления.

3.21.11. «Экономность» научного знания

Научному знанию свойственна также своего рода «**ЭКОНОМНОСТЬ**». Иначе говоря, наука стремится обойтись минимумом теоретических средств, она стремится «не вводить сущности сверх необходимого» (так звучит правило или «лезвие» Оккама). Например, если для построения теории достаточно положить в ее основу два принципа, то в науке никогда не будут для построения этой теории вводить три или четыре принципа. Образно говоря, «лезвие» Оккама отсекает все излишнее.

Австрийский физик и философ **Э. Мах** (1838-1916) даже усматривал в своеобразной экономности науки ее сущность. «Вся наука, писал он, имеет целью заменить, т.е. сэкономить опыт, мысленно репродуцируя и предвосхищая факты». Так, например, научную теорию можно рассматривать в этом плане как очень удобную («экономную») форму описания огромного количества фактов. Ее же можно рассматривать как «экономную» форму хранения научных знаний, а также как «экономную» форму передачи научного знания новым поколениям.

Указанная «экономность» научного знания тесно связана со своеобразной эстетикой научного знания. Так, научная теория воспринимается как эстетически совершенная, если она, кроме наличия у нее других достоинств, с помощью минимума основоположений и допущений описывает и объясняет обширную предметную область. Эстетическое совершенство научной теории нередко рассматривается как указание на ее истинность. А. Эйнштейн считал, например, что в качестве признака истинности теории выступает не только ее «внешнее оправдание» (эмпирическое подтверждение выведенных из нее следствий), но и ее «внутренне совершенство» (своеобразная красота теории, изящество ее математического аппарата, экономность использованных в ней теоретических средств).

3.21.12. Открытость научного знания критике и самокритике

К этому перечню отличительных признаков научного знания обычно добавляют также **открытость этих знаний для критики и самокритики**, что отличает научное знание, в частности, от религиозных представлений. Иными словами, ни один из принципов или законов науки не претендует на абсолютную истинность. Всякий принцип или закон науки, какую бы фундаментальную роль ни играл этот принцип (закон) в рамках той или иной науки (теории), подлежит научной критике, уточнению, исправлению, преодолению. Всякий элемент научного знания (эмпирического или теоретического уровня) прошел многообразные проверки и испытания на предмет соответствия его принятым научным сообществом нормам и идеалам научности. Он

(этот элемент) будет входить в состав научного знания до тех пор, пока выдерживает эти проверки и испытания.

Каждый ученый имеет право (и должен) критично относиться к любому компоненту научного знания, в том числе – к полученным им самим эмпирическим данным и предложенным им теоретическим разработкам. Конечно, многие представители науки и научные сообщества склонны к консерватизму и догматизму. Однако наука по самой своей сути противостоит догматизму, она имеет творческий характер. Правда, есть разные формы критики. Научная критика должна быть предметной и конструктивной. Она не должна служить достижению вненаучных целей: победе над оппонентом любыми средствами, опровержению взглядов оппонента только потому, что оппонент развивает иные научные взгляды (сравнительно с взглядами критикующего) и т.п. Иначе говоря, **научная критика должна подчиняться требованиям научного этоса¹ и этики науки.**

3.21.13. Кумулятивность научного знания

В качестве признака научного знания часто указывают его **кумулятивность**, то есть то обстоятельство, что в сфере научного познания отчетливо проявляется прогресс: научные знания накапливаются, совершенствуются, становятся все более полными; последующие достижения науки не перечеркивают предшествующие, а углубляют и переосмысливают их, включают их в свой состав в преобразованном виде. Кумулятивность, прогресс, очевидно характерные сфере научного познания, слабо проявляют себя или вовсе отсутствуют в сфере философского познания, в сфере искусства, в сфере религии. Так, например, мало кто сомневается в том, что современной физике известно больше, чем физике времен И. Ньютона. Правда, в современной философии науки сформулирована и в определенной степени обоснована антикумулятивистская точка зрения на развитие научного знания. Такой точки зрения придерживаются Т. Кун, П. Фейерабенд и некоторые другие авторы.

*

*

*

Понятно, что все указанные признаки научного знания теснейшим образом связаны между собой. Наличие одного признака научного знания предполагает наличие другого и т.д. Напомним также, что существование множества принципиально различных наук приводит к тому, что в одних науках отчетливо прослеживаются одни из этих признаков, а в других науках – иные.

Система этих признаков, по всей видимости, может послужить основой для построения многомерного критерия, позволяющего достаточно строго решить задачу различения научного и ненаучного знания.

¹ Этос (от греческого слова *ethos* – нрав, обычай) науки – совокупность норм и ценностей, регулирующих отношения членов научного сообщества, в процессе осуществления ими исследовательской деятельности.

Часть 4. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Глава 4.22. Основные направления философской антропологии

4.22.1. Актуальность философской антропологии

Мы уже дали общую характеристику философской антропологии как одного из основных разделов философии (см. раздел 1.7.5). Здесь следует добавить, что, по обоснованному мнению многих авторитетных исследователей, в двадцатом веке в философии произошел своего рода «антропологический поворот». Иначе говоря, в отличие от философов прошлых эпох, уделявших преимущественное внимание онтологии, гносеологии и философии истории, современные философы наиболее активно разрабатывают именно проблематику философской антропологии. Конечно, это явление далеко не случайно. Дело в том, что сама история человечества, в особенности развитие общества в двадцатом (и еще более – в двадцать первом) столетии «поставило человека под вопрос». Никогда еще происхождение, сущность, назначение, перспективы человека не были столь остро проблематизированы, как в наши дни. Мы живем в «эпоху бездомности» (**Мартин Бубер**), в эпоху, когда человек не верит более в гармоничное и целесообразное устройство мира, когда он осознал хрупкость и негарантированность своего бытия, когда он испытывает глубочайшие сомнения в осмысленности своей жизни.

Особенность нашей эпохи, справедливо подчеркивал один из создателей философской антропологии **Макс Шелер**, состоит не в том, что человек не знает, что он такое, но в том, что человек отчетливо знает, что он этого не знает. Попытки ответить на основные вопросы философской антропологии привели к формированию разнообразных антропологических концепций, каждая из которых, очевидно, имеет сильные и слабые стороны.

4.22.2. О зарождении антропологической проблематики в философии и естествознании

В истории философской мысли, начиная от самых её истоков, реализовано стремление человека понять собственное место в мире, осмыслить природу как сложно организованную среду обитания, соотнести себя с другими природными объектами, приблизиться к пониманию их сущности. В античной философии представления о космосе как целокупном, едином, живом, гармоничном объекте связаны с влиянием мифологической мировоззренческой традиции. У **Платона** человек сочетает в себе бессмертное духовное начало и смертное тело. Несмотря на первенство души в этических и социально значимых вопросах, её смертная часть обременена страданиями, страстями, стремлениями к телесным удовольствиям. **Аристотель**, называвший человека социальным животным, с одной стороны, указал на неразрывную связь человека с животным миром, а с другой – подчеркнул наличие у него

специфических потребностей, которые могут быть реализованы лишь в обществе. Аристотель видит цель жизни не в забвении изменчивого материального мира, мира природы, а в постижении его сложности и красоты, законов его развития. Он подчёркивал, что человек не является высшим и совершеннейшим существом природы, Космос достоин созерцания и восхищения, так как он прекраснее человека.

Важнейшей составляющей учения Аристотеля является его «Физика», в которой мир природы описан как непрерывный процесс развития, видоизменения. Смерть как закономерный результат в круге превращений неотделима от высших проявлений жизнедеятельности. Цветение позволяет формироваться плоду, но оно же есть начало гибели растения, а плод, в свою очередь, является залогом будущего цветения.

Именно на учение Аристотеля о материи и форме опирались средневековые мыслители, в том числе, **Альберт Великий** (1193 или 1206/07 – 1280). Наиболее значительное его произведение – «Сумма о творениях» (*Summa de creaturis*), написано в 1228-1233 гг. и посвящено четырём сотворённым изначально сущностям: материи, времени, небесам (эмпиреям) и природе ангелов. Понятие «материя» рассматривается здесь в телеологическом и в философском аспектах. С философской точки зрения, материя является субъектом изменений, телеологически же она есть то, чему была придана форма в процессе сотворения мира. Различным типам материи соответствуют и разные формы трансформации: небесные тела неразрушимы, но могут изменять пространственное положение. Время, как мера изменения, само различно в разных видах бытия (в бытии небесных тел, процессах в человеческой душе, мире вещей и т.д.)

Таким образом, на ранних этапах развития философии специфические вопросы, касающиеся бытия животного мира как такового, были вплетены в ткань размышлений об устройстве мироздания. Развитие научного естествознания, начавшееся в Эпоху Возрождения и продолжившееся в Новое Время, поставило философию перед необходимостью дать оценку сущности животных, их месту в природной иерархии, а также сосредоточиться на выявлении причин бесконечного многообразия животного мира.

Рене Декарт выдвинул ряд идей, повлиявших на становление рационализма и естественнонаучного подхода в философии, основанного на механицизме. Мир у Декарта представлен как подчинённый законам механики, вечно движущийся, исчислимый и измеримый сложный объект рационального познания. Именно рациональное устройство мира открывает возможности для его полноценного изучения. Природа, как чисто материальное образование, характеризуемое протяжением и движением. Поэтому при изучении природы возможно применение механистических математических моделей. Даже тела животных и человека описаны у Декарта как «самодвижущиеся автоматы», действующие на основе всё тех же механистических принципов. Но если животные не имеют души, то в случае с человеком это очевидно не так. Человеческое тело движется под влиянием разума, а деятельность ума неразрывно связано с процессами в теле. Декарт создаёт дуалистическое уче-

ние о двух независимых субстанциях – душе и теле, которые познаются в их основных атрибутах – протяжённости и мышлении соответственно. Душа неделима и не имеет протяжённости. Тело протяжённо, сложно и делимо. Именно в мозге происходит взаимодействие телесной и душевной субстанции. Укрепление влияния разума над потребностями тела, чувствами и страстями позволяет выявлять и применять основы нравственного поведения.

В XVIII веке естественные науки вышли на принципиально новую ступень развития. В частности, **Жан Батист Ламарк** (1744-1829), французский естествоиспытатель-энциклопедист, создал целостную теорию исторического развития живой природы. В 1802 году он вводит термин «биология» и определяет его содержание. Именно Ламарк разработал принципы классификации растений и животных в форме родословного дерева от простейших организмов до человека. Он также заложил основы эволюционного учения о природе. Наиболее значительный труд Ламарка «Философия зоологии» (1809) представляет собой крупное теоретическое обобщение достижений биологии начала XIX века, в котором с материалистических позиций обосновывается идея поступательного развития живой природы под воздействием естественных причин. В этом труде приведена попытка систематизации живых существ, населяющих Землю. Органическая жизнь, по мнению Ламарка, возникла из неорганической материи. Сама материя, как неуничтожимая субстанция, наделённая свойством протяжённости, создана творцом Вселенной. Бог создал и «порядок вещей», т.е. закономерности развития природы, приводящие её в движение. Но живые существа и природные явления возникли без участия творца, т.е. естественным путём. Пассивность материи преодолевается как раз «порядком вещей», развитие природы от простого к сложному происходит благодаря действию общих постоянно действующих законов. Ламарк сформулировал качественные отличия живой природы от неживой. Человека он рассматривал как часть органического мира, показал физиологических сходства животных и человека, доказал, что развитие человека подчиняется тем же законам, что и развитие животных. Внедрение принципа историзма в изучение развития природы сыграло важную роль в дальнейшем движении естествознания к созданию целостной теории эволюции.

Богатый фактический материал, накопленный в ходе развития естественных наук, требовал обобщения в форме целостной концепции, объясняющей механизмы и причины развития природы. Исключительную роль в создании такой концепции сыграли труды **Чарльза Дарвина** (1809-1882), в частности, его труд «Происхождение видов путём естественного отбора, или Сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь», вышедший в 1859 году и сделавший автора одним из самых известных учёных в мире. В основу теории эволюции, разработанной Дарвином, были положены её материальные факторы, такие как наследственность, изменчивость и естественный отбор. Учёный утверждал, что в любом конкретном виде живых организмов наблюдается изменчивость составляющих его особей. При этом изменения возникают как унаследованные от родителей признаки, так и в результате воздействия окружающей среды, условия которой достаточно дина-

мичны. В естественных условиях обитания рождается всегда больше особей, чем доживает до размножения. Выживание определяется наличием у живых организмов именно тех признаков, которые полезны в конкретных условиях существования. Целесообразность строения живых организмов относительна, так как любые свойства полезны лишь в данных условиях.

Дарвиновская теория часто трактуется некорректно или неверно, в частности, Ч. Дарвин не предпринимал попыток объяснить возникновение жизни на Земле. Его теория лишь раскрывала механизмы возникновения новых видов животных из уже существующих. Упрощение идей Дарвина привело к возникновению представлений о «превращении обезьяны в человека», что не соответствует сути учения об эволюции. Тем не менее, концепция эволюции входила в прямое противоречие с идеями креационизма, о сотворении Вселенной за шесть дней, описанном в Книге Бытия.

Современные представления о сущности и механизмах эволюции значительно отличаются от дарвиновских. Они включают кроме идей об изменчивости, наследственности и естественном отборе представления о мутационных процессах, популяционных волнах численности и изоляции (см. подробнее учебное пособие А.А. Сергеева и А.А. Сергеева «Современные философские проблемы экологии, биологических и сельскохозяйственных наук»).

Проблема происхождения человека в естественных науках и философии разрабатывалась в рамках разных мировоззренческих и научных подходов. С точки зрения современной науки, человеческое общество представляет собой качественно новое по отношению к природе образование. Всё более отдаляясь от природы в процессе функционирования и развития, человечество, тем не менее, опирается на природный «фундамент» в своём бытии. Достаточно вспомнить, что древнейшие цивилизации возникли в наиболее благоприятных для выживания условиях, а также то исключительное воздействие, которое оказывают на социум неблагоприятные и катастрофические процессы и явления. При этом степень влияния природных факторов на жизнь и деятельность человека значительно изменились в ходе исторического развития. Но даже в условиях техногенной цивилизации человек не может (и, наверное, не должен) полностью контролировать. На ранних этапах развития культуры человек вёл жизнь, неразрывно связанную с природными циклами, был частью природных процессов. Но овладение огнём, изобретение орудий труда и их постепенное усовершенствование, появление земледелия и скотоводства в 8 тыс. до н.э. привели к росту воздействия человека на биосферу. Формирование утилитарного отношения к природе завершилась в эпоху Нового времени, когда в философских системах утверждается идея интенсивной преобразовательной деятельности человека. Природа как кладёз ресурсов, объект исследовательской деятельности, источник вдохновения подвергается всё более активному вмешательству со стороны человечества.

Современная наука располагает огромным фактическим материалом, собранным представителями генетики, палеонтологии, молекулярной биоло-

¹ Сергеев А.А., Сергеев А.А. Философские проблемы экологии, биологических и сельскохозяйственных наук. Курс лекций: учебное пособие. - Ижевск: ФГБОУ ВПО Ижевская ГСХА, 2011. – 236 с.

гии, экологии и других отраслей естественнонаучного знания. Эти данные подтверждают идеи, предложенные Дарвином и Уоллесом, и позволяют значительно расширить рамки теории эволюции, получившей название *неодарвинизма*. Данные разных наук позволяют утверждать, что жизнь на Земле существует не менее 3,5 млрд. лет, при этом около 3 млрд. лет она существовала лишь в водной среде. На сушу вышли живые организмы разных форм и видов: растения, простейшие, многоклеточные, позвоночные. Таким образом, общие тенденции эволюции были предопределены её ранними этапами, что, в конечном счёте, привело к закономерному появлению человека.

4.22.3. Различные подходы к классификации школ и направлений философской антропологии

История духовной культуры дает немало религиозных, философских и научных попыток решить проблему человека.

Так, например, тот же М. Шелер в начале своего знаменитого сочинения «Положение человека в космосе» (1928) пишет о наличии трех «совершенно несовместимых между собой» пониманий происхождения и сущности человека. Во-первых, – это теологическое понимание: «круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении». Во-вторых, – это философское понимание: греко-античный круг представлений, согласно которому «человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум». В-третьих, – это «круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей». (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, с. 133.)

В другой своей работе («Человек и история») М. Шелер указывает еще два типа антропологии. Для первого из них характерен пессимизм в оценке человека. Его сторонники отстаивают тезис о «неизбежном декадансе человека в ходе истории». Они определяют человека как «инфантильную обезьяну с нарушенной функцией внутренней секреции», как «хищную обезьяну, постепенно заработавшую на своем так называемом духе манию величия». Человек, согласно этому учению, – это «тупик жизни вообще». Второй из указываемых М. Шелером «новых» типов антропологии, напротив, возносит человека «на такую головокружительную высоту, какой не сулило ему ни одно другое из известных учений». Этот тип антропологии, констатирует М. Шелер, воспринял идею Ф. Ницше о сверхчеловеке и подвел под нее новый рациональный фундамент. Антропология этого типа развита, в частности, в «Этике» Н. Гартмана. Здесь человек понимается как свободное, творческое и самодостаточное существо. Эта антропология опирается на «постуляторный атеизм серьезности и ответственности». Постулатом такого атеизма является утверждение: «Богу нельзя существовать... Бог не должен существовать во

имя ответственности, свободы, предназначения, во имя смысла бытия человека». (Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, с. 94.)

Специалисты применяют также многие другие способы классификации школ и направлений в философской антропологии. Они выделяют в ней, например, культурологическое и религиозно-философское, биолого-антропологическое и психоаналитическое, феноменолого-экзистенциалистское направления. (См. об этом: Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология. М., 2000; Гуревич П.С. Философская антропология. М., 2008; Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб., 1997; Моторина Л.Е. Философская антропология. М., 2003.)

Эти классификации, очевидно, носят эмпирический характер. Иначе говоря, они представляют собой определенные систематизации и схематизации того множества антропологических воззрений, которые представлены в реальной истории философии и в современной философии. Такой подход, разумеется, вполне правомерен и необходим. Однако эмпирические классификации, стремясь охватить все многообразие изучаемого материала, как правило, бывают непоследовательными. Они выделяют классы по различным основаниям. Они не дают доказательства полноты перечня выделяемых классов. Они не проясняют характера отношений между этими классами. Так, например, М. Шелер сначала классифицирует направления антропологии по способам постижения человека (теологическое, философское, научное), а затем переходит на классификацию направлений антропологии по преобладающим в них оценкам места человека во Вселенной и его перспектив (пессимистическое и оптимистическое направления).

Указанные недостатки эмпирических классификаций могут быть преодолены классификациями, выстроенными на теоретических, концептуальных основаниях.

Так, например, В. Брюнинг дает очень интересную и теоретически обоснованную классификацию направлений философской антропологии¹. Он упорядочивает типы философской антропологии в зависимости от того, как в них понимается соотношение двух противоположных начал: человеческой свободной индивидуальности и детерминирующей деятельность человека порядка (божественного, социального или природного).

Концептуальную классификацию антропологических воззрений можно осуществить также, опираясь на предложенную нами в разделе 1.6.2. классификацию основных типов философствования. Если принять такую стратегию, то следует говорить **о четырех основных направлениях в философской антропологии: космоцентрической (натуралистической) антропологии, теоцентрической антропологии, социоцентрической антропологии и антропоцентрической антропологии.**

Разумеется, у теоретической классификации есть свои недостатки. Чаще всего она абстрактна и излишне жестка; она может упустить в изучаемой

¹ См.: Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург. 1997, с. 209-410.

предметной области что-то существенное, не схваченное исходной для нее теоретической схемой. Следует также помнить, что между эмпирической и теоретической классификациями нет непреодолимой пропасти. Теоретическая классификация может быть подкреплена соответствующей эмпирической интерпретацией, а эмпирическая классификация может быть впоследствии теоретически обоснована.

Кратко охарактеризуем достоинства и недостатки только что названных направлений философской антропологии, выделенных нами именно в рамках указанной концептуальной классификации.

4.22.4. Натуралистическое направление философской антропологии

Это направление философской антропологии, как следует из его названия, складывается в лоне натуралистического (космоцентрического) типа философствования (см. о нем в разделе 1.6.3). Фундаментальным принципом данного типа философствования, напомним, является утверждение, согласно которому природа, понимаемая как предмет естественных наук, – это первичное, всепорождающее, всеобъясняющее начало. В нашем случае – случае рассмотрения происхождения и сущности человека – это утверждение может быть развернуто в два связанных друг с другом тезиса: 1) человек сформировался в результате естественной эволюции природных систем; 2) человек – это особая часть, специфический элемент природы.

Попытаемся оценить возможности натуралистической антропологии.

При этом необходимо исходить из того, что в натуралистическом подходе совершенно отчетливо прослеживается стратегия **редукционизма**. Напомним, что редукция (от латинского слова *reducere* – приводить обратно, возвращать) – это исследовательский прием, основанный на сведении изучаемого предмета к чему-то известному, понятному, как правило, более простому, «низшему». Ярким примером редукционизма является **механицизм**, теория, согласно которой все явления могут быть полностью объяснены на основе принципов и законов механики. Вообще, редукция широко применяется в различных сферах познания, в науке в частности. Это – весьма мощная познавательная стратегия. В то же время эту стратегию не следует абсолютизировать. В полной мере свести (редуцировать) один предмет (А) к другому (Б) можно только в том случае, если эти предметы однородны (гомогенны), то есть, если они одинаковы по сложности, если они принадлежат к одному и тому же роду, уровню бытия. Если же предметы А и Б принадлежат к разным родам, уровням бытия, тогда выявляется познавательная (описательная, объяснительная) ограниченность редукционистского подхода. Так, например, если мы попытаемся некоторую биологическую систему (А) редуцировать к механической (Б), то мы поймем биологическую систему лишь в той мере, в какой она является механической. «Надмеханические», в частности собственно биологические, свойства и качества изучаемой биологической системы (А) останутся в рамках такого подхода «не схваченными» (не описан-

ными, не объясненными). Это не значит, конечно, что такая («гетерогенная») редукция не сработала и полностью исчерпала себя. Во-первых, эта гетерогенная редукция позволила более определенно установить специфические, собственные (биологические, в данном случае) свойства изучаемой системы (А). Во-вторых, неудача такой редукции нацеливает исследователя на выявление «посредствующих звеньев», то есть таких уровней бытия (В, Г и т.д.) и их описаний, которые в том или ином смысле соединяют предметы А и Б. После выявления этих «посредствующих звеньев» возможно новое применение редукционистской стратегии, например, попытка сведения предмета А к предмету В...

Если вернуться теперь к обсуждению натуралистической антропологии, то уместно будет напомнить здесь, что интерес к натурализму при обсуждении антропологической проблематики возрос в конце 19-го – начале 20-го вв. Это произошло в результате мощного воздействия на социогуманитарную и философскую мысль дарвиновской теории эволюции. Многие социальные, политические, гуманитарные проблемы стали рассматриваться тогда в свете этой теории. Именно тогда формируется социал-дарвинизм (см. о нем также в разделе 1.6.3). Тогда же основатель социал-дарвинизма Г. Спенсер пытается разработать «рациональную этику», пытается вывести из биологических законов (законов жизни) начала нравственной жизни, в частности альтруистическое поведение человека. Практически сразу же эти натуралистические концепции были подвергнуты сокрушительной критике. В работах В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Н.О. Лосского и других мыслителей было убедительно показано, что невозможно объяснить происхождение человека, норм нравственности, ценностей духовной культуры на основе тогдашней эволюционистской теории, опиравшейся на категории естественного отбора, борьбы за существование, адаптации, изменчивости, наследственности и т.п. (См. об этом: Виндельбанд В. Нормы и законы природы // Виндельбанд В. Избранное. Дух и природа. М., 1995; Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. М., 1991; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология XX века. Антология. М., 1995.) Иначе говоря, редуцировать предмет социогуманитарных наук (человека и общество) к предмету естественной науки (биологии) тогда не удалось. Это не значит, конечно, что натурализм как тип философствования исчерпал себя. Естественные науки, и биологические науки в частности, в двадцатом веке стремительно прогрессировали: стала эволюционной такая наука, как космология, возникла теория самоорганизующихся систем (синергетика), сформировалась генетика, на смену дарвиновской теории эволюции пришла синтетическая теория эволюции, совершенствовались этология и приматология. И в конце двадцатого века натуралистическое направление в антропологии вновь стало популярным и авторитетным.

Сильной стороной натуралистических версий философской антропологии, очевидно, является их опора на достижения естественных наук. Так, современные варианты натуралистической философской антропологии опираются на фундаментальную естественнонаучную концепцию **глобального**

эволюционизма, сформулированную **Н.Н. Моисеевым** (1917-2000), **И.Р. Пригожиным** (1917-2003) и другими авторами. (См. об этом: Моисеев Н.Н. Восхождение к разуму (лекции по Универсальному эволюционизму). М., 1993; Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994.) Суть этой концепции состоит в рассмотрении всех многообразных и разноуровневых процессов эволюции (от образования галактик и звезд до возникновения человека и социокультурного развития человечества) как единого процесса эволюции Вселенной. Не вызывает сомнений эвристическая мощь этой концепции. Она позволяет объединить познавательные возможности и достижения, по сути, всех фундаментальных наук. Речь идет о космологии и астрономии, о физике и синергетике, о геологии и химии. Имеются в виду также биология и социобиология, социология и культурология. Эта концепция обладает огромным мировоззренческим потенциалом. Разумеется, эта концепция весьма далека от завершения. Она включает в себя, можно сказать, «вечные» проблемы: проблему зарождения жизни во Вселенной, проблему возникновения мыслящих существ (человечества в частности)... Наличие в составе концепции глобального эволюционизма подобных нерешенных и в некотором смысле неразрешимых проблем, видимо, не умаляет общенаучной и мировоззренческой значимости этой концепции. Важнейшим источником и фундаментальной составляющей этой концепции является современная эволюционная биология.

Именно эволюционная биология, по мнению многих авторов, вносит значительный вклад в становление современного натурализма («эволюционного натурализма»), современной натуралистической антропологии в частности. Один из этих авторов подчеркивает, что последние несколько десятилетий, принесли «прорывы в области понимания популяционно-генетических механизмов формирования сложных форм социального поведения и жизни в сообществах, которые резюмировались в создании принципиально новой области научного исследования – социобиологии». (Борзенков В.Г. Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма // Жизнь как ценность. М., 2000, с. 95.) Именно с развитием социобиологии связывают свои надежды сторонники современного натурализма. **Социобиология**, полагают они, способна «подвести надежную, биологическую базу под объяснение происхождения и эволюции всех форм социальности, включая и человека, человеческое общество и человеческую культуру» (указ. соч., с. 106). В.Г. Борзенков, например, считает возможным «эволюционно-биологическое обоснование человеческих ценностей». Иначе говоря, он считает возможным создание «натуралистической аксиологии».

Действительно, социобиология быстро прогрессирует и идейно обогащается. Так, перспективными в плане понимания некоторых сторон антропо-социогенеза представляются современные разработки, развивающие идеи **«геннокультурной коэволюции»**. Авторы этих разработок полагают, что становление человека и общества произошло не в ходе чисто биологической («дарвиновской») эволюции, а в результате взаимодействия генетической детерминации и детерминации собственно социокультурной. (См. об этом:

Ламсден Ч., Гушурст А. Геннокультурная коэволюция: человеческий род в становлении // Человек. 1991. № 3.) Очевидно, что авторы этой концепции в определенной степени преодолевают пороки редукционистского подхода.

Как видим, натуралистические версии философской антропологии постоянно совершенствуются. Они «идут в ногу» с развитием современного естествознания, вносят значительный вклад в постижение происхождения и сущности человека и, несомненно, не исчерпали свой эвристический потенциал. В то же время, положительно оценивая достижения и перспективы натуралистической антропологии, не следует забывать об обусловленной ее редукционистской природой ограниченности возможностей такой антропологии.

4.22.5. Теоцентрическое направление философской антропологии

Теоцентрическая философская антропология, имеющая глубокие корни в мифологии и различных вариантах религиозного мировоззрения (см. об этом также в разделе 1.6.5.), интенсивно развивалась и в двадцатом веке.

Особый интерес для нас представляет антропология выдающегося французского мыслителя **Пьера Тейяра де Шардена** (1881-1955). Интересна она, в частности, тем, что является своеобразным синтезом натурализма и теоцентризма. В своей фундаментальной работе «Феномен человека» указанный автор разрабатывает оригинальный вариант эволюционистского подхода. Но если сторонники натуралистической антропологии предполагают, что происхождение и сущность человека можно полностью объяснить, исходя из эволюции природных систем, то Тейяр де Шарден убежден в том, что естественного развития недостаточно для порождения человека. Для появления человека, подчеркивает он, естественное развитие природных систем должно быть дополнено соответствующим «творческим актом». Появление и существование человека свидетельствуют, по Тейяру де Шардену, о действии в мире божественного начала. Именно присутствие этого начала и определяет направление восходящего развития Универсума. Стадиями этого развития для французского философа являются «преджизнь», «жизнь» и человек («ноосфера»). Результатом развития Универсума является точка «Омега», символизирующая слияние творения с Богом. «Бог, – писал Тейяр де Шарден, – сокровенно пронизал мир Своей силой, вытянул его в гигантское Древо Жизни и приближает к своему бытию. Все творческие усилия человека, вся его культура и цивилизация, его любовь, его энергия, его деяния и, наконец, все личные индивидуальности, которые бессмертны, – все это служит вселенской Божественной Цели».

Своеобразный синтез натурализма и теоцентризма можно усмотреть также в антропологии М. Шелера. Согласно Шелеру, в человеке сливаются воедино два начала. Первое из них – жизненное – начало Шелер называет «порывом». Оно свойственно всему живому. В человеке это начало представлено в развитом и дифференцированном виде. В частности, оно пред-

ставлено в нем его интеллектом. Немецкий мыслитель не согласен с теми многочисленными авторами, которые полагают, что именно наличие интеллекта (рассудка и разума) отличает человека от животных. Различие по интеллекту между высшими животными и человеком, утверждает он, только количественное. Человек же, по его мнению, отличается от животного качественно. Отличие человека от животного не может быть схвачено естественными науками, поэтому натурализм принципиально недостаточен для постижения человека. Человека делает человеком не биологическая эволюция, не совершенствование интеллекта в частности. Человека делает человеком его сопричастность к Богу. М. Шелер называет эту сопричастность человека к Богу духом. Дух ставит человека в некотором смысле вне природы. Человек, таким образом, – это «место встречи» «порыва» и духа, «это единственное место становления Бога».

Варианты антропологии, предложенные П. Тейяром де Шарденом и М. Шелером, как уже отмечено, содержат существенные элементы теоцентризма и натурализма. В двадцатом столетии разрабатывались и более последовательные версии теоцентрической антропологии. Так, например, католический философ **Жак Маритен** (1882-1973) развивал теоцентрический гуманизм, который он называл «интегральным гуманизмом». **Мартин Бубер** (1878-1965) на основе обновленного иудаизма выстраивает свою диалогическую антропологию, ставящую в центр внимания взаимоотношения человека и Бога.¹ **Пауль Тиллих** (1886-1965) создает протестантский вариант экзистенциальной антропологии. В трудах русских религиозных философов мы находим многообразные вариации теоцентрической антропологии.

Давая общую характеристику теоцентрической антропологии, необходимо подчеркнуть, что она по своему характеру в некотором смысле противоположна натуралистической антропологии. Натуралистическая антропология, как показано в предшествующем разделе, представляет собой взгляд на человека «снизу», то есть рассмотрение человека как природного существа, понимание человека, достигаемое на основе достижений, прежде всего, естественных наук. Теоцентрическая антропология, наоборот, представляет собой взгляд на человека «сверху». Она рассматривает человека не как результат развития природных (дочеловеческих) систем, а как результат божественного (сверхчеловеческого) творчества. Если натуралистическая антропология пытается редуцировать (свести высшее к низшему) человека к природе, то теоцентрическая антропология, представляя человека творением Божьим, пытается понять человека, исходя из высшего (божественного) начала.

На первый взгляд, теоцентрическая антропология имеет несомненное преимущество, сравнительно с антропологией натуралистической. Действительно, нам легко представить себе, как нечто высшее «порождает» низшее. Так, например, человек («высшее») может изготовить («породить») нечто «низшее». В частности он может изготовить те или иные устройства: инструменты, механизмы и приборы. Но, очевидно, что эти устройства (низ-

¹ См.: Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

шее) сами по себе не могут породить человека (высшее). Точно так же, с точки зрения высшего, достаточно просто объяснить, понять нечто низшее. Как справедливо подчеркивал в связи с этим К. Маркс, «анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны». Иначе говоря, в низшем многое существует только в потенции, в виде «намека», в зародышевой форме, а потому оно (это многое) трудно постижимо. То, что в низшем существовало в зародышевой и неясной форме, в высшем существует в отчетливом и развитом виде, а потому легко наблюдаемо и легче постижимо. Аналогично, более совершенная, более развитая теория может объяснить, обосновать и т.п. менее совершенную, менее развитую теорию. И т.д. Да и психологически человеку гораздо приятнее возводить свое происхождение к чему-то высшему, тем более – к наивысшему, к Богу, чем к чему-то низшему, к его животным прародителям, например. К тому же возведение происхождения к Богу сразу задает человеку ценностные, смысловые ориентиры: цель и смысл жизни человека состоят в «возвращении» человека к Богу, в его обожении.

Однако эти «очевидные» преимущества теоцентрической антропологии могут быть оспорены. Действительно, здесь присутствует один очень существенный нюанс. Суть его заключается в том, что Бог в теизме не есть просто высшее, сравнительно с человеком (и тварным миром вообще). В теизме, а именно в рамках теизма складывается теоцентрическая антропология, Бог неизмеримо превосходит человека (и сотворенный им мир). Бог в теизме есть нечто совершенно иное, сравнительно с человеком (и тварным миром вообще). Бог в теизме трансцендентен тварному миру. В некотором смысле между Богом и человеком в теизме пролегает бездонная пропасть. Бог в теизме настолько превосходит все остальное, что он «выпадает» из любой иерархии. Другими словами, между Богом и человеком в теизме невозможно выстроить связующую их систему уровней бытия. Поэтому можно сказать, что имеет место некоторая симметрия между натуралистической антропологией и антропологией теоцентрической. Натуралистическая антропология «не дотягивается» до человека снизу: собственно человеческие качества в человеке невозможно постичь, исходя из дочеловеческих уровней бытия. В свою очередь, теоцентрическая антропология не может рационально объяснить нисхождение от Бога к человеку (соответственно, – восхождение от человека к Богу), то есть она «не дотягивается» до человека сверху.

Сказанное не следует понимать так, что теоцентрическая антропология никак не решает указанную проблему «нисхождения-восхождения». Она решает названную проблему. Правда, это решение, как уже сказано, не является рационалистическим. Оно заимствуется такой антропологией из соответствующей теистической системы. Так, например, различные варианты теоцентрической антропологии, сложившиеся в лоне христианской культуры, решают эту проблему «нисхождения-восхождения», обращаясь к догмату о боговоплощении, к догмату о Богочеловеке (Иисусе Христе). В соответствии с христианским вероучением, именно Иисус Христос (Богочеловек) соединяет в себе Бога и человека. «Во Христе соединились нераздельно и неслиянно две природы»: он есть «воистину Бог» и «воистину человек». Соответствен-

но, упомянутый догмат составляет сердцевину христианской антропологии. Здесь принципиально важно помнить, что догмат о боговоплощении недоступен разумному постижению. «Этот догмат, – подчеркивал С.Н. Булгаков, – прямо и неприкровоенно провозглашает антиномию для разума, ибо это полное единение и как бы отождествление абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного, совершенно не может быть постигнуто разумом, а только должно быть осознано в антиномичности своей, как истина веры». Легко убедиться в том, что аналогично обстоит дело и с другими вариантами теоцентрической антропологии. Другими словами, основополагающей чертой теоцентрической антропологии является то, что она опирается на вероисповедный фундамент. Следовательно, с точки зрения философии, понимаемой как максимально рационализированное мировоззрение, решения важнейших проблем антропологии здесь имеют, по сути, характер псевдорешений, поскольку вытекают из принятых на веру, в принципе рационально не постижимых догматов.

Можно сказать и иначе: в теоцентрической антропологии объяснение непонятого, загадочного (происхождения и сущности человека) осуществляется путем отсылки к еще более непонятному и таинственному: к Богу. Философия, философская антропология, в частности, конечно, может опираться на религию, как может она опираться и на достижения науки. Но она не может «напрямую» включать в свой состав религиозные догматы (и научные конструкторы). Религиозные догматы (и научные конструкторы) могут войти в философию только в радикально преобразованном – философском – виде. В противном случае мы получим нечто химерическое, нечто, состоящее из разнородных, не соединимых в целостность, элементов.

Наша критическая оценка теоцентрической антропологии, как, впрочем, и антропологии натуралистической, не означает, что мы отрицаем правомерность их существования и возможности их дальнейшего совершенствования. Они, несомненно, будут развиваться. Но, по всей видимости, им и в будущем не удастся избавиться от тех «родимых пятен», которые мы указали выше.

4.22.6. Социоцентрическое направление философской антропологии

Очевидно, что социоцентрическая антропология складывается в лоне социоцентрического типа философствования (об этом направлении см. в разделе 1.6.6). Этот тип антропологии основывается на фундаментальном и неоспоримом факте социальной природы человека. Суть указанного факта состоит в том, что человек не может ни сформироваться, ни существовать вне человеческого сообщества. Только в обществе формируются человеческие качества: способность к речи и мышлению, способность трудиться, способность различать добро и зло... Только общество порождает культуру. Уже Платон и Аристотель определяли человека как «политическое животное»,

как «существо общественное». Сторонники социоцентризма подчеркивают именно социальную сущность человека.

Натуралистическая антропология, как было показано, пытается решить проблемы происхождения и сущности человека, двигаясь «снизу», пытается объяснить человека, исходя из дочеловеческой природы. Для такой антропологии определяющей линией познания человека является линия «природа - человек». Теоцентрическая антропология пытается решить проблемы происхождения и сущности человека, двигаясь «сверху», пытается объяснить человека, исходя из сверхчеловеческого, божественного начала. Для нее определяющей линией познания человека является линия «Бог – человек». При этом, разумеется, подчеркивается доминирующая роль Бога. Социоцентрическая антропология, в отличие от них, в своей познавательной стратегии движется в некотором смысле «в одной плоскости». Она пытается познать человека, исходя из человеческого сообщества. Такая антропология исходит из того, что человека порождает человеческое общество. Она убеждена в том, что человек – это творение человеческой культуры. Для социоцентрической антропологии, таким образом, определяющей линией постижения человека является линия «общество – человек». При этом подчеркивается ведущая роль первого элемента этой пары - общества.

Очевидно, что социоцентрический подход к человеку имеет серьезные основания. Основанием его выступает, например, относительная стабильность общества, большая, сравнительно с продолжительностью жизни отдельного человека, длительность существования общества. Именно стабильность, длительность существования общества позволяют ему аккумулировать и сохранять те социокультурные достижения, приобщение к которым превращает представителя биологического вида *homo sapiens* в человека. Данный представитель рождается в определенном обществе и формируется им. В качестве основания социоцентрической версии философской антропологии может быть указано также то существенное обстоятельство, что каждая целостная система в значительной мере определяет качества ее элементов и подсистем. В данном случае целостной системой является общество. А любой индивид может рассматриваться в качестве элемента этой целостности: от рождения до смерти этот индивид находится в силовом поле данной социальной целостности.

Социоцентрический подход, как правило, абсолютизирует роль указанных моментов. В результате этой абсолютизации авторы, развивающие социоцентрический подход к проблеме человека, приходят к выводу о своего рода «вторичности» человека по отношению к обществу, к признанию чрезвычайно высокой изменчивости, пластичности индивида, к недооценке автономности, «самобытности» человека. «Каково общество, таков и человек, живущий в этом обществе», – рассуждают сторонники социоцентрического подхода. Следующим шагом их рассуждений зачастую является вывод, согласно которому человека можно радикально преобразовать (воспитать, **создать «нового человека»**) посредством социальных преобразований, посредством своего рода «социальной инженерии», посредством социальных

технологий. В этих рассуждениях недооценивается не только стремление человека к свободе, его индивидуализм, его желание «по своей, пусть глупой, но своей, воле пожить», но и фундаментальное присутствие в человеке дочеловеческого, биологического в частности, начала: инстинктов, сферы бессознательного и т.п. Социоцентрический подход упускает из вида также то, что в символической форме «схватывается» теоцентрическим подходом: присутствие в человеке трансцендентного, бесконечного, непостижимого. Недооценка сторонниками социоцентрического подхода присутствия в человеке указанных факторов приводит их к излишней социологизации человека. Эта недооценка приводит их к упрощенному видению человеческих проблем, к насаждению технологических способов решения этих проблем.

В русле социоцентрического подхода сформировались разнообразные варианты утопической мысли. **Утопия** (от греческого слова *utopos* – место, которого нет) – описание воображаемого, идеального устройства общества. Создатели утопий исходят из признания неистинности наличного состояния общества. Соответственно, – из признания неистинности наличного бытия человека. Они убеждены в том, что прорыв к истинному бытию человека может быть осуществлен только через радикальное преобразование общества, через окончательное разрешение всех социальных противоречий, через снятие всех форм отчуждения, через организацию общественной жизни на разумных началах. Утопические проекты выстраивали Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон, Ш. Фурье, Р. Оуэн, К. Сен-Симон, К. Маркс, Г. Уэллс, А. Азимов, И. Ефремов и многие другие мыслители.

В самих по себе утопиях ничего предвсудительного нет. Они выражают социальные идеалы людей, их мечты о справедливой и счастливой жизни. Трагедия начинается тогда, когда утопии стремятся осуществить, воплотить в действительность. При этом на смену мечтателям приходят авантюристы и прагматики. Двадцатый век дал немало примеров «воплощенных утопий». Мы имеем в виду попытки строительства социализма и коммунизма в нашей стране и во многих других странах. Начав с чрезвычайно привлекательных, хотя и утопических, лозунгов (о «скачке из царства необходимости в царство свободы», об обществе, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», об обществе, которое будет построено по принципу «от каждого по способностям, каждому по потребностям», о «всестороннем и гармоничном развитии личности»), «воплотители утопий» быстро пришли к тоталитарному порядку, к сверхэксплуатации трудящихся, к террору. Вместо «свободной ассоциации трудящихся» воплощенная утопия явила социальную машину, регулируемую страхом и насилием, вместо «нового человека», вместо «всесторонней и гармонично развитой личности» – взаимозаменяемые элементы этой социальной машины, множество обезличенных социальных функций и ролей. Глубокий анализ и яркое художественное изображение «воплощенных утопий» дал, в частности, выдающийся английский мыслитель и писатель **Джордж Оруэлл** (1903-1950) в произведениях «Скотный двор» и «1984».

4.22.7. Антропоцентрическое направление философской антропологии

Антропоцентрическая версия философской антропологии складывается в лоне антропоцентрического типа философствования (см. о нем в разделе 1.6.4). Создатели этого варианта философской антропологии еще более последовательно, чем сторонники социоцентрической антропологии, объясняют человека, исходя из самого человека. Они убеждены, что человека творит сам человек, что бытие человека в качестве человека осуществляется только самим человеком. С их точки зрения, бытие человека не является даром природы, Бога или общества, как полагают авторы, соответственно, натуралистической, теоцентрической и социоцентрической ориентации. Человеческое бытие, утверждают антропоцентристы, создается самим человеком.

Так, например, Н.А. Бердяев, полемизируя с представителями социоцентрического подхода, с «позитивистической социологией» в частности, подчеркивает: «Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности, одно из ее качественных содержаний на путях ее реализации». Конечно, он не может не признать, что «личность имеет социальное содержание и призвание». Однако русский философ убежден в том, что личность не определяется обществом. «В личности есть глубина, – указывает он, – которая совсем непроницаема для общества. Духовная жизнь личности не принадлежит обществу и не определяется обществом». Личность для Н.А. Бердяева всегда остается верховной ценностью. Правда, Бердяев не является последовательным антропоцентристом. Он – христианский персоналист. Для него духовная жизнь личности является осуществлением Царства Божьего. Человеческая личность, – подчеркивает он, – это «образ и подобие Божье, а не образ и подобие объективированного общества».

Гораздо более последовательно антропоцентрический подход к проблеме человека развивает французский философ и писатель **Жан Поль Сартр** (1905-1980). В программном тексте «Экзистенциализм – это гуманизм», разъясняя основополагающее утверждение экзистенциализма («существование предшествует сущности»), он пишет следующее. «Для экзистенциалиста человек ... первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и Бога, который бы ее задумал. Человек ... есть лишь то, что он сам из себя делает». Таким образом, утверждает Сартр, в отличие от всех других вариантов философской антропологии экзистенциалистская антропология возлагает на человека полную ответственность за его существование, она «отдает каждому человеку во владение его бытие». На первый взгляд, позиция Сартра представляется чисто субъективистской и полностью эгоцентрической: каждый сам себя создает и отвечает только за самого себя. В действительности это не так. По Сартру, человек ответствен не только за свою индивидуальность, но и «за всех людей». Творя себя, выбирая себя, человек творит образ человека, каким он должен, по его представлениям, быть. «Выбирая себя, – указывает французский мыслитель, – я выбираю человека вообще». Каким образом человек «выбирает себя»? Чем руководствуется он в процессе самосозидания? – Отвечая на эти вопросы, Сартр не может воспользоваться ответами теоцентристов и социоцентристов. Первые ответили бы: человек должен руководствоваться божественными установлениями, зафиксированными в соответствующем священном писании. Вторые указали бы на идеалы, ценности

и нормы, выработанные человеческим сообществом. Для экзистенциалиста эти ответы не подходят. Для него «человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне». Иначе говоря, Сартр не приемлет, какие бы то ни было детерминанты, внешние по отношению к человеку. В частности, он не приемлет идеалы и ценности, не выработанные, не санкционированные самим этим человеком. В итоге французский экзистенциалист приходит к признанию полной свободы человека: «человек – это свобода», «человек осужден быть свободным». Именно свобода и является для антропоцентриста глубинным основанием человеческого бытия.

В этом пункте концентрируется и сила и слабость антропоцентрического подхода к человеку. С одной стороны, свобода, понимаемая как возможность самосозидания, самоосуществления человека, как определяемость человека изнутри – это действительно конституирующее бытие человека начало. Без этого начала невозможна самость, субъектность человека. Без него нет автономности, достоинства человека. Без него нет ответственности человека и т.д. «Наша теория, – справедливо указывает в связи с этим Сартр, – единственная теория, придающая человеку достоинство, единственная теория, которая не делает из него объект». Подчеркивая фундаментальную значимость этого начала, антропоцентризм абсолютно прав. С другой стороны, свобода в понимании Сартра (и других антропоцентристов) лишена внутренней направленности, она тождественна или, по крайней мере, очень близка к произволу. Вы свободны, твердит и твердит Сартр, выбирайте, творите, изобретайте... Но на такой, ничем не ограниченной свободе, нельзя построить человеческого бытия. Свобода – необходимое, но недостаточное условие человеческого бытия. Это понимают и сами антропоцентристы. Так, Сартр, неустанно повторяя, что «судьба человека полагается в нем самом», начинает вдруг говорить, что субъективность, в его понимании, «не является строго индивидуальной субъективностью», что «другой человек так же достоверен для нас, как мы сами», что существует «целый мир, который мы называем интерсубъективностью». Отрицая существование человеческой природы, он утверждает существование «некой общности условий человеческого существования», относя к этим условиям необходимость для человека «быть в мире, быть в нем за работой, быть в нем среди других и быть в нем смертным». Таким образом, французский философ, по сути, отрицает полноту свободы человека. Поэтому выбор человеком его жизненного пути, выбор его проекта («человек есть не что иное, как его проект самого себя»!) не есть полный произвол и каприз. Выбор, «проект» человека в определенной мере всегда социокультурно детерминирован. К такому выводу, хочет того или не хочет, приходит и Сартр. Он по-прежнему утверждает, что «человек создает себя сам», что человек «не сотворен изначально». Но творит себя человек в определенных социокультурных обстоятельствах. И этими обстоятельствами ограничены и определены его выборы и проекты. Так, например, человек может выбрать для себя некоторую мораль. Но «давление обстоятельств» при этом таково, что «он не может не выбрать какой-нибудь определенной морали».

Отметим, что полемика антропоцентрического и социоцентрического направлений философской антропологии нашла отражение в оживленной дискуссии, развернувшейся в последние десятилетия между сторонниками либерального и коммунитаристского понимания соотношения личности и сообщества. Современный либерализм (Дж. Роулз, Р. Дворкин и др.) при-

держивается в целом антропоцентрической ориентации. Для него характерны индивидуализм и атомизм в понимании взаимоотношений личности и сообщества. Для них личность есть нечто исходное, первичное, существующее «до и отдельно» от социальных связей, от сообщества. Для них само сообщество возникает как результат своего рода договоренности между индивидами. **Коммунитаристы** (А. Мак-Интайр, М. Сэндел, Ч. Тейлор и др.), напротив, придерживаются в целом социоцентрической ориентации. Они подчеркивают формирующую по отношению к индивидам роль сообщества, социальных отношений, универсальных ценностей и т.д. Более подробно дискуссия между «либералами» и «коммунитаристами» изложена в книге: История философии: Запад-Россия-Восток (четвертая книга). М., 1999, с. 425-435.

4.22.8. Проект интегральной философской антропологии

Как мы видели, каждый из представленных вариантов философской антропологии имеет свои достоинства и недостатки. Причем, как обычно, недостатки их являются «продолжением их достоинств». Так, натуралистическая антропология по мере развития естественных наук (биологических наук, прежде всего) все более полно раскрывает природные предпосылки возникновения и бытия человека. Она реализует взгляд на человека «снизу». Она представляет собой попытку постижения человека на основе сведения (редукции) его к дочеловеческим уровням бытия Вселенной. При этом за рамками постижения остается собственно человеческое бытие. За его рамками остаются характеристики и качества, присущие именно человеческому уровню бытия. Теоцентрическая антропология осуществляет противоположный подход. Она реализует взгляд на человека «сверху». Она представляет собой попытку постижения человека на основе возведения его к сверхчеловеческому, божественному уровню бытия. Она весьма убедительным образом объясняет природу высших человеческих ценностей. Чрезвычайно привлекательно также решение смысложизненной проблемы, предлагаемое такой антропологией. Однако теоцентрическая антропология в принципе не может дать философского решения фундаментальной для нее проблемы «нисхождения» Бога к человеку (соответственно, симметричной ей проблемы «восхождения» человека к Богу). Социоцентрическая антропология имеет несомненное преимущество, сравнительно с натуралистической и теоцентрической антропологиями, поскольку она представляет собой попытку постижения, исходя из собственно человеческого уровня бытия. Она успешно объясняет происхождение и сущность многих человеческих качеств, подчеркивая их социокультурную природу. Но этой антропологии свойственна своего рода односторонность. Она принимает во внимание только «социальную проекцию» бытия человека. Она рассматривает человека как элемент общества, как «сгусток общественных отношений» и т.п. Антропоцентрическая антропология также стремится понять человека, исходя из собственно человеческого уровня бытия. И в этом плане она сходна с социоцентрической антропологией. Правда, она, в отличие от антропологии социоцентрической, подчеркивает самобытность, автономию отдельного человека, свободу и достоинство личности. В этом состоит сила и привлекательность антропоцентрических вер-

сий философской антропологии. В то же время абсолютизация самобытности и автономии отдельного человека ведут сторонников антропоцентризма в тупики индивидуализма, нигилизма и анархизма, к признанию одиночества и «заброшенности» человека.

Таким образом, слабости каждой из кратко описанных антропологий обусловлены их одномерностью: они концентрируют свое внимание только на одном уровне бытия человека: дочеловеческом, собственно человеческом (социальном и индивидуально-личностном), сверхчеловеческом. Можно сказать и иначе: они концентрируют свое внимание только на одном типе отношений человека. Отношения «природа – человек» абсолютизируются натурализмом. Отношения «Бог – человек» абсолютизируются теоцентризмом. Отношения «общество – человек» абсолютизируются социоцентризмом. Отношения человека к самому себе абсолютизируются антропоцентризмом. Возникает естественное желание преодолеть односторонности, свойственные рассмотренным антропологиям. Такое желание подкрепляется уже предпринимавшимися в истории философии попытками синтеза различных антропологических подходов. Мы уже писали, что антропологии М. Шелера и П. Тейяра де Шардена можно рассматривать как примеры различных вариантов синтеза натуралистического и теоцентрического подходов. Антропология Л. Фейербаха представляет собой своеобразный синтез натуралистического и антропоцентрического подходов. Антропология Н.А. Бердяева может рассматриваться как своего рода синтез теоцентрического и антропоцентрического подходов к проблеме человека. И т.д. Можно предположить, что наиболее всесторонней и целостной будет философская антропология, объединяющая в себе достоинства всех четырех представленных выше типов антропологии. Таковую антропологию логично назвать интегральной антропологией¹.

В интегральной антропологии должны быть представлены все указанные уровни бытия: дочеловеческий, собственно человеческий (социальный и индивидуально-личностный), сверхчеловеческий. В такой антропологии должны быть учтены все перечисленные выше типы отношений человека. Разумеется, речь не идет о некоем «арифметическом» суммировании достоинств различных типов антропологии. При таком суммировании может получиться только нечто химерическое. Речь идет именно о творческом синтезе жизнеспособных составляющих всех этих типов антропологии. Речь идет о синтезе, в ходе которого преодолеваются крайности и абсолютизации каждого из рассмотренных подходов. Речь идет о синтезе, производимом на основе признания многоуровневости и многомерности бытия человека, на основе признания специфики, качественного своеобразия каждого из этих уровней, на основе признания единства и взаимопроникновения этих уровней.

¹ Следует отметить, что термин «интегральная антропология» используется в современной литературе и в другом значении: для обозначения «синтеза знаний о биологическом и социальном, физическом и соматическом уровнях человека» (См.: Резник Ю.М. Специфика «интегративной антропологии». Антропология: комплекс наук и проект интеграции знаний о человеке /Спектр антропологических учений. М., 2006, с. 68).

Глава 4.23. О границах человеческого и человеческого

4.23.1. Принципиальная важность вопроса о границах человеческого

Мы уже подчеркивали, что главным вопросом, на который стремится ответить философская антропология, является вопрос: что такое человек? Фактически этот вопрос является вопросом о границах человеческого. Другими словами, когда мы спрашиваем, что такое человек, мы спрашиваем о границах, отделяющих человеческое от нечеловеческого, мы спрашиваем о границах, разделяющих человеческое и нечеловеческое.

Не вызывает сомнения тот факт, что границы, разделяющие человеческое и нечеловеческое многообразны.

К примеру, одна из границ такого рода играет принципиально важную роль при обсуждении **проблемы антропогенеза**. Напомним, что антропогенез (от греч. *anthropos* – человек, *genesis* – становление, рождение) – это процесс становления человека современного типа. Очевидно, что сердцевину этой фундаментальной проблемы составляет анализ длительного и противоречивого перехода от дочеловеческих форм жизни к человеческим формам. В свою очередь, анализ этого перехода должен обнаружить границу, отделяющую еще нечеловеческие формы жизни от уже человеческих форм. Так, например, австралопитеки явно относятся к дочеловеческим формам жизни. В то же время *хomo хабилис* (*homo habilis*) и *хomo еректус* (*homo erectus*), видимо, должны быть отнесены к человеческим формам жизни. Понятно, что обнаружение и фиксация такой границы предполагает определение специфически человеческих характеристик, собственно человеческих свойств и качеств у наших далеких предшественников. Речь идет, в частности об определенном объеме головного мозга у наших предков, об их прямохождении, о зачатках у них членораздельной речи, об использовании ими огня, об их умении изготавливать орудия охоты и рыболовства и т.д.

Границы, отделяющие человека от нечеловека, имеют и многие другие, не менее интересные и важные проявления. Речь идет, например, о границе, отделяющей человека и нечеловека в процессе индивидуального становления человека. Можно, конечно, предположить, что человек возникает в момент оплодотворения яйцеклетки. Так, с христианской точки зрения, душа вселяется в яйцеклетку в момент ее оплодотворения и, таким образом, эту клетку следует в некотором смысле считать человеком. Это, так называемая, «абсолютистская позиция». Вряд ли ее можно охарактеризовать как убедительную. Во всяком случае, ее невозможно согласовать с данными современной эмбриологии. Большинство современных антропологов, рассматривая вопрос о статусе и правах эмбриона, придерживается «градуалистической позиции». В соответствии с этой позицией, свойства и качества эмбриона формируются у него постепенно в ходе его усложнения и развития. Они указывают в частности, что до 14 дней у эмбриона нет нервной системы, что, скорее всего, он

начинает чувствовать, когда его возраст достигает тридцати недель и т.д. Как видим, и здесь вопрос об интересующей нас границе совсем не прост.

Отметим еще, что с вопросом о границах, отделяющих человека и не-человека в ходе его индивидуального развития, мы встречаемся и в совсем иной ситуации. Мы имеем в виду процесс умирания человека. Действительно, и теоретически важно и практически значимо уметь определять, когда в этом процессе мы имеем дело еще с человеком, и, следовательно, обязаны применять необходимые методы и средства реанимации. И, соответственно, теоретически важно и практически значимо уметь определять, когда мы имеем дело уже не с человеком, а с субъектом только биологического бытия. Ниже мы еще вернемся к обсуждению этого вопроса.

Вопрос о границах, отделяющих человеческое от нечеловеческого, нередко звучит или подразумевается также, так сказать, в гуманитарном контексте. Например, нередко можно услышать обращение воспитателя к воспитанному: «Веди себя по-человечески!» При этом, чаще всего, ни воспитатель, ни воспитуемый даже не подозревают, каких фундаментальных проблем философской антропологии они касаются. Среди этих проблем, несомненно, не последнее место принадлежит как раз отчетливому различению понятий «человеческое» и «человечное».

4.23.2. Необходимость различения понятий «человеческое» и «человечное»

4.23.2.1. Ж.П. Сартр о гуманизме

Различение указанных понятий, как нам представляется, логично начать с прояснения и уточнения содержания понятия «гуманизм».

Хорошо известно, что в это понятие разные авторы вкладывают различные содержания. Нередко его истолковывают чрезвычайно расширительно и приблизительно. В таком случае гуманизм превращается в нечто аморфное и неопределенное, ассоциируемое с сентиментальным и прекраснотушным провозглашением в качестве основополагающего принципа гуманизма любви к человеку вообще, любви к человечеству.

Вспомним иронию (даже сарказм) Ж.П. Сартра, высказанную им в связи с этим от лица Рокантена, главного героя его романа «Тошнота», в связи с подобным истолкованием гуманизма. Рокантен говорит здесь о веренице, о множестве гуманизмов, соответственно, о множестве гуманистов разного толка. «Гуманист радикального толка, — начинает свое перечисление Рокантен, — это в первую очередь друг чиновников. Главная забота так называемого «левого» гуманиста — человеческие ценности... Его симпатии отданы обездоленным... Он любит кошек, собак, всех высших млекопитающих. Писатель-коммунист любит людей со времени второго пятилетнего плана. Он карает их, потому что их любит... Гуманист-католик ... о людях говорит зачарованно... Он избрал ангельский гуманизм». «Есть, — продолжает он, — и

другие, тьма других: философ-гуманист, который склоняется над своими братьями как старший и чувствует меру своей ответственности; гуманист, который любит людей такими, какие они есть, и гуманист, который их любит такими, какими они должны быть; тот, кто хочет их спасти, заручившись их согласием, и тот, кто спасет их против их воли; тот, кто желает создать новые мифы, и тот, кто довольствуется старыми; тот, кто любит в человеке его смерть, и тот, кто любит в нем его жизнь; гуманист-весельчак, который всегда найдет случай посмеяться, и мрачный гуманист, которого чаще всего можно встретить на похоронах». «Все они, – завершает Рокантен свое едкое размышление о гуманистах различного толка, – ненавидят друг друга – само собой, не как людей, а как отдельную личность...»

Вспоминая эти размышления в своей широко известной статье «Экзистенциализм – это гуманизм», и объясняя читателям правомерность использования понятия «гуманизм» в названии этой статьи, Ж.П. Сартр подчеркивает, что слово «гуманизм» имеет два принципиально различных смысла.

Во-первых, пишет французский философ «под гуманизмом можно понимать теорию, которая рассматривает человека как цель и высшую ценность». «Такой гуманизм, – утверждает он, – абсурден, ибо только собака или лошадь могла бы дать общую характеристику человеку и заявить, что человек паразителен, чего они, кстати, вовсе не собираются делать, по крайней мере, насколько мне известно. Но нельзя признать, чтобы о человеке мог судить человек». Сразу скажу, что утверждение Сартра, согласно которому о человеке (человечестве) должен судить не человек, а кто-то другой (например, «собака или лошадь»), является, на мой взгляд, скорее остроумным, чем глубоким и обоснованным. В этом утверждении, конечно, есть своя правда. Она состоит в том, что суждение человека о человеке всегда будет страстным, поскольку это суждение, в сущности, является суждением человека о самом себе. Правда этого высказывания состоит также в том, что внешняя оценка человека (то есть оценка человека, данная ему не человеком, а кем-то другим) была бы очень интересна и полезна для него. Однако, во-первых, такой «внешней» оценки человечество еще не имеет. Можно предположить, что когда-нибудь такая оценка будет дана человеку и человечеству представителями внеземных цивилизаций, если, конечно, когда-нибудь состоится встреча людей с этими «представителями». Кроме того, по нашему мнению, нет оснований принижать роль и качество самооценки человека и человечества. Добавим к сказанному, что история духовной культуры знает ведь не только высокие и явно завышенные самооценки человечества. Кстати, такие (завышенные) самооценки человечества и соответствующий им тип гуманизма точнее характеризовать не как «абсурдные», а как наивные, как прекраснотушные, как льстивые и т.п. Но история духовной культуры знает и весьма низкие и даже явно заниженные самооценки человечества. Вполне обоснованной в связи с этим представляется точка зрения, согласно которой возможна достаточно взвешенная и в целом адекватная самооценка человечества. Стоит отметить, что и сам Сартр немного ниже цитированного места говорит о том, что «человеку нет другого законодателя, кроме него самого».

Не говорит ли он тем самым, что человека (о человеке) должен судить именно сам человек?

Экзистенциализм, пишет далее Сартр, продвигаясь к собственному, экзистенциалистскому истолкованию гуманизма, освобождает человека от суждений, согласно которым «человек – это цель», а «человечеству следует поклоняться». И именно экзистенциализм (в данном случае сам Сартр) формулирует новое понимание гуманизма. «Человек, – указывает в этой связи французский мыслитель, – всегда незавершен... Человек находится постоянно вне самого себя. Именно проектируя себя и теряя себя вовне, он существует как человек... Он может существовать, только преследуя трансцендентные цели». «Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, – развивает свою мысль Сартр, – он находится в сердцевине, в центре этого выхода за свои пределы. Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности». Именно «эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в том смысле, в каком трансцендентен Бог, а в смысле выхода за свои пределы) и субъективности – в том смысле, что человек не замкнут в себе, всегда присутствует в человеческом мире, – и есть то, что мы называем экзистенциалистским гуманизмом». Экзистенциалистский гуманизм, указывает далее Ж.П. Сартр, напоминает «человеку, что нет другого законодателя, кроме него самого». Такой гуманизм напоминает человеку, что «в заброшенности он будет решать свою судьбу», что «реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть самоосвобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление».

Мы намеренно так обильно цитировали сартровское разъяснение экзистенциалистского гуманизма. Дело в том, что оно, на наш взгляд, дает пример одного из самых интересных и важных для понимания сути современного гуманизма подходов. Особенно мы подчеркнем ключевой момент этого разъяснения. Он, по нашему мнению, состоит в указании на то, что человек может (и должен) «реализовать себя по-человечески». Этот момент далее уточняется и конкретизируется Сартром. Например, он пишет, что реализовать себя по-человечески человек может через «самоосвобождение или какое-нибудь конкретное самоосуществление». Он констатирует также, что человек является своим собственным законодателем, что он сам «решает свою судьбу». Немногим ранее Сартр в связи с этим отмечает также, что «экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование».

Как в связи с этими сартровскими рассуждениями не вспомнить знаменитую «Речь о достоинстве человека» **Пико дела Мирандолы**. В этой «Речи» Бог, обращаясь к только что созданному им человеку, говорит: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный

никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю... Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие божественные».

Очевидна значительная близость взглядов на человека Ж.П. Сартра и Пико дела Мирандолы. И тот и другой считают человека свободным, и тот и другой отдают судьбу человека самому этому человеку. У Мирандолы человек может осуществить себя, по сути, кем угодно. Как мы только что прочитали, человек может стать и «низшим, неразумным существом» и «высшим, божественным». На беспредельные возможности для самоосуществления человека указывает и Сартр. Он подчеркивает: «Нет никакой природы человека, как нет и Бога, который бы ее задумал». Человек, продолжает свою мысль французский мыслитель, «есть лишь то, что сам из себя делает». Но здесь, как говорится, и зарыта собака. Дело в том, что с такой точки зрения, человек есть нечто неопределенное и, на первый взгляд, безграничное. Эту неопределенность и безграничность, конечно, можно рассматривать в качестве великого превосходства человека, сравнительно с другими формами бытия. Но в неопределенности и безграничности, бесспорно, содержится и величайшая опасность для человека. Поистине, «широк человек, слишком широк!» Эта неопределенность и безграничность является, очевидно, не только базисом для величия и достоинства человека, но и основой для низких, мерзких, страшных его самоосуществлений. В этой связи естественно возникает вопрос: любые ли самоосуществления человека оставляют его в пределах качества, обозначаемого словом «человек»; или возможны такие самоосуществления человека, которые лишают его права называться человеком?

Если границ и пределов человеческого не существует, то приведенное выше требование Ж.П. Сартра к человеку становится бессодержательным, беспредметным. Действительно, в таком случае человек всегда реализует себя «по-человечески». В таком случае, очевидно, человеку совсем не трудно быть человеком. Это обстоятельство хорошо иллюстрируется диалогом Рокантена с «Самоучкой». Самоучка, склонный к патетике и прекраснотушию, говорит Рокантену: «...Люди и в самом деле достойны восхищения. Трудно, мсье, очень трудно быть человеком». Рокантен отвечает на это утверждение: «Извините, но в таком случае я не вполне уверен, что я человек: я никогда не замечал, что быть человеком так уж трудно. Мне казалось: живешь себе и живи».

Если же требование – «реализуй себя по-человечески» – не является бессодержательным, то следует признать наличие границ и пределов человеческого. Это признание, несомненно, влечет за собой очень серьезные вопросы, краткое обсуждению которых будет дано ниже.

Итак, согласимся с экзистенциалистским гуманизмом. Это согласие, как мы видели, может быть сформулировано в виде требования: «человек, ты должен реализовать себя в качестве человека, ты должен быть человеком!» А

он (вслед за Рокантемом) вполне правомерно нам отвечает: я и есть человек, я и так бытийствую в качестве человека. Этот человек говорит в ответ на наше требование: мне непонятно, чего вы от меня хотите. Он восклицает: какое право вы имеете сомневаться в том, что я человек! Иначе говоря, гуманистически требуя от человека, чтобы он осуществлял себя в качестве человека, чтобы он «реализовал себя по-человечески», мы должны разъяснить это требование. Для этого мы должны, страшно сказать, ответить на вопрос, что значит «быть человеком»? В противном случае, как уже сказано, наше требование к человеку останется беспредметным пожеланием.

Таким образом, поставив перед собой скромную задачу уточнения определения гуманизма, мы вновь приходим к центральной и в некотором смысле вечной проблеме философской антропологии, к вопросу о сущности человека, к вопросу о «пределах человеческого».

Сомнений нет в том, что эти вопросы невероятно сложны теоретически. В некотором смысле вся гуманитарная культура на протяжении всей своей истории только и занимается тем, что пытается ответить на эти вопросы. Кроме того, очевидно, что они требуют от тех, кто пытается ответить на них, большой смелости. В самом деле. Тот, кто пытается ответить на них, берет на себя ответственность за проведение «границ (пределов) человеческого». Тот, кто пытается ответить на эти вопросы, в некотором смысле претендует на то, что он носит в себе эталон, образец человечности. Хочет он или не хочет, но, отвечая на эти вопросы, он решается сказать одному человеку: тебе удалось осуществить в себе человека. Соответственно, другому человеку он, отвечая на эти вопросы, решается сказать: тебе не удалось осуществить в себе человека, и ты вышел за пределы человеческого. Другими словами, он говорит этому человеку: ты (в данной ситуации или в данном отношении) не человек! Может быть, следует избегать такого рода суждений? Может быть, лучше последовать старой и мудрой рекомендации: «не судите, да не судимы будете». Правильность этой рекомендации в нашем контексте, казалось бы, подтверждается уже представленными в истории неправомерными попытками разграничения людей на полноценных («высших») и, соответственно, на неполноценных («низших»). Вспомним в связи с этим, например, расистские доктрины, приведшие своих последователей к чудовищным преступлениям.

С другой стороны, эти вопросы чрезвычайно важны практически. Они не являются измышлением досужих авторов. Их настойчиво ставит сама жизнь, постоянно демонстрирующая нам всевозможные приближения человека к границам человеческого и, увы, многообразные пути преодоления им этих границ. Страшный опыт преодоления границ человеческого зафиксирован в частности в многочисленных повествованиях о поведении людей в экстремальных ситуациях различного рода. Речь идет о поведении людей на войне, во время природных, социальных и техногенных катастроф. Не менее страшные примеры выхода за границы человеческого содержатся в рассказах о пребывании людей в нацистских и сталинских лагерях (книги А. Солженицына, В. Шаламова, В. Гроссмана и др.). Так, В.Т. Шаламов неодно-

кратно писал о границе, о рубеже, который пересекает большинство заключенных. Это, – подчеркивал он, – главный вопрос жизни заключенного: «Остался он человеком или нет». Мы абсолютно убеждены, что этот вопрос является главным не только для заключенного, но и для каждого человека. Причем есть серьезные основания полагать, что актуальность этого вопроса особенно велика в наше время. Так что мы не имеем права уклоняться от сформулированных выше вопросов. Мы должны их обсуждать. Мы должны попытаться на них ответить. При этом, конечно, мы должны отчетливо понимать, что, пытаясь ответить на эти вопросы, мы «вступаем на тонкий лед», что весьма велика вероятность присутствия в наших ответах ошибок, неточностей и заблуждений. Поэтому, разумеется, наши суждения, наши ответы на эти вопросы, по крайней мере, на данной стадии развития антропологии просто не могут быть категоричными.

4.23.2.2. Многомерность человеческого

Пытаясь ответить на вопрос о пределах человеческого, необходимо, прежде всего, констатировать многомерность человека. Другими словами, очерчивая границы человека, следует иметь в виду наличие у человека характеристик, образующих несколько групп.

В первую очередь, **человеку, несомненно, свойственны натуралистические параметры (характеристики)**. В качестве таких параметров выступают природные качества человека: своеобразие его анатомии, физиологии и психики. В этом – натуралистическом – измерении «осуществлять себя в качестве человека», это значит, прежде всего, обладать соответствующей, человеческой анатомией, физиологией и психикой. Поскольку «соответствующая анатомия, физиология и психика» чаще всего даны человеку природой (родителями), постольку «быть человеком» в этом смысле не так уж и сложно. И в этом плане, как кажется, прав сартровский Рокантен. Иначе говоря, в этом – натуралистическом – плане никаких проблем у человека в деле осуществления себя в качестве человека нет: «живешь себе и живи». Каждый индивид, принадлежащий к виду *homo sapiens*, с натуралистической точки зрения, так сказать, по определению, без всяких его усилий осуществляет себя в качестве человека.

Впрочем, элементарный анализ показывает, что некоторые усилия для того, чтобы «быть человеком» в обсуждаемом («натуралистическом») смысле, человек все-таки должен затрачивать. Речь в данном случае идет об усилиях, которые этот человек должен предпринимать, для сохранения своей собственно человеческой анатомии, физиологии и психики. Можно сказать, что эти усилия совсем невелики, когда человек находится в обычной (нормальной) ситуации: при более или менее комфортной для него температуре воздуха, в условиях достаточного питания, в привычном социокультурном окружении и т.п. Однако в экстремальной ситуации (недостаток питания, воды, воздуха, высокая (или низкая) температура окружающей среды, различ-

ного рода болезни и т.п.) сохранить свою специфически человеческую анатомию, физиологию и психику человеку чрезвычайно сложно или невозможно. Таким образом, даже в плане сохранения натуралистических параметров «быть человеком» в экстремальной ситуации, по крайней мере, трудно.

Представляется, что, имея в виду натуралистическое измерение человека, достаточно определенно можно решить вопрос о границах человеческого. Само собой разумеется, что отвечать на этот вопрос следует на основе достижений соответствующих наук: анатомии человека, физиологии человека, психологии человека. Очевидны, например, отличия анатомии, физиологии и психики человека от анатомии, физиологии и психики человекообразных обезьян. Эти границы могут быть определены также на основе анализа последствий для человека соответствующих анатомических, физиологических и психических утрат (разрушений). Имеются в виду утраты человеком жизненно важных органов, а также утраты им физиологических или психических функций. Возрастание количества и качества подобных утрат у данного индивида, несомненно, приведет рано или поздно к его выходу за пределы человеческого. Смею предположить, например, что, имея в виду натуралистические параметры человека, неправомерно называть человеком «действующую» голову профессора Доуэля из одноименного романа Александра Беляева. С другой стороны, вряд ли кто решится лишить статуса человека знаменитого современного британского физика и космолога **Стивена Хокинга**, автора нескольких фундаментальных научных открытий, монографий и научно-популярных книг. Анатомические и физиологические утраты (следствие тяжелого заболевания) у него колоссальные, но, тем не менее, он с помощью современных компьютерных технологий ведет активную и плодотворную жизнь.

На примере С. Хокинга видны, во-первых, грандиозные компенсаторные возможности человеческого организма, во-вторых, постоянно растущие в процессе научно-технического прогресса возможности компенсации анатомических и физиологических утрат (или «недостатков») соответствующими биологическими и компьютерными «протезами». В связи с этими растущими возможностями мы сталкиваемся с еще одним проявлением проблемы «пределов человеческого». Речь идет об оценке перспектив практики замен естественных человеческих органов и функций искусственными органами и функциями. С обсуждаемой точки зрения, продвигаясь все далее по пути такого рода замен, люди неизбежно выйдут за пределы меры человеческого и превратятся в некие «комбинированные существа». Такие существа соединят в себе фрагменты человеческой анатомии, физиологии и психики, фрагменты анатомии, физиологии и психики других живых существ, а также фрагменты собственно технических (компьютерных и т.д.) устройств. Очевидно, что если эта тенденция будет нарастать, то рано или поздно человеческий мир преобразуется в «постчеловеческий мир». На мой взгляд, такое будущее явится поражением человека и, соответственно, поражением гуманизма. К сожалению, перспектива наступления «постчеловеческого мира» вполне реальна. Впрочем, стоит отметить, что многие современные авторы («трансгумани-

сты», «постгуманисты») приветствуют приближение эпохи «постчеловеческого мира». С точки зрения этих авторов, вступление в эпоху «постчеловеческого мира» явится следствием бесконечного «совершенствования человека» с использованием, по сути, любых возможных для этого способов (достижений генной инженерии, информационных технологий и т.д.). Вопрос о сущности, путях и способах совершенствования человека чрезвычайно сложен и, несомненно, требует отдельного и детального анализа, поэтому здесь я его только упоминаю.

Вернемся к обсуждению вопроса о границах человеческого в рамках его натуралистического измерения.

Несомненно, особый интерес представляет рассмотрение с натуралистических позиций вопроса о пределах человеческого в контексте сохранения или утраты человеком специфически человеческой психики. Мы имеем в виду в частности сохранение или утрату высших функций головного мозга человека. Хорошо известно, например, что, если головной мозг человека не снабжается кислородом в течение приблизительно пяти минут, то в нем происходят необратимые изменения («смерть мозга»). К «смерти мозга» может привести также множество других причин: травмы, заболевания и т.п. Хорошо известно также, что в результате осуществления реанимационных процедур деятельность некоторых важных систем этого человека может неопределенно долго поддерживаться. Однако деятельность его головного мозга (после наступления «смерти мозга») уже не может быть восстановлена. Следовательно, с позиций натуралистической антропологии этот индивид утратил важнейшие человеческие качества: основу для функционирования сознания и само это сознание. И, таким образом, мы должны будем констатировать, что данный индивид вышел за пределы человеческого и перестал быть человеком. «Смерть мозга», как видим, является в обсуждаемом плане синонимом смерти человека.

Очевидно, что границы человеческого, устанавливаемые натуралистическим подходом, могут быть поставлены под вопрос, с одной стороны, стремительным развитием естественных, медицинских и психологических наук. В частности, достижения этих наук, несомненно, способны значительно уточнить расположение этих границ. С другой стороны, на мой взгляд, эти границы ставятся под вопрос методологической ограниченностью самого натуралистического подхода. Мы имеем в виду редукционистский характер этого подхода. Такой подход толкует человека как особое (высшее) природное существо. По сути, он рассматривает только одну (природную) проекцию бытия человека и принимает во внимание только натуралистические параметры человека. Вследствие этого натуралистический подход либо абстрагируется от множества существенных (социокультурных, духовных) человеческих качеств, либо оперирует их весьма обедненными образами. В связи с этим следует подчеркнуть, что, во-первых, этот подход способен прочертить только некоторые границы человеческого. К тому же, как мы уже отметили, он способен сделать это только приблизительно, поскольку расположение этих границ будет уточняться в ходе развития названных выше наук.

Несомненно, что **одно из центральных мест в многомерной системе человеческих качеств занимают его социальные (социокультурные) характеристики.** К разряду характеристик такого рода относятся те свойства индивида, которые формируются в нем обществом в процессе социализации и инкультурации этого индивида. Понятно, что обретение индивидом этих – социокультурных – характеристик требует от него значительных усилий. В особенности это справедливо, если речь идет о высоких и высочайших проявлениях таких характеристик, например, о достижениях этого индивида в искусстве или в науке, о высоконравственном образе жизни и т.п. И в этом плане уже прав сартровский Самоучка, утверждавший, как мы помним, что «человеком быть очень трудно».

О границах человеческого в плане его социального измерения можно говорить, как минимум, в двух смыслах.

За границами человеческого для сторонников социального подхода к истолкованию человека находятся те индивиды, которые по тем или иным причинам не сформированы обществом, не прошли необходимых ступеней социализации и инкультурации. Это могут быть, например, так называемые «реальные маугли»: человеческие детеныши, по тем или иным причинам попавшие в сообщества животных и сформировавшиеся в этих сообществах. «Реальные маугли» являются, по сути, природными существами. И, как показывают соответствующие наблюдения, если они провели в сообществе животных достаточно длительное время, то они теряют способность развить в себе собственно человеческие качества и оказываются за пределами человеческого. Такие индивиды не обрели способности к речи и мышлению, способности к труду и общению с другими людьми, они не приобщились к принятым в человеческом сообществе нормам и т.д. Соответственно, за пределами человеческого, с такой точки зрения, находятся также те индивиды, у которых по каким-либо причинам, разрушены **результаты социализации и инкультурации**: способность мыслить и говорить, моральные нормы и т. д. В качестве причин такого рода могут выступить болезни, изоляция индивида от общества и т.п. Такие индивиды теряют сформированные обществом качества. Они деградируют, по сути, до уровня природных существ и выходят за границы человеческого.

Здесь обязательно надо сказать, что постановка проблемы проведения границы, определяющей границы меры человеческого и, соответственно, лишение некоторых индивидов статуса человека не означает лишения этих индивидов милосердного («гуманного») отношения к ним. Позволим себе высказать здесь довольно рискованное предложение. Суть этого предложения состоит в том, что таким индивидам должен присваиваться особый социальный, антропологический и юридический статус. Процедура лишения данного индивида статуса человека и присвоения ему упомянутого особого статуса, конечно, должна быть детально продумана и юридически «прописана». Такое «продумывание» и «прописывание», очевидно, предполагает фундаментальную антропологическую проработку вопроса о «пределах человеческого». Скорее всего, речь должна идти даже о нескольких статусах или раз-

рядах множества таких индивидов. Эти разряды отличаются друг от друга, обобщенно говоря, степенью их удаленности от разряда «нормальных людей». Следует отметить также, что элементы присваивания особых статусов некоторым индивидам практикуются человечеством уже давно. Мы имеем в виду в частности практику юридического объявления некоторых (психически больных, престарелых и т.д.) индивидов недееспособными. Такие индивиды, как известно, лишаются некоторых существенных прав на основе определенных медицинских показателей и посредством соответствующей юридической процедуры. Но другие человеческие (гражданские) права за ними чаще всего сохраняются. Такие индивиды освобождаются также от моральной и юридической ответственности. Конечно, в настоящее время такие индивиды не лишаются статуса человека. Но нетрудно убедиться в том, что многие из них уже никогда не смогут вернуться в состояние, позволяющее им претендовать на статус человека. Поэтому мы считаем правомерной постановку вопроса о границах человеческого и, соответственно, о лишении некоторых индивидов статуса человека и присвоении им особого статуса. Индивиды, временно или окончательно вышедшие за пределы человеческого, естественно, теряют некоторые человеческие права и, разумеется, теряют некоторые (или все) человеческие обязанности. Они освобождаются от моральной и юридической ответственности, но сохраняют другие права, в частности право на милосердное («гуманное») отношение к ним.

Вне всякого сомнения, все это вопросы очень деликатные и даже болезненные. Но, как уже отмечено, закрывать на них глаза, прятаться от них, опасаясь обвинений в дискриминации тех или иных категорий индивидов, мы не имеем права.

Прочерчивание границ человеческого в аспекте его социокультурного измерения имеет и вульгаризированные версии. Мы имеем в виду варианты обсуждаемого подхода, свойственные тем сообществам (культурам), которые только свои сообщества считают человеческими. Представителями таких сообществ за пределы человеческого вытесняются те индивиды, которые сформированы в другом сообществе, в лоне другой культуры («чужаки»). Такое «вытеснение» «чужаков» за пределы человеческого, как известно, было чрезвычайно распространено на ранних стадиях человеческой истории¹. К великому сожалению, подобное «вытеснение» нередко встречается и на позднейших этапах развития общества, в том числе и в наши дни. Разумеется, такое «вытеснение» представителей других сообществ (других культур) за пределы человеческого является неправомерным. Оно основано на излишне узком и, можно сказать, эгоистическом понимании границ человеческого. В рамках такого понимания человеком является только представитель

¹ Об этом пишет в частности К. Лоренц. «Группа, — указывает он, — стремится... рассматривать себя как замкнутый в себе вид — настолько, что членов других сравнимых сообществ не считают полноценными людьми... Собственное племя обозначается попросту словом «человек»... Лишение жизни члена соседнего племени не рассматривается как настоящее убийство... Потому что они ведь не настоящие люди». (Оборотная сторона зеркала. М., 1998, с. 38-39.)

данного («нашего») сообщества, то есть наш родственник, носитель определенного языка, приверженец данных традиций, сторонник данной конфессии и т.д. Соответственно, с такой точки зрения, все остальные, все, кто говорит на другом (чужом) языке, кто молится другим богам, кто живет за некоторой границей, – людьми не являются. Любопытно отметить, что сторонники такой позиции не замечают опасной для симметрии. Они не видят, что «вытесняемые» ими за пределы человеческого «чужаки» в свою очередь могут рассуждать аналогичным (симметричным) образом. И на основе таких рассуждений вытеснить за пределы человеческого все чуждые им группы людей, в том числе тех, кто лишил их права называться людьми.

В качестве важнейшей составляющей группы социальных (социокультурных) параметров человека, несомненно, следует отнести его способность приобщаться к разнообразным ценностям культуры и творить их. Рассуждая в этом плане, мы можем констатировать, что самоосуществление человека в качестве человека предполагает его приобщение к уже имеющимся ценностям, а также созидание новых ценностей. Мы имеем в виду здесь в первую очередь высшие ценности: истину, добро, красоту, любовь, справедливость, свобода, милосердие... Можно сказать, что в отличие от других живых существ человек живет не только в мире вещей и процессов, но и в мире ценностей и смыслов. И это придает его бытию принципиально новое измерение.

В тесной связи с указанной группой ценностных параметров человека находятся соответствующие качества и способности человека: способность любить, способность радоваться и страдать, способность быть милосердным, способность к состраданию... Несомненно, что самоосуществление человека в качестве человека предполагает наличие у него указанных способностей. Эти способности, таким образом, могут быть названы человекообразующими. Соответственно, исчезновение или отсутствие этих способностей у данного индивида приближает его к границам человеческого и выводит его за эти границы. Это произойдет в частности с индивидом, который будет следовать буквально понятию призыву Б. Спинозы: «не плакать, не смеяться, не ненавидеть, но понимать». Такой индивид превратится в существо, которое только мыслит (понимает), он превратится в «воплощенный разум» и, очевидно, выйдет за пределы человеческого...

Говоря о границах человеческого, **нельзя обойти вниманием позицию религиозных авторов, которые убеждены в том, что определяющим признаком человека является его связь с Богом.** Так, например, С.Л. Франк писал: «То, что делает человека человеком, – начало человечности в человеке – есть его Бого-человечность». Аналогично Н.А. Бердяев подчеркивал, что «человека нет без божественного в человеке...» Далее он утверждал, что «проблема человека во всей глубине ставилась лишь в религиозном сознании», что «философской антропологии в настоящем смысле слова не существует». В частности, «антропология христианская учит о том, что человек есть существо, сотворенное Богом и носящее в себе образ и подобие Божье, что человек есть существо свободное и в своей свободе отпавшее от Бога и

что, как существо падшее и греховное, он получает от Бога благодать, возрождающую и спасающую».

На первый взгляд, религиозная антропология дает очень ясный и убедительный ответ на вопрос о границах человеческого в человеке. С точки зрения такой антропологии, человеческое в человеке – это божественное в нем. Соответственно, всякое отдаление человека от Бога приближает этого человека к границам человеческого. Наконец, полный разрыв человека с Богом, с такой точки зрения, означал бы выход этого человека за пределы человеческого, гибель этого человека в качестве человека.

В действительности от этой убедительности, на наш взгляд, мало что остается, если задуматься, например, над вопросами: что такое божественное, как оно (божественное) в человеке присутствует? Пытаясь ответить на первый вопрос, религиозные мыслители, прежде всего, укажут на таинственность божественного, а далее неизбежно придут к оперированию вполне человеческими категориями: божественное – это свобода, творчество, совесть, личностность... Понятно, что указание на таинственность в данном случае ничего не проясняет. А для разъяснения указанных «человеческих категорий» надо либо объявлять их божественными. Это будет, разумеется, не разъяснением, а возвратом к исходной ситуации, к исходному вопросу. Либо придется объявлять эти категории собственно человеческими и искать их содержательное толкование в различных секторах созданной человеком культуры: в науке, в искусстве, в философии. Отвечая на второй вопрос, религиозные мыслители могут придерживаться двух (связанных друг с другом) стратегий. В соответствии с первой стратегией, религиозные авторы указывают на «особое место человека в мире». С такой точки зрения, именно эта «особость» позволяет человеку воспринять божественное. «Только в человеке Абсолютное бытие могло, – пишет в связи с этим В.В. Зеньковский, – соединиться с тварной сферой, – и соединиться так, чтобы все присущие тварной сфере качества, сохраняли свою силу». «Без этого, – продолжает Зеньковский, – Абсолютное бытие, соединяясь с тварной сферой, раздавило бы ее без остатка, поглотило бы ее в своей бесконечной полноте». Очевидно, что само по себе указание на «особость» места человека в мире ничего не проясняет. Вопрос, как человеку удастся принять в себя божественное (Абсолютное бытие), очевидно, так и остается без ответа. Сторонники второй стратегии, отчетливо осознавая невозможность рациональной реконструкции способа соединения человеческого и божественного, просто отсылают к соответствующему религиозному догмату. Так, например, христианские мыслители «решают» рассматриваемую проблему, обращаясь к центральному догмату христианства, к догмату о боговоплощении, к догмату о Богочеловеке (Иисусе Христе). В соответствии с этим догматом Иисус Христос (Богочеловек) соединяет в себе Бога и человека. «Во Христе соединились нераздельно и неслиянно две природы»: он есть «воистину Бог» и «воистину человек». Соответственно, упомянутый догмат составляет сердцевину христианской антропологии. Здесь принципиально важно помнить, что догмат о боговоплощении, в рамках такого подхода, недоступен разумному постижению.

Процитируем в связи с этим еще раз С.Н. Булгакова. «Этот догмат, – подчеркивал он, – прямо и неприкровоенно провозглашает антиномию для разума, ибо это полное единение и как бы отождествление абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного, совершенно не может быть постигнуто разумом, а только должно быть осознано в антиномичности своей, как истина веры».

По сути, сторонники религиозного подхода «разъясняют» то, что нас интересует, то есть человеческое в человеке, путем отсылки к еще более непонятному и таинственному. Они не дают также рациональной реконструкции способа соединения человеческого и божественного и, следовательно, не могут обосновать возможности этого соединения.

На наш взгляд, религиозный (теистический) подход в символической форме фиксирует важнейшее качество человека: его духовную бесконечность, неисчерпаемость. В границах теистического подхода, углубляясь в безбрежный и бездонный океан собственного духа, человек встречается с Богом, которому приписываются конфессионально определенные черты. Нам представляется, что такая точка зрения выдает желаемое за действительное. Нам думается также, что такая точка зрения недооценивает, так сказать, мощности бесконечности человеческого духа. Она недооценивает многомерности, изменчивости, спонтанности человеческого духа. Она абстрагируется от того, что, углубляясь в океан собственного духа, человек на любой стадии своего развития осваивает (имманентизирует) лишь конечную часть этого океана. Оставшаяся – многообразно бесконечная – часть этого океана всегда трансцендентна, неизвестна ему. И на эту, трансцендентную часть океана духа человек не имеет права переносить какие-либо известные ему характеристики, даже самые возвышенные («божественные»).

Признание духовной бесконечности, неисчерпаемости человека и, соответственно, признание многообразной бесконечности, неисчерпаемости универсума ведет нас к очень серьезным онтологическим, гносеологическим и антропологическим выводам. Некоторые из этих выводов прослежены в наших предшествующих исследованиях¹. Здесь в самой общей форме отметим, что признание неисчерпаемости человека и универсума (принцип инфинитизма) требует развития определенного варианта гуманизма, а именно: развития трагического гуманизма. Такой гуманизм называется трагическим, поскольку он, основываясь на принципе инфинитизма, отрицает возможность окончательного и позитивного решения человеческих (экзистенциальных и социальных) проблем. Он отрицает возможность бессмертия человека и человечества. Он отрицает возможность вечной жизни человека и человечества. Можно сказать, что такой гуманизм отрицает Надежду, оставляя человеку и человечеству только множество локальных надежд.

¹ См. об этом, например: Финогентов В.Н. Религиозный ренессанс или философия гуманизма? Мировоззренческий выбор современной культуры. М., 2009.

4.23.2.3. *Гуманистический императив*

Как видим, размышления в связи с сартровской формулировкой «человек, реализуй себя по-человечески!» привели нас к необходимости обсуждения серьезнейших вопросов. Сейчас мы должны сказать, что эта формулировка является все-таки излишне общей и абстрактной для достижения к нашей цели. А целью нашей здесь выступает, в том числе, уточнение понятия гуманизма. Конкретизация сартровской формулировки может быть достигнута, если мы обратим внимание на обстоятельство, фиксируемое таким высокочувствительным инструментом, каким является язык. Мы имеем в виду то обстоятельство, что наряду со словом «человеческий» существует и нередко используется слово «человечный». Во многих контекстах указанные слова обозначают одно и то же или имеют очень близкие друг к другу значения. Но у них есть и весьма существенные смысловые различия.

Мы уже привели высказывание из «Братьев Карамазовых» Ф.М. Достоевского: «Широк человек, слишком широк!» И эта излишняя «ширь» человека схватывается содержанием именно слова «человеческий». Речь идет о том, что содержание этого слова охватывает не только, так сказать, позитивные свойства человека: верность, благородство, доброту, честность... Оно охватывает также и негативные свойства человека. Другими словами, в качестве человеческих свойств мы должны, увы, признать также лживость, предательство, злость, низость и т.д.

В отличие от слова «человеческий», слово «человечный» применяется только для обозначения позитивных поступков человека, для обозначения проявлений позитивных свойств человека. Действительно, мы назовем человеком человека благородного, доброго, справедливого. Но никогда мы характеризуем в качестве человеческого подлого, злого, вероломного субъекта.

В соответствие с этим смысловым различием слов «человеческий» и «человечный» мы предлагаем внести, на первый взгляд, незначительное изменение в сформулированное выше требование. В таком – измененном – виде это обращенное к человеку требование будет выглядеть следующим образом: **человек, реализуй (осуществляй) себя человечно!** Это – уточненное – требование, несомненно, является гораздо более строгим и более содержательным, чем исходное. Думается, что именно в таком, уточненном виде это требование можно рассматривать в качестве основоположения гуманизма.

На наш взгляд, **указанное требование к человеку достойно того, чтобы его называли гуманистическим императивом.** Правомерность такого названия обсуждаемого требования к человеку может быть обосновано следующим образом. Это требование, с одной стороны, обращено к каждому отдельному человеку. Оно повелевает данному, конкретному индивиду:

«осуществляй себя в качестве человеческого человека!» Понятно, что это требование не является только внешним по отношению к данному человеку, оно не является только требованием других людей (общества) к нему. Это требование в первую очередь является требованием человека к самому себе. С другой стороны, осуществить себя человеческим образом, человек может только через человеческое отношение к другому человеку (к другим людям). Иначе говоря, это требование предполагает, что индивид, осуществляющий себя в качестве человеческого человека, обязательно будет помогать всякому другому человеку в его самоосуществлении в качестве человеческого человека. Тем самым этот индивид будет вносить свой вклад в осуществление человеческого общества. Все это, по нашему убеждению, и есть гуманизм. Гуманизм здесь понимается, таким образом, как стратегия, направленная на становление и развитие человеческого человека и человеческого общества.

Надо сказать, что принятие гуманистического императива радикально усложняет человеку жизнь. В свете этого императива еще более прав «Самочка», который, как мы помним, утверждал, что быть человеком очень трудно. Это действительно так, если это утверждение прочитать в духе гуманистического императива: очень трудно «быть человеческим человеком». Это так, хотя бы потому, что человек, стремящийся выполнять требование гуманистического императива, очевидно, должен вести высоконравственный образ жизни.

Очевидна связь гуманистического императива с кантовским категорическим императивом. Причем эта связь, можно сказать, двоякая. Во-первых, эти императивы сходны по форме. Как известно, в одном из вариантов категорический императив звучит следующим образом: «действуй лишь по такой максиме, посредством которой ты можешь одновременно желать, чтобы она стала всеобщим законом». Во-вторых, эта связь содержательна. Она состоит в том, что категорический императив образует сердцевину гуманистического императива, поскольку нравственность в некотором смысле составляет сердцевину человечности.

Глава 4.24. Проблема свободы. Фатализм и волюнтаризм

Как уже отмечалось, проблема свободы является одной из основных проблем философской антропологии. Свобода, понимаемая как возможность самоопределения и самосозидания человека, несомненно, конституирует бытие человека. Без свободы человек превращается в марионетку природы, общества или Бога. Без свободы нет автономности и достоинства человека. Без свободы невозможна ответственность человека за его действия и поступки.

4.24.1. Сущность проблемы свободы

Внимательно прочитаем строки стихотворения «Певучесть есть в морских волнах...» великого русского поэта **Ф.И. Тютчева**:

Невозмутимый строй во всем,
Созвучье полное в природе,
Лишь в нашей призрачной свободе
Разлад мы с нею сознаем.
Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

Прочитанное стихотворение ставит перед нами целый ряд вопросов. Среди них: действительно ли свобода «призрачна»? В чем в таком случае состоит «разлад» человека с природой? На что «ропщет мыслящий тростник» (на то, что свобода призрачна, или на то, что бремя свободы слишком тяжело для человека)? Что такое, наконец, свобода (независимо от того, признаем ли мы ее призрачной или считаем реальной)?

Вопросы эти чрезвычайно сложны. Они составляют суть одной из вечных мировоззренческих проблем: проблемы свободы. Ответы на них, даваемые различными мировоззренческими системами, многообразны. Среди них зачастую мы встречаем ответы диаметрально противоположные друг другу. Познакомимся для начала с такими радикально различающимися отношениями к свободе человека мировоззренческими позициями, которые свойственны **фатализму и волюнтаризму**.

4.24.2. Сущность фатализма. Мифологический фатализм

Само слово «**фатализм**» латинского происхождения (fatalis – роковой, fatum – рок, судьба), хотя фаталистические представления укоренены в культурах, по сути, всех народов. Фатализм утверждает призрачность, иллюзорность свободы человека или, по-другому, – предопределенность всех поступков и деяний человека, предопределенность вообще всех событий в мире.

Фатализм имеет богатую историю. Весьма распространен так называемый «бытовой фатализм», представленный убеждением в том, что «человек должен влачить свою судьбу». Фатализм проявляет себя достаточно отчетливо также во всех трех основных типах мировоззрения: мифологическом, религиозном и философском. Рассмотрим (очень кратко) особенности мифологического, религиозного и философского фатализма.

В мифах самых разных народов важное место занимают представления о непостижимой, иррациональной, темной силе (судьбе), предопределяющей жизнь человека и человеческого сообщества в целом. Понятно, что эти представления вплетены в традиционный (роевой) образ жизни и гармонируют с невозможностью для человека традиционного общества помыслить и тем более осуществить формы собственного, индивидуализированного бытия.

Персонализации судьбы, фигурирующие в мифах разных народов, чрезвычайно многообразны и любопытны. Так, в древнегреческих мифах наиболее распространен вариант, связывающий судьбу с тремя сестрами-мойрами. Мойра по-гречески означает «доля», «часть»; отсюда – «участь», которую получает человек при рождении. Их имена – весьма выразительны: Лахесис («дающая жребий»), Клото («прядущая»), Атропос («Неотвратимая»). Первая сестра назначает жребий человека еще до его рождения, вторая прядет нить его жизни, а третья определяет день смерти человека. Приведем здесь часть одного из вариантов древнегреческого мифа о сестрах-мойрах в пересказе Ф.Ф. Зелинского. «Когда рождается человек, первая, Клото, извлекает из своей пряжи нить его жизни. Вторая, Лахесис, продолжает ее работу, соединяя с этой нитью другие, то золотые, то черные. Жужжит веретено, тянется жизнь человека через горести, через радости, пока третья, Атропа, своими ножницами не отрежет нить. Тогда наступает его смерть. Таинственна эта работа ...» (Герои Эллады: Мифы Древней Греции. Екатеринбург. 1992, с. 146). Непостижимость судьбы отразилась здесь в представлении о мойрах как дочерях Ночи (по Гесиоду). Неотвратимость действия судьбы – в представлениях о мойрах как дочерях Ананки (необходимости), а также в формуле: «Предопределенного судьбой не может избежать даже бог». Отметим, впрочем, что неотвратимость действия судьбы не исключает полностью достойной и героической позиции человека, принимающего эту неотвратимость, а иногда даже пытающегося действовать вопреки судьбе. Попытки героев противостоять судьбе мы находим главным образом в позднейших вариантах мифов, а также в эпосе (в «Илиаде» и «Одиссее» Гомера, в частности).

Мы уже подчеркивали, что мифологическое мировоззрение и, следовательно, мифологический фатализм, свойственны традиционному обществу (см. об этом в разделе 1.4.3). Человек такого общества и его деятельность, по сути, выступают в роли транслятора традиций. При этом необходимо иметь в виду, что предзаданность жизни такого человека традициями (судьбой) не воспринималась им как нечто угнетающее и подавляющее его. Напротив, эта полная включенность жизни индивида в природные и социальные ритмы, слитность его бытия с природным и общественным бытием были подобны

единству младенца и его матери и воспринимались членом традиционного общества «без ропота, без гнева». Они (предзаданность и слитность) были тогда естественными и, по сути, единственно возможными формами социальной жизни. Человек традиционного общества жил в родном и в некотором смысле беспроблемном мире. Он не противостоял ни природе, ни первобытному коллективу. Он жил, образно говоря, в раю. Кстати, именно как грехопадение людей и последующее их изгнание из рая, изображенное в частности в «Библии», можно представить выход человека из колыбели традиционного образа жизни в тревожный мир истории. С такой точки зрения, этот выход сопровождался становлением феномена свободы.

Мы уже цитировали **Эриха Фромма**, который подчеркивал, что фундаментальная связь между человеком и свободой чрезвычайно показательно отображена в библейском мифе об изгнании из рая. Этот миф отождествляет начало человеческой истории с актом свободного выбора. Но при этом миф о грехопадении особо подчеркивает греховность первого акта свободы и те человеческие страдания, которые явились его следствием. Как мы помним, этот миф повествует, как Адам и Ева живут в садах Эдема в полной гармонии друг с другом и природой. В раю царят мир и покой, там нет нужды в труде. Там нет выбора, нет свободы, даже размышления людям не нужны. Но человеку запрещено вкушать от древа познания добра и зла. И он нарушает этот запрет. В этот момент и рождается человеческая свобода.

Впрочем, далеко не все согласны с подобной интерпретацией библейской истории о грехопадении человека. Так, например, Л. Шестов пишет о датском религиозном мыслителе С. Кьеркегоре (сам Шестов придерживался аналогичной точки зрения): «Он понял глубину и потрясающий смысл библейского повествования о падении человека. Веру, определявшую собой отношение твари к Творцу и знаменовавшую собой ничем не ограниченную свободу и беспредельные возможности, мы променяли на знание, на рабскую зависимость от мертвых и мертвящих вечных принципов. Можно ли придумать более страшное и более роковое падение?».

Поскольку в традиционном обществе нет личности, которая только и может быть субъектом свободы, постольку здесь нет и самой личной свободы, понимаемой как возможность достижения человеком целей, которые он сам перед собой ставит, как возможность удовлетворения собственных интересов человека, как возможность самосозидания человека. Отсутствие личной свободы, разумеется, тождественно отсутствию личной ответственности.

Итак, становление свободы было связано с преодолением традиционного (и роевого) образа жизни, с разрывом «первичных» (по Фромму) уз, связывающих индивида с первобытным коллективом. Эти узы, правда, не только препятствовали превращению человека в свободного, творческого индивида, но и дарили архаическому человеку уверенность и беспроблемность его бытия.

4.24.3. Религиозный фатализм

В рамках религиозного мировоззрения фатализм связан с убеждением о предопределенности жизни человека и мирового процесса в целом волей всемогущего Бога. Это убеждение основано на учении о божественном провидении. Глубокое и подробное рассмотрение религиозного фатализма, конечно, не может быть осуществлено в рамках нашего курса. Религиозный фатализм слишком многолик и многослоен. Достаточно отчетливо он просматривается уже у Августина Аврелия (о его взглядах см. в разделе 1.6.5). Коснемся здесь лишь некоторых сторон религиозного фатализма.

4.24.3.1. Мартин Лютер о рабстве воли

Познакомимся с соответствующими взглядами немецкого теолога, основателя протестантизма **Мартина Лютера** (1483-1546), изложенными в работе с названием открытым и бескомпромиссным: «О рабстве воли». Как и следует из названия, он в этом произведении провозглашает, что «свободная воля – пустой звук». Аргументы его достаточно убедительны для людей религиозных. Он исходит из того, что «Бог всемогущ не только силой своей, но ... делом своим». «Иначе, – говорит Лютер, – Он был бы достоин смеха». Лютер не сомневается также в том, что Бог «все знает и все предвидит и не может ни ошибиться, ни обмануться». Приняв эти два положения, утверждает Лютер, необходимо принять и их неизбежное следствие: «Ничего мы не совершаем по своей воле, а все происходит по необходимости... Мы ничего не делаем по свободной воле, но все – в зависимости от предвиденья Божьего и от того, как Он творит по непогрешимой и неизменной Своей воле». Впрочем, Лютер не отрицает полностью свободу воли человека. Но эта свобода, скажем так, очень уж относительна. Во-первых, «свободная воля не способна ни к чему, кроме зла...». Во-вторых, «свободная воля сама по себе у всех людей – это царство сатаны». Так что свободная (злая) воля человека свободна лишь по видимости, а на самом деле она управляется сатаной. Наконец, и это самое важное, эта самая свободная (злая) воля человека, управляемая, как уже сказано, сатаной, в действительности определяется волей Бога. Лютер говорит об этом, когда разъясняет слово Божье: «Я ожесточу сердце фараона». Это ожесточение происходит, по Лютеру, следующим образом: изнутри, в силу общего движения Бог будет направлять злую волю так, как это самой ей свойственно. Поскольку в этом месте, очевидно, многие станут спрашивать: «Почему Бог не воспользуется своим всемогуществом и не направит волю людей на добрые дела?» – постольку Лютер прибегает здесь к аргументу «неотразимому»: «Это входит в тайны Его величия, потому что неисповедимы суждения Его. Нам же следует не спрашивать об этом, но чтить эти тайны». К этому аргументу Лютер прибегает неоднократно в тех ситуациях, когда исчерпываются рациональные аргументы, защищающие его позицию.

Сколько раз на протяжении рассматриваемого сочинения он обрушивается на разум, на тех авторов, которые пытаются с помощью разума постичь Бога и его деяния. Так, он пишет, что «человеческий разум мелет одни только глупости и вздор, особенно тогда, когда принимается высказывать свою мудрость в делах священных». Он постоянно подчеркивает несоизмеримость Бога и человека. «Существует ли что-нибудь более противоположное, чем дела небесные и дела земные? – И, подразумевая отрицательный ответ на поставленный вопрос, продолжает. – Значит, глупость сама себя выдает, раз она о Боге мыслит так же, как и о людях». В другом месте: «Он – Бог, для Его воли нет причин или объяснений, которые предписывали бы Ему правила и меры, потому что нет ничего равного Ему, ни того, что превыше Его, но сам Он – правило для всего. Ведь если могли бы существовать для Его воли какие-нибудь правила и меры или какие-нибудь причины и объяснения, то она не была бы уже воля Божья». Так что человек не только не должен, он и права не имеет доискиваться до смысла божественных желаний и деяний. Человек, по Лютеру, просто должен верить в то, что только Бог праведен, мудр и справедлив. Бог непостижим для разума, но именно потому и нужна вера. «Если бы я мог, – восклицает Лютер, – хоть каким-нибудь образом уразуметь, как это Бог милосердный и справедливый являет нам столько гнева и несправедливости, то не было бы нужды в вере». Разум и вера, по Лютеру, едва ли не исключают друг друга. Для веры достоверно и несомненно то, что нелепо для разума. «Исключив веру, – пишет об этом Лютер, – разум хочет ощупать, увидеть, понять, каким это образом Бог добр, а не жесток. А понятно это было бы ему только в том случае, если о Боге говорили бы вот так: Он никого не ожесточает, никого не осуждает, а всех милует и спасает, и уничтожена будет преисподняя, отброшены страх перед смертью, никто не станет бояться никакого возмездия! Оттого-то разум так и спорит, чтобы оправдать Бога и отстоять Его справедливость и доброту. Но вера и дух судят иначе: они верят, что Бог добр, даже если Он погубил всех людей».

Итак, смиренно верить в непостижимого и всемогущего Бога – вот к чему зовет нас Лютер. Его Бог все ведает и все предопределяет, никакой свободной воли у человека нет. Первородный грех погубил всех людей. Человек абсолютно бессилен в деле своего собственного спасения. Спасти человека может только Бог. «Бог, – резюмирует Лютер, – доподлинно обещал свою благодать смиренным, т.е. тем, кто поверил в свою погибель и отчаялся в себе. Однако человек не может полностью смириться до той поры, пока он не знает, что его спасение нисколько не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяния, а целиком зависит от воли, усилия, желания и деяния другого, а именно, от одного лишь Бога. Ибо, коль скоро человек убежден, что он хоть что-нибудь может сделать для своего спасения, он пребывает в самоуверенности и не отчаивается в себе полностью, не смиряется перед Богом, но воображает, что существует какое-то место, время, доброе дело, и надеется или, по крайней мере, желает с их помощью обрести спасение. Тот же, который действительно нисколько не сомневается в своей полной зависимости от воли Божьей, кто полностью отчаялся в себе, тот ничего

не выбирает, но ждет, как поступит Господь. Он ближе всего к благодати, к тому, чтобы спастись».

4.24.3.2. Учение Ж. Кальвина об «абсолютном предопределении»

Яркий пример религиозного фатализма дают также соответствующие построения кальвинистов. Напомним, что **Жан Кальвин** (1509 - 1564) – один из виднейших деятелей Реформации – разработал учение об «абсолютном предопределении». Согласно этому учению, Бог еще до сотворения мира определил, кто из людей спасется, а кто обречен на вечные муки; никакие собственные усилия, никакие поступки человека (в том числе – самые добрые и самые злые) не могут этого изменить.

На первый взгляд, это учение представляется весьма парадоксальным и даже асоциальным. Действительно, если выполнение предписаний религии и морали не способствует спасению человека, а совершение греховных поступков не препятствует его спасению, то почему человек должен предпочесть добрые деяния деяниям злым? Кроме того, почему Бог (если все зависит от *его* произвола) не предопределил всех людей к спасению? Чтобы ответить на последний вопрос, надо иметь в виду, что, по мнению Кальвина, Бог и человек абсолютно несоизмеримы друг с другом. К Богу, иначе говоря, не применимы никакие характеристики, свойственные человеку. В том числе к нему не применимы характеристики «добрый», «злой», «справедливый», «несправедливый» и т.п. Бог никому ничего не должен. Он не обязан делать то, что нам представляется справедливым, в частности, он не обязан всех спасать. Что касается первого из поставленных вопросов, то, по Кальвину, неспособность человека достичь спасения собственными усилиями не разрывает совершенно связь спасения и нравственности. Дело здесь, скорее, в недостижимости для человека нравственного идеала (совокупности нравственных качеств, наличие которых у человека обеспечивало бы его спасение), провозглашаемого Кальвином. В качестве такого идеала выступает у него личность Иисуса Христа. Поскольку человек, очевидно, не может достичь такой нравственной высоты, постольку он должен осознавать свое ничтожество, несоизмеримость его усилий с задачей спасения. И спастись, поэтому он может только «даром», только абсолютно свободным решением Бога.

Важно, что учение об абсолютном предопределении не обрекает, как может показаться при прямолинейном рассуждении, человека на безразличие к земной жизни и пассивность. Здесь следует иметь в виду два обстоятельства. Первое – более психологическое, чем собственно религиозное, – состоит в том, что человек, пытаясь отвлечь себя от невыносимого ощущения собственного бессилия (невозможности спастись собственными усилиями), заполняет свою жизнь лихорадочной деятельностью. Второе – доктринальное – опирается на учение Кальвина, в соответствии с которым, хотя человек и не может изменить свою судьбу, предначертанную Богом, но достижение им

(человеком) успеха в мирской, профессиональной деятельности является признаком его богоизбранности.

Отметим, что, по мнению **Макса Вебера** (1864-1920), именно это обстоятельство сыграло важную роль в становлении капитализма. Характеризуя жизненную позицию сторонников аскетического протестантизма, он писал: «Не бездействие и наслаждение, а лишь деятельность служит приумножению славы Господней ... Следовательно, главным и самым тяжелым грехом является бесполезная трата времени. Жизнь человека чрезвычайно коротка и драгоценна, и она должна быть использована для «подтверждения» своего призвания. Трата этого времени на светские развлечения, «пустую болтовню», роскошь, даже на превышающий необходимое время сон – не более шести, в крайнем случае, восьми часов – морально совершенно недопустима ... Время безгранично дорого, ибо каждый потерянный час труда отнят у Бога, не отдан приумножению славы Его».

Не углубляясь далее в обсуждение различных аспектов и вариантов религиозного фатализма, отметим в общей форме еще два характерных для него момента. 1. Элементы фатализма свойственны в той или иной степени любой форме религиозного мировоззрения. Правда, некоторые религиозные направления отрицают наличие их в собственном вероучении. 2. Фатализм не проводится последовательно, по сути, ни одним из религиозных направлений, поскольку при таком (последовательном) его проведении с человека снимается (и перекладывается на Бога) всякая ответственность за его поступки.

4.24.4. Философский фатализм. Стоики. Б. Спиноза. П. Гольбах

Познакомимся теперь с философским фатализмом. Подчеркнем, что при этом необходимо рассуждать конкретно, а именно: учитывать вплетенность историко-философского процесса в общий противоречивый, многоэтапный и многовариантный процесс развития культуры. Такой подход позволяет выделять различные разновидности философского фатализма. Эти разновидности философского фатализма можно выделять по тому, как понимается в соответствующих системах сила, определяющая жизнь человека и все процессы во Вселенной.

Так, в частности, в истории философии мы встречаем системы, близкие по своему характеру к религиозным воззрениям. Речь идет о таких философских построениях, согласно которым все процессы во Вселенной предопределены некоторым духовным началом (мировым разумом, Богом). Такого рода философский фатализм логично назвать **религиозоподобным фатализмом**.

С другой стороны, история философии дает также примеры фаталистических систем, в которых все события в мире предопределены сцеплением естественных причин и следствий, действием природных закономерностей. Эту разновидность фатализма следует характеризовать как **натуралистический (механистический, в частности) фатализм**.

В истории философии встречаются также варианты фатализма, которые утверждают, что жизнь каждого человека предопределена действием социальных законов. Такой фатализм может быть охарактеризован как **социальный фатализм**. Приведем примеры, представляющие некоторые из типов философского фатализма.

4.24.4.1. Религиозоподобный фатализм стоиков

Яркий пример первого из указанных типов философского фатализма дает **стоицизм** (о стоицизме см. также в разделе 1.5.1). Мы будем говорить здесь о позднем стоицизме, представленном сочинениями мыслителей первого – второго веков нашей эры, в частности трудами **Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия**.

С точки зрения стоицизма, человек – это не только произведение природы, но и произведение божества, понимаемого здесь и «как создатель человека, и как промысл всех его деяний, и как их фаталистическая предопределенность». Задача человека, утверждают стоики, – «жить сообразно с природой вещей». Поскольку же человек от природы является разумным существом, постольку именно разум должен руководить им. Разум же говорит человеку, что надо принимать происходящее, каким бы оно ни было; он учит человека мириться со всяким положением, какое только может выпасть на его долю. Как пишет Сенека, «мы должны с достоинством встречать все, что нам суждено претерпевать в силу всеобщей закономерности бытия: мы как бы обязались клятвой мириться с человеческой участью и не смущаться неизбежными для нас явлениями. Мы родились в монархическом государстве: в повиновении Богу и состоит наша свобода».

Кстати, несмотря на фаталистичность их убеждений, поздние стоики часто говорят о свободе человека, правда, понимаемой ими своеобразно.

Так, Эпиктет указывает: «Только про того человека можно сказать, что он свободен, который живет, как он хочет. Разумный человек всегда живет так, как он хочет, и никто на свете не может ему в этом помешать...». Как же разумный человек достигает этого, как ему удастся всегда жить так, как он хочет? Все дело в том, что желания разумного человека, по мнению стоиков, не произвольны. Он всегда желает только того, что возможно получить. «Свободным человеком, – продолжает и разъясняет Эпиктет, – бывает тот, с которым случается все так, как он хочет. Но значит ли это, что с ним непременно случится все то, что ему вздумается? Нисколько. Ведь грамота, например, научает нас писать буквами и словами все, что мы захотим; но для написания хоть своего имени я не могу писать такие буквы, какие мне вздумается: так я никогда не напишу своего имени. А я должен пожелать писать именно такие буквы, какие нужны, и в том порядке, который нужен. И во всем так. Мы бы никогда ничему не научились, если бы делали так, как только нам вздумается. Значит, для того чтобы быть свободным человеком, не следует желать зря всего того, что только придет в голову. Напротив того,

свободный человек должен выучиться хотеть и соглашаться со всем тем, что с ним случается, потому что то, что с человеком случается, случается не зря, а по воле того, кто управляет всем миром».

Разбираясь далее с тем, кого можно назвать свободным, Эпиктет пишет: «Свободный человек распоряжается только тем, чем можно распоряжаться беспрепятственно. А распоряжаться вполне беспрепятственно можно только самим собою». Последующие размышления, однако, приводят Эпиктета к тому, что даже и самим собою человек не может распоряжаться беспрепятственно. По крайней мере, очевидно, что далеко не всегда и не во всем человек может распоряжаться своим телом. Следовательно, и от него надо отрешиться, как надо отрешиться от всего того, что нам не принадлежит. «Тело мое не подвластно мне, – пишет он. – Оно есть часть окружающей меня плотской жизни и, как все остальное плотское, подчинено общим мировым законам». Только «дух мой свободен», «только разум мой свободен, только воля моя свободна», – провозглашает, наконец, Эпиктет. Но, как мы уже видели, дух, воля и разум «свободного» человека, подчинены Богу. «Я, – резюмирует Эпиктет, – подчинил свою волю воле Бога. И я этого хочу. Хочет Он, чтобы я делал это, а не то. И я этого хочу. Хочет Он, чтобы со мною что-нибудь случилось? И я этого хочу. Не хочет Он, и я не хочу».

Отметим здесь два обстоятельства. Первое: не следует по приведенным фрагментам заключать о близости позднего стоицизма к христианству. Второе: в рассуждениях Эпиктета о свободе звучат и несколько иные мотивы. Так, он сочувственно цитирует Диогена, утверждавшего: «Только тот истинно свободен, кто всегда готов умереть». Здесь чувствуется уже не только смирение и покорность судьбе, но и мужественная позиция, гордость мудреца, отрицающего жизнь, если продолжение ее не совместимо с его убеждениями. «Я назову свободным, – говорит Эпиктет, – только такого человека, который поступает по своей совести, не боясь никаких напастей и мук, ни даже самой смерти».

4.24.4.2. Фатализм Б. Спинозы

Сходный вариант фатализма развивает **Бенедикт Спиноза** (см. о нем также в разделе 1.6.9.). Вспомним еще раз его знаменитую максиму: «Не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать». Очевидно, что понять эту максиму можно только в свете онтологии, развивавшейся Спинозой. В самом деле, можно ли иначе подходить к оценке человека и его деятельности, если он (человек), по Спинозе, – это всего лишь часть природы, полностью подчиненная ее закономерностям. Разумеется, здесь обязательно надо иметь в виду, что для Спинозы наличие законов, порядка природы тождественно осуществлению божественного управления природой. В «Богословско-политическом трактате» он писал в связи с этим: «...Под управлением бога (*Dei directio*) я понимаю известный незыблемый и неизменный порядок природы, или сцепление (*concatenatio*) естественных

вещей ... Всеобщие законы природы, по которым все совершается и определяется, суть только вечные решения бога (*decreta Dei*), заключающие в себе всегда вечную истину и необходимость. Следовательно, говорим ли мы, что все происходит по законам природы или, что все устраивается по решению и управлению божьему, – мы говорим одно и то же». Спиноза многократно подчеркивал вплетенность человеческой жизни в мировой процесс. «Я считаю, – писал он Г. Ольденбургу, – непозволительным для себя смеяться над природой, а еще менее позволительным оплакивать ее, имея в виду, что люди, как и все остальное, суть только часть природы и что мне неизвестно, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и как она сцеплена с остальными частями...». В другом письме Г. Ольденбургу Спиноза указывал: «Я считаю человеческое тело частью вселенной. Что касается человеческой души (*mens*), то и ее я тоже считаю частью вселенной...». Человек, являясь частью природы, с необходимостью следует ее порядку. Если он осознает это, то будет, утверждал Спиноза, смиренно переносить все, что выпадает на его долю, которую он не в силах изменить.

В своей детерминированности общим порядком природы человек, по сути, приравнивается мыслящему камню. Это сравнение сам Спиноза проводил в письме Г.Г. Шулеру, в котором писал: «...Представьте себе, пожалуйста, что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения. Этот камень, так как он сознает только свое собственное стремление (*conatus*) и так как он отнюдь не индифферентен, будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, которыми они детерминируются ...». По Спинозе, человек тем более свободен, чем более он руководствуется разумом, познающим эти причины, необходимости природы. Человеческая свобода заключается не в своеволии влечений, а в познании и смиренном принятии порядка природы (решений Бога). Мы, – писал Спиноза, – «не должны забывать, что мы находимся во власти бога, как глина во власти горшечника, который из одной и той смеси делает одни сосуды для почетного употребления. Другие – для низкого...».

Отметим также, что, по Спинозе, и сам Бог свободен лишь в смысле «свободной необходимости», а не в смысле переменчивого своеволия. Показательно в этом плане, что в «Этике» Спиноза доказывает теорему, согласно которой «вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом, и ни в каком другом порядке, чем произведены».

Как видим, фатализм Спинозы в некоторых отношениях уже приближается ко второму из указанных нами типов философского фатализма, который может быть назван также механистическим фатализмом (о взглядах Б. Спинозы см. также в разделе 1.6.9).

4.24.4.3. Механистический фатализм Поля Гольбаха

В чистом, так сказать, виде механистический фатализм мы находим у французских материалистов восемнадцатого века (Ж. Ламетри, К.А. Гельвеция, П. Гольбаха).

Познакомимся, к примеру, с соответствующими сторонами воззрений **Поля Гольбаха** (1723-1789), представленными в его «Системе природы». В этой работе много раз повторяется фаталистическая мысль о том, что «человек не свободен ни одну минуту своей жизни». Гольбах постоянно говорит здесь о человеке как об абсолютно несвободном существе, включенном в систему природы, в которой все происходит по необходимым законам. «Необходимость, управляющая движениями физического мира, – утверждал Гольбах, – управляет также всеми движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности». Немного раньше он дает другую замечательную формулировку: «Наша жизнь – это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент». И хотя сам Гольбах, в общем, не отрицал, конечно, *роли* разума и воли в жизни человека и общества, он полагал, что они сами (разум и воля) определяются однозначным сцеплением причин и следствий. В конечном счете, воля и разум человека детерминируются, по Гольбаху, взаимосвязями мельчайших материальных частиц. «Если бы мы были, – писал он, – в состоянии проследить вечную цепь, связывающую все причины с их следствиями, не теряя из виду ни одного из ее звеньев, если бы мы могли распутать невидимые нити, приводящие в движение мысли, желания, страсти тех людей, которых называют могущественными в силу их поступков, то мы нашли бы, что тайными рычагами, которыми пользуется природа, чтобы приводить в движение духовный мир, в самом деле являются атомы. Неожиданная и в то же время необходимая встреча этих не различимых глазом молекул, их соединение, сочетание, соотношение, брожение, мало-помалу модифицируя человека, часто без его ведома и вопреки ему самому заставляют его мыслить, желать, действовать определенным образом».

Итак, П. Гольбах помещает человека в тот мир, который мы (в главах по онтологии) называли именем Лапласа. В этом мире, как мы отмечали, нет (и не может быть) ни случайности, ни свободы, ни творчества. Человек, помещенный в такой мир, раздавлен необходимостями. Он действительно превращается в «мыслящий камень», траектория движения которого однозначно предопределена природными связями. Свобода в таком мире иллюзорна.

4.24.5. Г.В.Ф. Гегель о свободе

Значительный элемент фатализма свойствен и гегелевским представлениям о свободе.

В основе всех построений Гегеля лежит субстанция-субъект, называемая им абсолютной идеей. Абсолютная идея находится в процессе самопознания (Гегель пишет в связи с этим также о самооткровении абсолютной идеи). Самопознание, самооткровение абсолютной идеи и составляет, по Гегелю, «всемирную историю», в ходе которой как раз и осуществляется преобразование необходимости в свободу, а свободы в необходимость.

Эта «идея, — указывает он, — в начале... есть лишь единая всеобщая субстанция, но в своей развитой, подлинной действительности она есть субъект и, таким образом, дух». Конкретнее, процесс самопознания абсолютной идеи включает в себя три стадии. Гегель пишет также о трех формах (само)определения абсолютной идеи.

Первая из них заключается в том, что абсолютная идея «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы». Другими словами, для немецкого мыслителя «природа есть идея в форме инобытия». В другом месте он дает еще более высокую характеристику природы: «Внешняя природа разумна, божественна, представляет собой изображение идеи».

Вторая стадия в самопознании абсолютной идеи — это «переход естественного в дух». «Дух, по Гегелю, выходит... из природы». «Цель природы, — пишет он, — умертвить саму себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа».

Наконец, на третьей стадии самопознания абсолютной идеи «исчезает дуализм самостоятельной природы, или, что то же, излившегося во внеположность духа, с одной стороны, и духа, только еще начинающего становиться духом для себя, но еще не постигающего своего единства с тем первым духом, с другой стороны». Именно на этой стадии завершается самопознание абсолютной идеи; абсолютная идея, вернувшаяся к самой себе и обогащенная процессом самопознания, есть абсолютный дух. «Абсолютный дух, — разъясняет Гегель, — постигает себя как такой, который сам же и полагает бытие, сам является своим другим, сам порождает природу и конечный дух, так что это другое теряет по сравнению с ним всякую видимость самостоятельности. Оно совершенно перестает быть для него пределом и является только средством, при помощи которого дух достигает абсолютного для-себя-бытия, абсолютного единства в-себе-бытия и своего для-себя-бытия, своего понятия и своей действительности».

Итак, основные стадии «всемирной истории», изображение и в некотором смысле завершение которой дается, по Гегелю, именно философией Гегеля, указаны. Описание этих стадий ясно показывает, что абсолютная идея (субстанция-субъект), подобно Спинозовской субстанции, обладает «необходимой свободой». Действительно, если «свобода есть независимость от некоего другого», то такой свободой в полной мере обладает именно субстанция, но эта свобода тождественна необходимости, ибо абсолютная идея такова, как она есть, и не может быть иной. По сравнению с соответствующими взглядами Спинозы, здесь присутствует лишь один, но весьма существенный момент: субстанция Гегеля в некотором смысле исторична, и поэтому ее «не-

обходимая свобода» в ходе самопознания идеи меняет качество. На место только что охарактеризованной «необходимой свободы», свойственной абсолютной идее, приходит достигнутая в процессе самопознания полностью познанная, прозрачная, освоенная необходимость, тождественная самоопределению, самосозиданию абсолютного духа.

Будучи диалектиком, Гегель стремится к соединению противоположных определений свободы: «свобода как познанная необходимость» и «свобода как самоосуществление». Характер этого соединения становится понятным, если рассматривать гегелевский процесс «всемирной истории», начиная с субъективного духа. Субъективный дух, по Гегелю, это – дух, берущий свое начало из природы, это – первоначально лишь природный дух. Вся деятельность субъективного духа направлена на постижение «себя в себе самом», на раскрытие «себя как идеальности своей непосредственной реальности». Когда субъективный дух поднимает «себя до для-себя-бытия, тогда он уже более не субъективный, но объективный дух». Объективный дух в системе Гегеля разворачивается в праве, морали, нравственности (семья, гражданское общество, государство). «Однако, – утверждает Гегель, – дух должен перешагнуть и эту ступень... Мир должен быть снова отпущен духом на свободу; то, что положено духом, должно быть в то же время постигнуто и как непосредственно сущее. Это происходит на третьей ступени духа, на точке зрения абсолютного духа...». Все эти иерархически упорядоченные аспекты духа историчны и составляют в единстве историю человечества. Именно история человечества, таким образом, образует указанную выше третью стадию самопознания абсолютной идеи. История человечества, подчеркивает Гегель в связи с этим, есть «выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самопознания». «Всемирная история, – продолжает он, – только показывает, как в духе постепенно пробуждается самопознание и стремление к истине; в нем появляются проблески сознания, ему выясняются главные пункты, наконец он становится вполне сознательным».

Другими словами, история человечества совершается разумно. Только поверхностному взгляду история представляется гигантской совокупностью произвольных (субъективно свободных) действий людей, стремящихся удовлетворить свои страсти и движимых собственными интересами. Более глубокий – философский – взгляд прозревает за игрой интересов и страстей действие «Разума», осуществляющего свою цель, использующего деятельность людей лишь как средство для достижения этой цели. «Частные интересы, – пишет Гегель, – вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными... Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивиды приносятся в жертву и обрекаются на гибель». Эту второстепенность, несущественность индивидуального, частного Гегель подчеркивает неоднократно: «Право мирового духа выше всех частных прав»; «разумное осуществляется в челове-

ческом знании и хотении, как в материале»; «Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история... Только то, что из него осуществлено, действительно; то, что не соответствует ему, представляет лишь гнилое существование». Итак, через хаос сталкивающихся индивидуальных действий человечество, направляемое божественным разумом, необходимо шествует к определенной цели. Эта цель нам уже знакома: завершение самопознания абсолютной идеи, подъем ее до состояния абсолютного духа. Всемирная история, резюмирует Гегель, есть «прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости».

Изложенные выше соображения позволяют сделать вывод следующего свойства. Хотя категория свободы занимает в гегелевской системе центральное место, это, увы, не свобода человека. Это, – прежде всего и главным образом, – свобода духа, предстающая в его философии как самопознание, самооткровение и, одновременно, самоопределение, самоосуществление абсолютной идеи. Эта свобода, по сути, тождественна необходимости, ибо в результате самопознания идея возвращается к самой себе. Результат, таким образом, предзадан, процесс самопознания предопределен. Да и сам этот процесс – почти и не процесс вовсе, а лишь иносказание вечного существования идеи. Человек в его системе играет важную, но подчиненную, служебную роль средства, инструмента, с помощью которого осуществляется самопознание абсолютной идеи. Он играет эту роль по заранее составленному сценарию. В ходе истории этот сценарий становится ему понятным (необходимость познается, она перестает быть «слепой» – в этом свобода человека), но он не может изменить сценарий, не может играть по своему собственному сценарию. Человек – во власти необходимости (сначала непознанной, а затем познанной).

В качестве несомненного достижения Гегеля в контексте познания антиномичности свободы выступает методологически осознанное рассмотрение свободы и необходимости в качестве неразрывно связанных друг с другом противоположностей. Эту их неразрывную связь Гегель подчеркивает постоянно. Приведем здесь лишь два его высказывания по данному поводу. Эти высказывания к тому же поясняют вышеприведенные фрагменты из его работ.

«Свобода и необходимость как абстрактно противостоящие друг другу, – пишет он, – принадлежат лишь области конечного и имеют значимость лишь на его почве. Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна, лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения. Свобода существенно конкретна, вечным образом определена в себе и, следовательно, вместе с тем необходима. Когда говорят о необходимости, то обыкновенно понимают под этим лишь детерминацию извне... Это, однако, лишь внешняя, а не подлинно внутренняя необходимость, ибо последняя есть свобода».

А вот разъяснение Гегелем динамики перехода необходимости в свободу: «Процесс необходимости таков, что благодаря ему преодолевается име-

ющаяся вначале неподатливая внешняя оболочка и открывается ее внутреннее ядро. Тогда обнаруживается, что связанные друг с другом содержания на деле не чужды друг другу, а суть лишь моменты единого целого, каждый из которых в отношении с другим остается у себя и соединяется с самим собой. Это преобразование необходимости в свободу и эта свобода есть не только свобода абстрактного отрицания, но скорее конкретная и положительная свобода. Отсюда мы можем также заключить, насколько превратно понимание свободы и необходимости как взаимноисключающих друг друга. Конечно, необходимость как таковая еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее в себе как снятую».

Этими пояснениями, кстати, Гегель во многом отводит упрек Н.А. Бердяева, согласно которому, напомним, свобода есть самоопределение изнутри. Более того, они (Гегель и Бердяев) оказываются в данном отношении достаточно близкими друг другу. «Свобода, – указывает Гегель, – состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя».

Итак, по Гегелю, свобода человека состоит, прежде всего, в познании необходимости. Момент самоосуществления, самоопределения человека, хотя и не отрицается им вовсе, является у него вторичным, неосновным.

4.24.6. Марксистские представления о свободе

Гегелевское понимание свободы послужило основой ее понимания в марксистской философии. Различие (впрочем, очень существенное) между этими пониманиями состоит лишь в том, что в марксистской философии на место необходимости, диктуемой всеобъемлющим процессом самопознания абсолютной идеи, становится необходимость, диктуемая законами природы и общества.

«Не в воображаемой независимости от законов природы, – писал в связи с этим Ф. Энгельс, – заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека... Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела. Таким образом, чем свободнее суждение человека по отношению к определенному вопросу, с тем большей необходимостью будет определяться содержание этого суждения... Свобода, следовательно, состоит в основанном на познании необходимостей природы... господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития». Такое представление о свободе человека, включающее три компонента: 1) познание необходимостей природы и общества; 2) принятие решений «со знанием дела»; 3) практическую деятельность, основанную на этих решениях и направ-

ленную на достижение целей человека, – несомненно, фиксирует важные черты обсуждаемого феномена. Действительно, человек, стремящийся к достижению определенных целей, вынужден учитывать наличие самых различных необходимостей. Он должен «вписывать» свою деятельность в повороты, диктуемые природной и социальной действительностью. Как говорил еще Ф. Бэкон: «Господствовать над природой, можно только подчиняясь ей». Чтобы, например, наш самолет взлетел, его надо строить, сообразуясь с законами аэродинамики и т.д. В противном случае, если мы уподобимся известному герою из «Записок из подполья» Ф.М. Достоевского и будем кричать, что нам эти законы не нравятся, мы не достигнем своей цели: не построим летающий аэроплан. Здесь нет предмета для спора. Тот, кто отрицает приведенные формулировки Ф. Энгельса, имеющие, как мы видели, глубокие истоки, не принимает во внимание «принцип реальности» и живет в мире мечтаний и фантазий.

И все-таки логика Ф. Энгельса, на наш взгляд, неполна и чревата определенным вариантом фатализма. А именно: к фатализму мы придем, если примем точку зрения, согласно которой интересы, цели людей детерминированы теми же необходимостями, которые людям требуется познать, чтобы принять решение со знанием дела. Такое «сползание» к фатализму в рамках марксизма очень вероятно. В приведенном выше фрагменте из «Анти-Дюринга» мы пропустили весьма показательное высказывание Ф. Энгельса о том, что законы внешней природы и законы, управляющие телесным и духовным бытием человека, «мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности». Здесь уместно вспомнить также, что в марксистской философии сознание человека, а именно в нем, очевидно, формируются его цели, рассматривается как «форма отражения действительности». В соответствии с этим В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, пишет: «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его, – находят его как данное, наличное. Но кажется человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы («свобода»)). Вспомним также основополагающий тезис К. Маркса: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание». По Марксу, законы общественного развития, являясь внутренними, сущностными формами деятельности людей, могут быть познаны человечеством на определенной стадии его эволюции, но действуют они объективно, неотвратимо и не зависят от воли и желаний субъектов деятельности.

Прямолинейное истолкование подобных установок приводит как раз к такой трактовке свободы, в которой она, по сути, оказывается чисто иллюзорной, поскольку позиция человека, его выбор, его цели, его деятельность полностью детерминированы природными и социальными необходимостями (пусть познанными им). Человек в таком случае лишь превращает потенциальные (фактически предзаданные), частично познанные им, необходимости в необходимости актуальные. Он сам превращается при этом в инструмент, которым оперируют разнообразные необходимости (законы природы и об-

щества, в частности). При таком подходе, очевидно, теряется сам субъект, его внутренняя, имманентная активность и спонтанность.

Напомним в связи с этим, что именно в фатализме обвинял К. Маркса К. Поппер. Он резко критиковал Маркса за его утверждение, согласно которому развитие человечества представляет собой естественноисторический процесс. Поппер не согласен с убеждением Маркса в том, что существуют объективные законы общественного развития. По Марксу, даже если социальный субъект откроет законы, определяющий развитие общества, он не сможет «перескочить» через естественные фазы социальной эволюции. Общество, установив законы своего развития, может лишь организовать свою деятельность в соответствии с ними. «Основное русло истории», таким образом, предзадано, изменить его человечество не может, оно может лишь познать его и сориентировать свое движение вдоль него. Иначе говоря, вслед за стоиками мы можем сказать: «Покорного (познавшего необходимости) судьба (законы) ведет, а непокорного тащит (все равно законы эволюции неотменимы, они действуют, даже если мы их не знаем)».

Конечно, попперовские оценки марксистского подхода могут быть оспорены. Марксизм не столь однозначен, как представляет его К. Поппер. Более того, марксизм чреват не только фатализмом, но и волюнтаризмом.

Что касается гибкости марксизма, то она хорошо иллюстрируется аргументами В.И. Ленина, выставленными им в споре с Н. Сухановым, утверждавшим, ссылаясь на установленные К. Марксом законы общественного развития, что «Россия не достигла такой высоты развития производительных сил, при которой возможен социализм». Так вот, обвиняя Н. Суханова (и «всех героев II-го Интернационала») в педантизме и шаблонном подходе, Ленин указывает на конкретно-исторические особенности, «своеобразие обстановки» осуществления «нашей революции». Он пишет в связи с этим: «Если для создания социализма требуется определенный уровень культуры (хотя никто не может сказать, каков именно этот определенный «уровень культуры», ибо он различен в каждом из западноевропейских государств), то почему нам нельзя начать сначала с завоевания революционным путем предпосылок для этого определенного уровня, а потом уже, на основе рабоче-крестьянской власти и советского строя, двинуться догонять другие народы».

Для тех, кто не считает точку зрения В.И. Ленина ортодоксально марксистской, приведем соответствующее рассуждение, несомненно, правоверного марксиста – Г.В. Плеханова. «Человеческий разум, – писал первый российский марксист, – не мог быть демиургом истории, потому что он сам является ее продуктом. Но раз явился продукт, он не должен и по самой своей природе не может подчиняться завещанной прежней историей действительности; он по необходимости стремится преобразовать ее по своему образу и подобию, сделать ее разумнее».

Что же касается волюнтаристической тенденции в марксизме, то она ярче всего демонстрируется готовностью В.И. Ленина и его сторонников начать революционным путем социалистические преобразования в стране с недостаточным (по их же признанию) уровнем цивилизованности. «Сначала

надо ввязаться в серьезный бой, – пишет Ленин, ссылаясь на соответствующее высказывание Наполеона, – а там уж видно будет».

Впрочем, в марксизме, даже в ленинской его интерпретации, нет серьезного обоснования волюнтаризма и субъективизма. Волюнтаризм здесь – скорее практика, чем теория.

4.24.7. Сущность волюнтаризма

Прежде всего, следует сказать, что название «волюнтаризм» не определяет однозначно сущность взглядов, обозначаемых этим термином.

В самом широком смысле волюнтаризм (от латинского *voluntas* – воля) – это течение в философии, согласно которому воля есть высший принцип бытия. Ярчайшим представителем такого волюнтаризма являлся немецкий философ **Артур Шопенгауэр** (1788-1860), утверждавший, что мир есть дробящаяся во множестве объективаций безосновная, слепая, бесцельно действующая, неразумная воля. Человек в его системе – это одна из объективаций воли.

Другое употребление названия «волюнтаризм» отсылает нас к тем мыслителям, которые считали, что воля первенствует в духовном бытии человека, утверждали, что воля выше разума, мышления и т.д.

Для нас сейчас (при рассмотрении проблемы свободы) волюнтаризм есть, прежде всего, позиция, противоположная фатализму. Если фаталист, в сущности, зачеркивает «я» и «самость» человека, то волюнтарист утверждает едва ли не всесилие их. Если для фаталиста свобода – это иллюзия, то для волюнтариста именно в свободной деятельности человек творит самого себя и (в некотором смысле) даже весь мир. Если фаталист призывает человека к скромности и смирению, то волюнтарист – к гордости и своеволию. В сфере общественно-политической волюнтаризм – это концепция, игнорирующая объективные тенденции и условия социального развития. В этой сфере волюнтаризм – это концепция, отводящая решающую роль человеческой воле, субъективным факторам.

4.24.8. Иоганн Готлиб Фихте о свободе

Образцы волюнтаристических (в только что указанном смысле) суждений мы находим в сочинениях раннего **И.Г. Фихте** (1762-1814). Он считал, что свобода человека не совместима с признанием объективно существующего мира. «Я» будет свободно, утверждал он, лишь в том случае, если мир (не-Я) обусловлен этим «Я». Согласно Фихте, это «Я» поистине первично. Оно созидает, полагает самое себя. Причем, полагать самое себя и быть, – это для И.Г. Фихте «утверждения, применительно к Я совершенно одинаковые». Следует, Впрочем, иметь в виду, что под «Я» Фихте далеко не всегда разуме-

ет индивидуальное человеческое «Я». Он часто понимает «Я» как абсолютное «Я», как всеобщее «Я» и т. д.

Поясняя специфику своей философской системы, И.Г. Фихте писал, что в ней устанавливается «некоторое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим неопределимое ...». «Я» у Фихте, таким образом, является абсолютно свободным, автономным (устанавливающим самому себе законы), абсолютно самостоятельным, абсолютно самостоятельным, то есть субстанциональным. В речи «О достоинстве человека» Фихте гордо провозглашает: «Философия учит нас все отыскивать в Я. Впервые через Я входят порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу. Единственно через человека распространяется господство правил вокруг него до границ его наблюдения, и насколько он продвигает дальше это последнее, тем самым продвигаются дальше порядок и гармония ... Он вкладывает не только необходимый порядок в вещи, он дает им также и тот, который он произвольно выбрал; там, где он вступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание».

Фихте подчеркивает: «Я сам хочу самостоятельно представлять собой что-либо, сам по себе и для себя, а не при чем-то другом и не через другое; и как нечто самостоятельное – я хочу быть последним основанием, последней причиной того, что меня определяет». Я хочу, продолжает он, сам сделать себя тем, чем я буду. «Я хочу свободно хотеть согласно избранной цели; я хочу, чтобы эта воля, как последняя причина, т.е. не определяемая никакими другими высшими причинами, могла бы приводить в движение прежде всего мое тело, а посредством его и все окружающее меня, и производить в нем изменения». Далее немецкий мыслитель раскрывает, как это возможно: «Я делаю себя сам: свое бытие своим мышлением, свое мышление – мышлением же».

Конечно, взгляды И.Г. Фихте на свободу неоднозначны. Они менялись вместе с изменением его философских воззрений в целом. Но мы не имеем возможности рассмотреть здесь эти изменения.

4.24.9. Волюнтаризм Макса Штирнера

Вполне волюнтаристическую и открыто эгоистическую точку зрения развивал другой немецкий мыслитель: **М. Штирнер** (1806-1856). У этого автора место фихтевского загадочного «абсолютного Я» занимает его собственное индивидуальное Я. «Для Меня, – восклицает Штирнер, – нет ничего выше Меня». Мир является, указывает он, только «материалом, с которым я делаю, что хочу». Общение с миром, по Штирнеру, состоит в том, что «я наслаждаюсь им и пользуюсь им для своего самонаслаждения». «Я хочу, – пишет он, – только иметь власть, мою власть над миром, хочу сделать его своей собственностью, т. е. пользоваться и наслаждаться им». Штирнер не признает никаких обязанностей, законов, норм, идеалов. «Государство, религия, совесть, – провозглашает он, – эти тираны делают меня рабом ...». «Моей зада-

чей, – продолжает свою мысль Штирнер, – должно быть не то, как я воплощаю общечеловеческое, а то, как я удовлетворяю самого себя. Я сам – мой род, я свободен от норм, образца и т. д.». Не Бог, не человек – мера всему, а «я – эта мера». «Все истины, – утверждает он, – подо мною – мне дороги; но истины надо мной, истины, к которой я должен приспособливаться – я не желаю знать. Для меня нет истины, ибо ничто не стоит надо мной».

Здесь вспоминается также откровенно волюнтаристическое рассуждение Ф.М. Достоевского, протестовавшего в «Записках из подполья» от лица одного из своих героев против смирения перед необходимостью, неизбежностью. Приведу это чрезвычайно показательное рассуждение. «Невозможность – значит каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай как есть ... Помилуйте, закричат вам, восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей нет дела до ваших желаний и до того, нравятся ли вам ее законы или не нравятся. Стена, значит, и есть стена и т. д. и т. д. Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся?..». Подобными высказываниями полны также сочинения известного российского философа Л. Шестова.

Другими словами, волюнтарист восстает не только против внешних (природных и социальных) необходимостей, он восстает также против необходимостей внутренних, имманентных ему. В частности, он не хочет примириться с установлениями разума, которые, с его точки зрения, поработщают его. Единственное, чем он хочет руководствоваться, – это его собственная воля. Причем, он желает руководствоваться только наличной, нынешней своей волей, ибо вчерашняя его воля уже предстает перед ним как нечто чуждое, принуждающее его. «Разве моя воля, – писал в связи с этим М. Штирнер, – не связывала бы меня сегодня и позже? В этом случае моя воля застыла бы. Что может быть хуже постоянства? Мое создание, то есть какое-нибудь определенное выражение моей воли, стало бы моим повелителем. Я же, создатель, был бы стеснен в своей воле».

Таким образом, с одной стороны, волюнтарист все время говорит о собственном Я. Он желает видеть и утверждать во всем только самого себя. Он отрицает самостоятельность внешнего мира. С другой стороны, в сущности, как это ни парадоксально, он отказывается от самого себя. Ибо он сводит самого себя к некоему хаотическому, капризному, непрерывно меняющемуся образованию, не желающему ничем себя ограничивать, не желающему ограничивать себя даже своей собственной определенностью.

Надо ли доказывать, что всякое человеческое Я (самость) предполагает свою определенность: соответствующий круг знаний, убеждения, ценности, привычки и т. п. Именно в силу своей определенности конкретное Я действует в данной ситуации не произвольно (даже если не учитывать внешних по отношению к нему детерминантов), а каким-то определенным образом. Человек действует определенным образом. И в этой определенности проявляет-

ся его самость, его Я. Определяемость самим собой, самодетерминация – это и есть свобода человека. Свободе, как самодетерминации, самосозиданию, самоосуществлению, волюнтаризм противопоставляет полный произвол, предполагающий, очевидно, свободу человека и от самого его Я. Поэтому, видимо, М. Штирнер писал, что его Единственный начинает с «творческого ничто» и заканчивает им же. Поэтому, наверное, он завершает свою книгу восклицанием: «Ничто – вот на чем я построил свое дело».

Такова судьба последовательного волюнтариста. Превознося себя, пытаясь стать всеобъемлющим и всемогущим, он теряет себя. Зачеркивая всякую определенность, ибо она всегда о-пределивает, о-граничивает, волюнтарист зачеркивает, в конце концов, и самого себя. Он приходит к самоуничтожению, к ничто.

Конечно, такой последовательный волюнтаризм, какой мы находим у М. Штирнера, не может быть основой реальной жизненной стратегии. Кстати, сам М. Штирнер (это – псевдоним, настоящее имя писателя – Каспар Шмидт) был сдержан и вежлив, вел скромный образ жизни. Поэтому такой волюнтаризм – это только теоретическая конструкция. В жизни мы встречаем волюнтаристов, которых можно назвать непоследовательными. К сожалению, деятельность таких волюнтаристов, как правило, не ограничивается теоретической сферой. И хорошо, если они остаются только частными лицами. В противном случае, когда деятели с волюнтаристическими убеждениями оказываются на авансцене истории, когда такие деятели обладают властью, они оставляют кровавый след. К обсуждению социально-политических аспектов волюнтаризма как типа мировоззрения и способа деятельности мы обратимся позднее.

4.24.10 Свобода в понимании Жана Поля Сартра

Интересно сопоставить с рассмотренной последовательно волюнтаристической позицией позицию французского философа **Ж.П. Сартра** периода написания им «Бытия и ничто». Тем более что экзистенциализм Сартра часто характеризуется как субъективистский и волюнтаристский. Действительно, в названном произведении Ж.П. Сартр говорит о стремлении человека к полной самодетерминации. Он говорит также об абсолютности свободы человека, о том, что человек «приговорен к свободе». Свобода, по Сартру, неотчуждаема и неистребима.

Подобно М. Штирнеру, он отрицает детерминированность настоящего прошлым. Свобода, провозглашает он, – это человеческое бытие, исключаящее прошлое. Но признание такой – безграничной – свободы неизбежно ведет к абсурду. В самом деле, свобода предполагает, в частности, выбор человеком линии своего будущего поведения, выбор цели и способа деятельности. Но, очевидно, любой выбор ограничивает человека и разрушает, таким

образом, абсолютность его свободы. Человек не выдерживает возложенной на него тяжести абсолютной свободы, тождественной абсолютной ответственности. В связи с этим в онтологической феноменологии Сартра возникает тема несчастного сознания. Человек, стремясь стать *causa sui*, стремясь стать Богом, убеждается в абсурдности этого стремления. «Человеческая реальность страдает в своем бытии, — утверждает Сартр, — поскольку она появляется в бытии как постоянно преследуемая целостностью, которой она не в состоянии быть, потому что как раз она не может достичь в-себе, не теряя себя как для-себя. Она является, следовательно, несчастным сознанием по природе, без возможности выхода из состояния несчастья».

В работе «Экзистенциализм — это гуманизм», излагающей в сжатом виде основные идеи книги «Бытие и ничто», Ж.П. Сартр дает, на первый взгляд, более сбалансированное понимание свободы. Здесь он вновь указывает, что человек «первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам... он есть лишь то, что сам из себя делает... Человек ответствен за то, что он есть... Экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование». Он вновь говорит о том, что «нет детерминизма», что «человек свободен», что «человек — это свобода», что «человек осужден быть свободным». С презрением пишет он о тех, «кто стремится скрыть от себя полную беспричинность своего существования и свою полную свободу». «Скрывающих от себя свою полную свободу с помощью духа серьезности или ссылок на детерминизм, — откровенничает он, — я назову трусами. Других, пытающихся доказать, что их существование необходимо, хотя даже появление человека на Земле является случайностью, я назову сволочью».

И все-таки свобода человека здесь уже не является абсолютной. Сартр намечает здесь путь, ведущий из тупика абсурда, в который завлекает человека стремление к абсолютной свободе. Дело в том, что, по Сартру, слово субъективизм имеет два смысла. «Субъективизм означает, с одной стороны, что индивидуальный субъект сам себя выбирает, а с другой стороны — что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности. Именно второй смысл и есть глубокий смысл экзистенциализма». Характеризуя ситуацию выбора, Сартр пишет: «Выбор возможен в одном направлении, но невозможно не выбирать. Я всегда могу выбрать, но я должен знать, что даже в том случае, если ничего не выбираю, тем самым я все-таки выбираю». Иначе говоря, когда некто выбирает себя, он, выбирая себя, выбирает себя как человека. «Я, — пишет Сартр, — ответствен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще». И оперируя почти кантовской терминологией, он продолжает: «Человек, который на что-то решился и сознает, что

выбирает не только свое собственное бытие, но что он еще и законодатель, выбирающий одновременно с собой и все человечество, не может избежать чувства полной и глубокой ответственности».

Сказанное, видимо, можно резюмировать следующим образом: свобода как самоопределение, как самосозидание у Сартра ограничена тем, что речь идет о самосозидании *человека*. Правда, «определенный образ человека», о котором пишет Сартр, является чрезвычайно неопределенным. Ибо «определенный образ человека» предполагает, очевидно, определенную систему его ценностей. Но Сартр пишет, что «исходный пункт экзистенциализма» может быть охарактеризован с помощью высказывания Достоевского: «Если Бога нет, то все дозволено». Другими словами, поскольку сартровский экзистенциализм отрицает существование Бога, постольку он отрицает предзаданную, абсолютную систему ценностей. Человек сам устанавливает свою систему ценностей, он сам ее изобретает. В частности, по Сартру, «жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл». Происходит, таким образом, своеобразный возврат к началу. Свобода человека ограничивалась тем, что человек стремился созидать себя в качестве человека. Но единственная ценность, которую, несомненно, приемлет Сартр и которую он считает неотъемлемо свойственной человеку, есть опять-таки свобода. «Человек... сам устанавливает ценности, он может желать... только одного — свободы как основания всех ценностей».

Но, как мы убедились, анализируя последовательно волюнтаристический подход, если свобода становится единственным основанием всех ценностей, если она абсолютизируется, происходит саморазрушение субъекта свободы, саморазрушение человека.

Глава 4.25. О смысле и бессмысленности жизни человека

Центральной проблемой философской антропологии, несомненно, является проблема смысла жизни человека. Это – сложнейшая и, можно сказать, вечная мировоззренческая проблема. В этой главе мы познакомимся только с некоторыми подходами к данной проблеме.

4.25.1. Констатации бессмысленности жизни человека

Множество раз каждому из нас приходилось читать и слышать горькие слова о бессмысленности жизни. Стихами и прозой говорят представители разных эпох и народов о пустоте, суетности, бесцельности земной жизни человека. «Суета сует, все суета», – неустанно повторяет все испытавший Екклесиаст. «Видел я, – продолжает он, – все дела, какие делаются под солнцем, и вот, все суета и томление духа» (Еккл, 1. 2., 14). «Дни мои бегут скорее челнока и кончаются без надежды», – скорбит другой известный библейский персонаж, Иов (Иов, 7, 6).

Древнегреческий поэт Феогнид (6-й век до н.э.) считал, что

Лучшая доля для смертных – на свет никогда не родиться

И никогда не видать яркого солнца лучей.

Если ж родился, войти поскорее в ворота Аида

И глубоко под землей в темной могиле лежать...

С ним полностью согласен знаменитый испанский остроумец Бальтасар Грасиан, который восклицает: «Пусть тот, кто тебя, жизнь, не изучил, тобою дорожит; но человек, тебя постигший, предпочтет, чтобы его переместили сразу из колыбельки да в могилку, из пеленок да в пелены».

А.С. Пушкин в один из дней своего рождения написал:

Цели нет передо мною:

Сердце пусто, празден ум,

И томит меня тоскою

Однозвучный жизни шум.

В другой раз (в «Стихах, сочиненных ночью во время бессонницы») он с тоской вопрошает: «Жизни мышья беготня..., что тревожишь ты меня?»

Через несколько лет не менее печальные строки создает М.Ю. Лермонтов:

И жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, –

Такая пустая и глупая шутка...

Пессимист Артур Шопенгауэр констатирует: «Жизнь рисуется нам как непрерывный обман, и в малом, и в великом. Если она дает обещания, она их не сдерживает или сдерживает только для того, чтобы показать, как мало желательно было желанное. Так обманывает нас то надежда, то ее исполнение ...».

Подобные стенания и жалобы можно встретить и у многих современных авторов.

Что же превращает все дела и занятия человека в «суету и томление духа»? – Размышлявшие над этим вопросом мудрецы предлагали различные варианты ответов на него. Впрочем, эти ответы достаточно легко и естественно группируются.

4.25.2. Однообразие, «круговращение» жизни

Прежде всего, среди причин, превращающих земную жизнь человека в суету сует, указывается ее однообразие, постоянное повторение одного и того же, «круговращение» («однозвучный жизни шум»). Обратимся вновь к Екклесиасту. «Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?» – спрашивает он. И приходит к выводу, что труды эти бесплодны, ибо ничего не меняют «под солнцем». Все на земле остается, как было, все повторяется. «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовек. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои. Все реки текут в море, но море не переполняется: к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь... Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1. 3-7, 9).

Русский религиозный философ **Е.Н. Трубецкой** (1863-1920), написавший очень интересную книгу по проблеме смысла жизни человека, прямо заявляет, что «с тех пор, как человек начал размышлять о жизни, – жизнь бессмысленная всегда представлялась ему в виде замкнутого в себе порочного круга. Это – стремление, не достигающее цели, а потому роковым образом возвращающееся к исходной точке и без конца повторяющееся». Он напоминает при этом, что самые жестокие и страшные наказания у древних греков сводились как раз к непрестанному повторению одних и тех же мучительных действий. Вращается на огненном колесе Иксион; вкатывает на вершину горы громадный камень, тут же срывающийся вниз, Сизиф; льют, льют и льют воду из кувшинов в бездонную бочку Данаиды; поднимаются, убегая от голодного Тантала, отягченные плодами ветви, чтобы вновь опуститься и манить, утекает и вновь приближается, почти касаясь его иссохших губ, вода. Напрасные, бесконечные усилия, бесцельный, непрерывный труд, бессмысленное бытие... Подобные образы мук, адских мук, указывает Е.Н. Трубецкой, можно найти и у христианских авторов. В качестве примера он указывает на одно из «видений» шведского мистика Э. Сведенборга: находящийся в аду Ж. Кальвин вечно пишет книгу о предопределении. Каждый написанный им лист этой книги проваливается в бездну, поэтому Кальвин обречен, все начинать вновь. И так без конца. «В аду, – утверждает Евгений Трубецкой, – вечное повторение, не достигающая конца и цели работа: поэтому даже самое разрушение там – призрачно и принимает форму дурной бесконечности, безысходного магического круга».

Здесь можно было бы привести множество весьма красочных образцов укорененности такого ада («ада круговращения») в самой природной и социальной действительности. Трудно спорить также и с тем, что непрестанное повторение одного и того же ввергает человека в скуку, убеждает его в бессмысленности бытия. Весьма показательные рассуждения на этот счет мы находим в дискуссии Ивана Карамазова с пригрезившимся ему чертом. Когда черт рассказывает Ивану об адских муках, то начинает оперировать гигантскими расстояниями и временами («квадриллион километров», «биллион лет»). Иван, пытаясь указать на абсурдность рассуждений черта, говорит о неосуществимости таких непредставимо огромных величин. Тогда черт отвечает ему: «Да ведь ты думаешь все про теперешнюю землю. Да ведь теперешняя земля, может, сама биллион раз повторялась; ну, отживала, леденела, трескалась, рассыпалась, разлагалась на составные начала, опять вода, я же бе над твердью, потом опять комета, опять солнце, опять из солнца земля – ведь это развитие, может, уже бесконечно много раз повторяется, и все в одном и том же виде, до черточки. Скучища неприличнейшая...».

И, все-таки, следует иметь в виду, что «вечное возвращение» далеко не для всех является символом скуки и бессмысленности. Так, например, можно, подобно Ф. Ницше, видеть смысл жизни человека в том, что он своей деятельностью воссоздает, возрождает, возвращает свою собственную жизнь со всеми ее победами и поражениями. В вечном круговращении можно усмотреть даже нечто успокоительное и утешительное. Действительно, оно гарантирует возвращение всего: весны, молодости, радостей. Можно в духе мифа о вечном возвращении, характерного для традиционного общества, усмотреть смысл жизни человека в его стремлении быть таким, какими были те «архетипические существа», действия которых он непрерывно повторяет.

И все же, все же. Человек, живущий в «зацикленном» космосе, слишком уж похож на Сизифа, осужденного на вечное повторение одного и того же деяния. Впрочем, А. Камю утверждал, что даже Сизифа «следует представлять себе счастливым». Возможно, в некотором смысле он прав. По крайней мере, нечто героическое в Сизифе, несомненно, присутствует. Тем не менее, следует признать правоту Е.Н. Трубецкого, подчеркивающего, что жизнь человека, являющаяся бесконечно повторяющимся звеном мира вечного возвращения, оскорбительно похожа на нескончаемое вращение белки в колесе. Отличие этого человека от белки состоит только в том, что он обладает умом, способным сознавать свое унижение, и сердцем, способным страдать и мучиться...

4.25.3. Подчиненность жизни человека слепой необходимости и случайности

Еще одним основанием позиции, согласно которой земная жизнь человека бессмысленна, является подчиненность бытия человека слепой необходимости.

Действительно, о каком смысле жизни человека можно говорить, если эта жизнь, как представляется многим, есть лишь игра слепых (бессмысленных) природных сил. Можно согласиться в этом плане с С.Л. Франком, писавшим, что минимально необходимым условием возможности достижения смысла жизни для человека является его свобода. Ибо, только будучи свободным, человек может действовать «осмысленно», может стремиться к разумной цели, сознательно искать полноты жизни. Но люди, продолжает Франк, со всех сторон связаны, окованы силами необходимости. Дело здесь в том, что люди телесны, а потому подчинены, во-первых, «механическим законам мировой материи». Франк описывает эту подчиненность весьма красочно: «Спотыкаясь, мы падаем, как камень, и если случайно это произойдет на рельсах поезда или перед налетающим на нас автомобилем, то элементарные законы физики сразу пресекают нашу жизнь, а с ней – все наши надежды, стремления, планы разумного осуществления жизни». Во-вторых, люди подчинены «слепым законам и силам органической жизни». Люди «обременены тяжким грузом слепых стихийно-биологических сил, мешающих нашей разумной жизни»: страстями и пороками, получаемыми нами по наследству.

При этом необходимость может выступать также в форме случайностей, зависимость от которых еще более обесмысливает жизнь человека. «Ничтожная бацилла туберкулеза или иной болезни, – восклицает Франк, – может прекратить жизнь гения, остановить величайшую мысль и возвышеннейшее устремление».

По этой же причине, считает Франк, бессмысленна «общая жизнь человека». Действительно, история человечества, рассматриваемая натуралистически, представляет собой «лишь обрывок и зависимую часть космической истории, мировой жизни как целого». Роковая «плененность» слепыми и чуждыми человеческим надеждам и целям космическими силами, характерная для единичной человеческой жизни, присуща, может быть, даже в большей мере жизни общечеловеческой. Со всех сторон, подчеркивает российский философ, «человечество окружают слепые силы и роковые, слепые необходимости космической природы... Представим себе хоть на мгновение с полной реалистической ясностью то положение человечества, которое соответствует подлинной действительности, поскольку мы берем жизнь в ее эмпирическом составе. В каком-то уголке мирового пространства кружится и летит комочек мировой грязи, называемый земным шаром; на его поверхности копошатся, кружась и летя вместе с ним, миллиарды и биллионы живых козявок, порожденных из него же, в том числе двуногие, именующие себя людьми; бессмысленно кружась в мировом пространстве, бессмысленно зарождаясь и умирая через мгновение по законам космической природы, они в то же время, движимые теми же слепыми силами, дерутся между собой, к чему-то неустанно стремятся, о чем-то хлопочут, устраивают между собой какие-то порядки жизни. И эти-то ничтожные создания природы мечтают о смысле своей общей жизни, хотят достигнуть счастья, разума и правды. Какая чудовищная слепота, какой жалкий самообман!».

Конечно, в этих горьких словах С.Л. Франка есть своя доля правды. Но согласиться с ними в полной мере никак невозможно. Во-первых, при всей зависимости человека (и человечества) от космических сил он обладает, мы писали об этом в предшествующих главах, известной свободой. Иначе говоря, не следует абсолютизировать степень зависимости человека от природных (и социальных) сил. Во-вторых, трудно принять тот «арифметический» (чисто количественный) подход к проблеме смысла жизни человека, который явно просматривается в изложенной позиции. Все на Земле и у человека бессмысленно, по Франку, потому что Земля крошечная («комочек грязи»), человек ничтожен и едва заметен («козявка»). Обсуждая проблему смысла жизни человека, видимо, в первую очередь следует иметь в виду не пространственные, размеры, величины, массы и т.п., а значимость и ценность тех или иных деяний, поступков, событий для человека и человечества. Какими линейками или весами можно измерить величие подвига человека, его доброту, истину, добытую его неустанными трудами, красоту, им сотворенную, его любовь? Насколько они (подвиг, истина, доброта, красота и любовь) малы или велики сравнительно с галактиками, звездами, космическими силами? – Достаточно поставить такой вопрос, чтобы убедиться в неадекватности чисто количественного подхода к обсуждаемой проблеме.

4.25.4. Несоизмеримость человека и Вселенной

По сути, мы уже начали обсуждение еще одного аргумента, который нередко выдвигается авторами, утверждающими бессмысленность земной жизни человека: несоизмеримость человека и Вселенной.

Человек (человечество) и его обитель Земля, подчеркивают эти авторы, бесконечно малы по сравнению со Вселенной. Этот факт весьма способствует формированию ощущения ничтожества и бессмысленности всех, даже самых выдающихся земных событий. Широко известны рассуждения Б. Паскаля по этому поводу. Эти рассуждения, так сказать, развивают только что приведенные рассуждения С.Л. Франка. «Пусть человек, – пишет французский мыслитель, – отдастся созерцанию природы во всем ее высоком и неохватном величии, пусть отвратит взоры от ничтожных предметов, его окружающих. Пусть взглянет на ослепительный светоч, как неугасимый факел, озаряющий Вселенную, пусть уразумеет, что Земля – всего лишь точка в сравнении с огромной орбитой, которую описывает это светило, пусть потрясется мыслью, что и сама эта огромная орбита – не более чем еле приметная черточка по отношению к орбитам других светил, текущих по небосводу. Но так как кругозор наш этим и ограничен, пусть воображение летит за рубежи видимого; оно утомится, далеко не исчерпав природу. Весь зримый мир – лишь едва приметный штрих в необъятном лоне природы. Человеческой мысли не под силу охватить ее. Сколько бы мы ни раздвигали пределы наших пространственных представлений, все равно в сравнении с сущим мы порожаем только атомы. Вселенная – это не имеющая границ сфера, центр

ее всюду, окружность – нигде... Меня ужасает вечное безмолвие этих бесконечных пространств!»

В принципе, мы уже привели аргументы, которые можно противопоставить подходу, обосновывающему ничтожество человека и бессмысленность его деяний, указанием на несопоставимость пространственных (и временных) масштабов Вселенной и человека. Здесь добавим только, что в некотором смысле все перечисляемые и Франком, и Паскалем гигантские космические структуры находятся в человеке, охвачены его интеллектом, его духом. К подобному выводу, кстати, приходит и сам Б. Паскаль. «Человек, – говорит он, – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он – тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не нужно, чтобы на него ополчилась вся Вселенная: довольно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожила Вселенная, – человек все равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознает, что расстается с жизнью и что он слабее Вселенной, а она ничего не сознает».

4.25.5. Господство зла и несправедливости в жизни человека

Одним из самых сильных аргументов сторонников позиции, утверждающей бессмысленность человеческого бытия, является констатация ими господства зла и несправедливости в земной жизни человека.

Тот же Паскаль утверждает, что «люди ненавидят друг друга – такова уж их природа». Е.Н. Трубецкой и С. Л. Франк подчеркивают в связи с этим, что в общественной жизни людей имеет место самая жестокая борьба за существование, в которой побеждает сильнейший: в большинстве случаев человек без чести и совести. «Бесчисленные человеческие жизни, – пишет первый из названных авторов, – гибнут жертвой беспощадного закона «войны всех против всех», царящего в мире. В жизни народов, как и в жизни хищных зверей, все приспособлено к спору из-за лакомого куска; здесь царит та же телеология борьбы за существование, как и в низшей природе!» Об этом же говорит С. Л. Франк: «Человеческая жизнь, индивидуальная и коллективная в ... огромной мере сводится на ту же самую борьбу за существование, на непрерывную, самоубийственную драку за средства пропитания, которая господствует во всем животном мире». И вновь Е.Н. Трубецкой: «Когда царящее в мире зло одухотворяется, когда закон борьбы за существование утверждается не только как факт, но как норма, которой все человеческое должно подчиняться, наша человеческая действительность становится чрезвычайно похожа на ад. Посмотрите на эти вооруженные с ног до головы государства, ошестившиеся друг против друга и периодически заливающие мир кровью! Разве они не представляют собою жуткое напоминание о допотопных, давно исчезнувших чудовищах! И разве эти демонические фигуры борющихся между собою великих Левиафанов не говорят нам в сущности о том же, что фигуры чертей в аду?»

Полностью согласен с тем, что мы живем в аду, в наихудшем из возможных миров, А. Шопенгауэр. «Истина..., – утверждает он, – такова: мы должны быть несчастны, и мы несчастны. При этом главный источник самых серьезных зол, постигающих человека, это сам человек: человек человеку волк. Кто твердо помнит это, для того мир представляется как некий ад, который тем ужаснее дантовского ада, что здесь один человек должен быть дьяволом для другого, к чему, разумеется, не все одинаково способны, а способнее всех какой-нибудь архидьявол: приняв на себя облик завоевателя, он ставит несколько сот тысяч людей друг против друга и кличет им: «страдание и смерть – вот ваш удел: палите же друг в друга из ружей и пушек!», – и они повинуются. И вообще взаимные отношения людей отмечены по большей части неправдой, крайнею несправедливостью, жестокостью и жестокостью...».

Подвести итоги уже сказанному о причинах ничтожества и бессмысленности земной жизни человека можно словами С. Л. Франка.

«Всегда, – настаивает он, – в этом мире будет царить бессмысленная случайность, всегда человек будет бессильной былинкой, которую может загубить и земной зной, и земная буря, всегда его жизнь будет кратким отрывком, в который не вместить чаемой и осмысляющей жизнь духовной полноты, и всегда зло, глупость и слепая страсть будут царить на земле».

4.25.6. Временность жизни человека как главная причина ее бессмысленности

Выше были приведены весьма серьезные аргументы в пользу точки зрения, согласно которой земная жизнь человека бессмысленна. Однако самым сильным аргументом, который приводится сторонниками этой точки зрения, является указание на ее (земной жизни) конечность, временность, иными словами, указание на смертность человека (и человечества).

Вот рассуждение по этому поводу Екклесиаста: «Всему и всем одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их; а после того они отходят к умершим» (Еккл. IX. 2, 5).

Эту же мысль, связывающую суетность, бессмысленность земной жизни человека с временностью, конечностью ее, повторяют на все лады многие авторы.

«Как поразмыслишь, – констатирует Бальтасар Грасиан, – все на земле над бедным человеком глумится; Мир обманывает, Жизнь лжет, Фортуна надувает, Здоровье подводит, Юность проходит, Злыдни теснят, Добра не видать, Годы летят, Радости не приходят, Время мчится, Жизнь кончается,

Смерть хватает, Могила пожирает, Земля накрывает, Тлен разрушает, Забвенье уничтожает; вчера человек, сегодня прах, завтра ничто...».

У. Шекспир в «Троиле и Крессиде» устами Улисса провозглашает:

Есть страшное чудовище, Ахилл, –
Жестокое Забвенье. Собирает
Все подвиги в суму седое Время,
Чтоб их бросать в прожорливую пасть:
Забвенье все мгновенно пожирает.

Время, – пишет А. Шопенгауэр, – «та форма, в которой ничтожество вещей открывается перед нами как их бренность: ведь это оно, время ... превращает в ничто все наши наслаждения и радости ...».

С.Л. Франк в книге, неоднократно уже цитированной нами, утверждает: «Неизбежная смерть, равно обрывающая и самую счастливую и самую неудачную жизнь, делает их одинаково бессмысленными. Наша эмпирическая жизнь есть обрывок: сама для себя, без связи с неким целым, она так же мало может иметь смысл, как обрывок страницы, вырванный из книги». «Все временное, все, имеющее начало и конец, – подчеркивает он, – не может быть самоцелью, немыслимо как нечто самодовлеющее: либо оно нужно для чего-то иного – имеет смысл как средство, – либо же оно бессмысленно. Ведь поток времени, эта пестрая, головокружительная кинематографическая смена одних картин жизни другими, это выплывание неведомо откуда и исчезновение неведомо куда, эта охваченность беспокойством и неустойчивостью непрерывного движения и делает все на свете «суетным», бессмысленным. Само время, есть как бы выражение мировой бессмысленности».

А вот соответствующее высказывание современного иерарха православной церкви: «Жизнь была бы бесцельна, если бы она кончалась смертью. Какая польза была бы от добродетели и добрых дел? Тогда были бы правы говорящие: «Будем есть и пить, ибо завтра умрем». Но человек создан для бессмертия...».

Резюмируя только что приведенные высказывания (число подобных сентенций легко умножить), можно сформулировать два тезиса. А именно: 1) земная жизнь человека бессмысленна; 2) бессмысленность земной жизни человека обусловлена ее временностью, конечностью.

Эти тезисы, расположенные рядом друг с другом, почти неизбежно ведут к выводу, согласно которому жизнь человека может иметь смысл только в том случае, если она каким-то образом преодолевает плен времени и прорывается в лоно вечности, согласно которому имеет смысл только жизнь вечная. И действительно, у С.Л. Франка читаем: «Искомая нами объективно полная и обоснованная жизнь не может быть этим беспокойством, этим суетливым переходом от одного к другому, той внутренней неудовлетворенностью, которая есть как бы существо мирового течения во времени. Она должна быть *вечной жизнью* ... Моя жизнь может быть осмыслена, только если она обладает *вечностью*». Почти то же самое пишет Н.А. Бердяев, указывающий, что он никогда не мог примириться ни с чем тленным и преходящим, всегда жаждал вечного, и только вечное казалось ему ценным. «Окон-

чательная судьба человека, – подчеркивает он, – не может быть решена этой кратковременной жизнью на земле».

Точка зрения, связывающая бессмысленность жизни с ее временностью, а смысл – с вечностью, представляется очень привлекательной и убедительной. Однако она так много обещает человеку (возможность осмысленной вечной жизни!), что критически мыслящий человек просто обязан познакомиться с ней поближе. На этом пути, пути критического осмысления сформулированного подхода, нас ждут большие трудности. Прежде всего, здесь следует помнить, что этот подход не является частной точкой зрения, например, С.Л. Франка или Н.А. Бердяева. Этот подход свойствен одному из величайших духовных достижений человечества: христианскому мировоззрению (можно сказать, – любой монотеистической религии). Поэтому критически анализировать обозначенную позицию, значит критически анализировать основополагающие принципы христианского мировоззрения. Очевидно, что это – очень ответственный шаг. Второй момент, конечно, неразрывно связанный с первым, заключается в том, что философу, вообще, трудно спорить с религиозными мыслителями. Дело в том, что они, в отличие от философа, постоянно выходят за пределы рациональной аргументации. Для философа такой шаг абсолютно недопустим. Имея в виду указанные сложности, попытаемся все-таки критически проанализировать некоторые существенные аспекты рассматриваемого подхода.

Во-первых, следует внимательно проанализировать отнюдь не очевидное утверждение бессмысленности земной (временной, конечной) жизни человека, принимаемое сторонниками анализируемой позиции, по сути, за аксиому. Далее, необходимо уточнить содержание понятий времени и вечности. Нельзя, несерьезно, на наш взгляд, при рассмотрении столь фундаментальной мировоззренческой проблемы ограничиться перечислением эмоционально окрашенных эпитетов времени (все уничтожающее, безжалостное, все обесмысливающее) и патетическим восклицанием: «Я люблю тебя, о, вечность!»

Действительно, очень возможно ведь, что вечность так привлекательна только в сверкающем убранстве из эмоций и слепой веры, что в свете разума, так сказать, разоблаченная, вечность потеряет свою прелесть и предстанет перед человеком суровой и безжизненной. Наконец требует рассмотрения вопрос о соотношении сферы временного, сферы становления (возникновения и уничтожения), которой принадлежит земная жизнь человека, и сферы вечного бытия, с которой и связывает обсуждаемый подход абсолютный смысл. Иначе говоря, требует рассмотрения вопрос о возможности и способах перехода из первой сферы во вторую.

4.25.7. О системе ценностей, в которой бессмысленна земная жизнь человека

Итак, в рамках какой системы ценностей бессмысленна земная жизнь человека? – Если говорить в самом общем плане, то эта система достаточно проста: в ней постулируется существование Абсолютной ценности, Абсолютного смысла (Бога, Царства Божия...). Иными словами, рассматриваемая позиция утверждает бессмысленность земной жизни человека, взвешивая ее на весах, на другую чашу которых положен Абсолютный смысл. Абсолютный смысл жизни человека, если отвлечься от деталей, диктуемых особенностями вариантов обсуждаемого типа мировоззрения, связан, прежде всего, с его выходом за пределы этого тварного, временного, падшего, посястороннего мира, с прорывом в мир иной, в мир божественный, в мир вечности. Этот Абсолютный смысл неизмеримо превышает все смыслы, достигаемые, создаваемые деятельностью человека и человечества, настолько превышает, что все многообразные неабсолютные смыслы, сравнительно с Абсолютным смыслом, просто обесмысливаются. Они исчезают, подобно звездам в свете Солнца, они превращаются в нуль, подобно конечным величинам, деленным на величину бесконечно большую.

Ясно, что такая система ценностей свойственна отнюдь не любой мировоззренческой системе. Конкретнее, такая система ценностей присуща, прежде всего, религиозному мировоззрению, для которого наличие Абсолюта, Бога (а, следовательно, – Абсолютного смысла) является предметом веры и не подлежит сомнению. Как говорится, «блажен, кто верует». Мы не собираемся «бросать в него камни», но зафиксируем здесь, во-первых, что признание абсолютного смысла в рамках указанного типа мировоззрения – не вывод, не следствие, а исходный пункт, предпосылка, постулат. Во-вторых, констатируем, что, в общем-то, звезды не исчезают, когда светит Солнце, – человек их просто не видит. И, естественно, конечные величины – это не нули, таковыми они (конечные величины) являются лишь рядом с бесконечно большой величиной. Аналогично, многообразные неабсолютные (частные, локальные, ограниченные и т. п.) смыслы – это все-таки смыслы и не надо относиться к ним пренебрежительно и высокомерно. А высокомерие к земным делам человеческим, надо сказать, отчетливо просматривается в текстах авторов, надеющихся на приобщение к Абсолюту.

Разве не высокомерием и презрением к земной жизни человека наполнены слова С.Л. Франка: «Хлопочет ли человек о богатстве, славе, любви, о куске хлеба для себя самого на завтрашний день, или он хлопочет о счастье и спасении всего человечества – его жизнь одинаково бессмысленна; только в последнем случае к общей бессмысленности присоединяется еще лживая иллюзия, искусственный самообман». А почему бессмысленна земная жизнь человека, мы уже знаем: она временна и конечна. Казалось бы, христианин должен видеть смысл жизни в любви к человеку, но, как нам разъясняют, «любовь к земному человеческому существу сама по себе не дает подлинного, последнего смысла жизни. Если и любящий, и любимое существо охваче-

ны потоком времени, ввергнуты в бессмысленный круговорот жизни, ограничены во времени, то в такой любви можно временно забыть, можно иметь отблеск и иллюзорное предвкушение подлинной жизни и ее осмысленности, но нельзя достигнуть последнего, осмысляющего жизнь удовлетворения. Ясно, что высшее, абсолютное благо, наполняющее нашу жизнь, само должно быть *вечным*».

В сущности, то же самое утверждает Н.А. Бердяев: «Истинная любовь связана с бессмертием, она и есть не что иное, как утверждение бессмертия, вечной жизни ... Истинная любовь связана с личностью, личность связана с бессмертием ... Но есть любовь к человеку вне Бога; она не знает вечного лица человека, ибо он лишь в Боге существует. Она не направлена на вечную, бессмертную жизнь. Это – безличная, коммунистическая любовь, в которой люди прилепляются друг к другу, чтобы не так страшно было жить потерявшим веру в Бога и в бессмертие, то есть в Смысл жизни. Это – последний предел человеческого своеволия и самоутверждения. В безбожной любви человек отрекается от своей духовной природы, от своего первородства, он предает свою свободу и бессмертие. Сострадание к человеку, как к трепещущей, жалкой твари, игралищу бессмысленной необходимости, – есть последнее прибежище идеальных человеческих чувств, после того как угасла всякая великая Идея и утерян Смысл ...». – Поистине, чем больше отдаешь Богу, тем меньше остается человеку. И вот для религиозного мыслителя человек – только жалкая, трепещущая тварь, а жизнь его – только бессмысленные заботы и хлопоты.

4.25.8. Несоизмеримость человека и Абсолюта

Здесь необходимо еще раз подчеркнуть, что приведенные фрагменты из работ С. Л. Франка и Н.А. Бердяева выражают не их частные мнения, а достаточно адекватно фиксируют соответствующую позицию христианского мировоззрения: бесконечное превосходство божественного сравнительно с человеческим, несоизмеримость Бога и человека. Новый завет полон презрения к земному миру, к земным делам человеческим. Чтобы не утомлять читателя, приведем здесь только три выписки из него. В первом послании Иоанна читаем: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей; ибо все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира (сего). И мир проходит, и похоть его, а исполняющий волю Божию пребывает вовек» (2. 115-117). Вот показательный фрагмент Евангелия от Матфея: «Другой же из учеников Его сказал Ему: Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца моего. Но Иисус сказал ему: иди за Мною и предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (8. 21,22). А вот речь Иисуса, передаваемая Евангелием от Луки: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может быть

моим учеником; Так как всякий из вас, кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником» (14. 26, 33).

Здесь нам, конечно, возмущенно возразят: Новый завет повествует о том, как Бог, возлюбив мир (и человека), послал для спасения человека Сына своего... Нам приведут слова Иисуса, призывающие людей к любви, милосердию, состраданию, доброте. Нам напомним о его деяниях, несших людям исцеление и утешение. Спорить не будем. Новый завет (а, тем более, христианство в целом) – это целый мир. В нем можно найти почти все, что угодно. В том числе – стремление выстроить жизнь человеческую и отношения между людьми на началах любви и добра. Однако сущностно и глубинно в нем доминирует убеждение в ничтожности, падшести, греховности мира сего, убеждение в необходимости преодолеть, победить этот мир, убеждение в том, что искать надо «Царствие Божие», которое бесконечно превосходит сей мир.

Цитированное и сказанное подводит нас к еще одному принципиально важному выводу, характеризующему обсуждаемый подход. Этот вывод гласит: рассматриваемому мировоззрению свойственна мощная тенденция преодоления человеческого божественным, в частности – преодоление этического религиозным. Иначе говоря, в этом мировоззрении уважение к человеку, любовь к человеку преодолеваются поклонением Богу, любовью к Богу. Эту неотъемлемую черту религиозного мировоззрения особенно важно подчеркнуть именно в наши дни, когда весьма распространились убеждения, согласно которым именно религия является гарантом этического. Конечно, такая – этическая – интерпретация религиозного мировоззрения возможна. Думается, однако, что она не столько проясняет, сколько скрывает истинную природу религиозного мировоззрения, она маскирует специфику такого мировоззрения. Этические моменты в его рамках вторичны, служебны. Их всегда приносят здесь в жертву, если они будут противоречить собственно религиозным моментам.

Мы не имеем возможности здесь подробно анализировать очень большой и достойный специального рассмотрения вопрос о преодолении этического религиозным. Отметим лишь, что об «отстранении», о «прекращении действия» этического гениально писал С. Кьеркегор. Он детально обсуждал религиозное устранение этического, анализируя библейский сюжет о (несостоявшемся) жертвоприношении Исаака, которое должен был совершить отец его Авраам. Показательно в рассматриваемом плане кьеркегоровское высказывание о том, что «само этическое является искушением», ибо оно может удержать человека от исполнения воли Бога. Замечательна также кьеркегоровская оценка Авраама (рыцаря веры, то есть человека, преодолевшего этическое религиозным): Авраам «вызывает во мне (Кьеркегоре – В.Ф.) восхищение, он также ужасает меня». В духе Кьеркегора можно сказать: нас восхищает христианское мировоззрение, но оно также и ужасает нас, поскольку фундаментальной чертой этого мировоззрения является преодоление этического.

Отметим еще одно очень существенное обстоятельство. Несоизмеримость многообразных неабсолютных смыслов, которые достигаются, создаются деятельностью человека и человечества, и Абсолютного Смысла ведет не только к обесмысливанию земной жизни человека, но и воздвигает между человеком и этим Абсолютным Смыслом, человеком и Абсолютом (Богом) непреодолимую преграду. Действительно, если многообразные неабсолютные смыслы несоизмеримы с Абсолютным Смыслом, если человек и Абсолют (Бог) несоизмеримы, то человек и сказать ничего об Абсолюте и Абсолютном Смысле не может, и приобщиться к Абсолютному Смыслу не имеет возможности. Иначе говоря, подчеркивая несоизмеримость Абсолютного Смысла с многообразными частными, локальными, ограниченными смыслами, мы, по сути дела, отсекаем от него человека. Ведь любой разумно мыслимый путь, соединяющий человека с Абсолютным Смыслом, устанавливал бы какую-либо форму соизмеримости человека и Абсолюта. Это, в свою очередь, эквивалентно или принижению Абсолюта (лишению его статуса Абсолюта), или возвышению человека, подрывающему утверждение о бессмысленности человеческих деяний.

Религиозные философы, конечно, чувствуют опасности, связанные с признанием существования Абсолюта. Но они не могут (в силу своей религиозности) отказаться ни от провозглашения несоизмеримости его и человека, ни от надежды на приобщение человека к нему. Ибо и то, и другое, как им кажется, лишало бы смысла жизнь человеческую. «Для того, чтобы жизнь имела смысл, – полагает С.Л. Франк, – необходимы два условия: *существование Бога* и наша собственная причастность ему, достижимость для нас *жизни в Боге* или Божественной жизни». Об этом же патетически пишет Н.А. Бердяев: «Если нет Бога, то есть, если нет высшей сферы свободы, вечной и подлинной жизни, нет избавления от необходимости мира, то нельзя дорожить миром и тленной жизнью в нем». И чуть ранее Бердяев подчеркивает: «Если представить себе совершенно вечную жизнь, божественную жизнь, но тебя там не будет и любимого тобой человека не будет, ты в ней исчезнешь, то эта совершенная жизнь лишается всякого смысла. Смысл должен быть соизмерим с моей судьбой». – Совершенно справедливо! Смысл жизни человека не может не быть соизмеримым с жизнью человека. Но только никак не соизмерить жизнь человеческую с Абсолютным Смыслом (приобщением к божественной жизни). Это, будучи философом, понимает и сам Н.А. Бердяев. Понимая это, он выходит, будучи религиозным человеком, за пределы философии и, говоря о вхождении человека в Царство Божье, излагает, по его собственному признанию, исповедание веры: «Цель жизни – в возврате к мистике Духа, в которой Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге».

Таким образом, «аргументация» религиозных философов в пользу возможности приобщения человека к Абсолютному Смыслу – уже не философия, это – речения верующих, страстно желающих слиться с Абсолютом. Здесь воля, желание побеждают разум. Приведем еще одно яркое и откровенное свидетельство такой победы. «Я не утверждаю, – пишет испанский философ и писатель Мигель де Унамуно, – что мы заслуживаем того света,

или что логика доказывает нам его существование. Я заявляю, что он нужен мне все равно, заслуживаю я его или нет. Я заявляю, что все происходящее меня не удовлетворяет, что я жажду бессмертия и что без него мне на все наплевать. Мне оно необходимо ...». Очевидно, что это – путь религии, а не философии. Это – путь «Иерусалима», а не «Афин».

4.25.9. О гордости и смирении, о трусости и достоинстве

Итак, спорной представляется позиция, согласно которой жизнь человеческая может быть осмысленной только, если признавать возможность слияния человека с Абсолютом.

Отметим также, что несправедливыми нам представляются обвинения, выдвигаемые С.Л. Франком, Н.А. Бердяевым, другими религиозными философами, в гордости, с одной стороны, и трусливости, с другой, тем мыслителям, которые пытаются отыскать смыслы, имманентные земной жизни человека, тем, которые не рассчитывают на возможность соединения с Богом. Процитируем еще раз С.Л. Франка: «... Никакое дело не может осмыслить само по себе человеческой жизни. Искать недостающего смысла жизни в каком-либо *деле*, в свершении чего-то, значит впадать в иллюзию, как будто человек сам может сотворить смысл жизни своей, безмерно преувеличивать значение какого-либо по необходимости частного и ограниченного, по существу всегда бессильного человеческого дела. Фактически это значит трусливо и недосмысленно прятаться от сознания бессмысленности жизни, топить это сознание в суе ...».

Прежде всего, в связи с этим надо сказать, что в подчеркивании бессмысленности жизни человека много правды. Мы весьма далеки от прямолинейного прогрессизма и от «розового» оптимизма. Мы далеки от убеждения в автоматической и спонтанной (осуществляющейся «сама собой», независимо от усилий человека) осмысленности земного бытия человека. Мы только против того, чтобы крупницы смысла, достигаемые усилиями и страданиями человека, пренебрежительно приравнивали к нулю и манили, отвлекая его от созидания этих крупниц смысла, иллюзорным Абсолютным Смыслом. Гордость в атеистической позиции, конечно, есть, ибо человек, придерживающийся ее, надеется только на себя (и других людей), а не уповает на Божью благодать. Но, во-первых, здесь присутствует, несомненно, и смирение, ибо такой человек отчетливо осознает свою (и человечества) ограниченность и смертность, рассчитывает на созидание лишь локальных, временных, ограниченных смыслов и не ждет прорыва в мир иной. А, во-вторых, гордость и самомнение, по крайней мере, не в меньшей степени, чем атеистическому подходу, присущи и религиозной позиции. Действительно, скромно ли рассчитывать на внимание к собственной персоне со стороны Бога, на приобщение к Царству Божьему, на прорыв в лоно вечности? Что же касается трусливости, то кто же более труслив? – Тот, кто перед лицом неизбежной смерти не отчаивается и пытается придать смысл своей жизни своими усилиями и

поступками, или тот, кто, признавая земную жизнь за суету сует, судорожно цепляется за веру в собственное бессмертие?

С.Л. Франк в яркой и отчетливой форме выразил позицию, согласно которой эволюция безрелигиозного гуманизма привела этот гуманизм к саморазложению. И, действительно, он дает, можно сказать, уничтожающую критику безрелигиозного гуманизма. Такой гуманизм, по мнению Франка, «обречен на разложение, ибо подтачивается одним роковым внутренним противоречием: вера в самодержавно-неограниченную власть человека как высшего, самовластного хозяина своей жизни противоречиво сочетается с верой в служение неким абсолютным, не зависящим от самочинной человеческой воли, нравственным ценностям». Думается, что С.Л. Франк совершенно прав. Тот гуманизм, который «верит» если не в нынешнюю, то в будущую «самодержавно-неограниченную власть человека», тот гуманизм, который «верит» в некие «абсолютные», не зависящие от человека ценности, обречен на саморазложение. Но обречен он на это, по нашему убеждению, не потому, что он «безрелигиозный», а потому, что он недостаточно последовательно безрелигиозен. Он – тот гуманизм, который критикует С.Л. Франк, – в сущности, квазирелигиозен. Тако гуманизм обожествляет либо человека, либо будущего человека, либо «сверхчеловека», идущего (по Ф. Ницше) на смену человеку. Иначе говоря, Франк критикует тот гуманизм, который находится еще в лоне религиозности. Такой гуманизм, являющийся, по сути, редуцированной формой религиозного мировоззрения, критиковать достаточно легко, ибо он, в отличие от теистического мировоззрения, не может сослаться на «непостижимость» провозглашаемого им Абсолюта.

Гораздо сложнее, на наш взгляд, справиться с тем атеистическим гуманизмом, который с беспощадной последовательностью отрицает существование (и будущее осуществление) каких бы то ни было аксиологических абсолютов. Подчеркнем, что атеизм здесь понимается не как антиатеизм, а как внетеизм (см. об этом в разделе 1.6.8). Такой атеизм (внетеизм) весьма далек от враждебного отношения к религии. В отличие от воинствующего атеизма его отношение к религии является не враждебным, а критическим. Итак, последовательно внерелигиозному гуманизму не грозит «крушение кумиров» (будущее осознание относительности относительного, признаваемого ныне абсолютным). Ибо у такого гуманизма просто не может быть кумиров. Правда, такой гуманизм «по плечу» далеко не каждому представителю вида *homo sapiens*. Принимая такой гуманизм, такое мировоззрение, человек должен помнить слова Данте Алигьери: «Здесь нужно, чтоб душа была тверда; здесь страх не должен подавать совета». Это не значит, конечно, что в таком случае человек оказывается у входа в ад. Это значит только то, что он вступает в мир и жизнь, очеловечить которые могут только сами люди. Это значит также то, что следует оставить надежду на достижение земного или небесного рая.

Итак, последовательный атеистический гуманизм по природе своей не может обожествлять человека. Поэтому такой гуманизм – это, конечно, не антрополатрия, не поклонение человеку. Более того, этот гуманизм весьма

критичен по отношению к человеку (человечеству). Он прекрасно осознает ограниченность его возможностей, его локальность и временность, его «низкое» происхождение. В то же время рассматриваемый вариант гуманизма утверждает, что человек (человечество) образует высший из известных нам уровней бытия универсума. Это обстоятельство гуманизм рассматривает не как причину для самолюбования и самовосхваления, а как основание, с одной стороны, достоинства и самоценности человека и, с другой стороны, как основание его величайшей ответственности за сохранение баланса между различными уровнями бытия доступной нам части универсума.

Атеистический гуманизм¹ утверждает, что именно человек является творцом всех известных нам высших ценностей, в частности, что именно он является создателем нравственности. Эти высшие ценности, которые называют также общечеловеческими ценностями, а мы предпочитаем их называть поистине человеческими ценностями (Истина, Добро, Красота, Любовь, Справедливость, Свобода, Милосердие...), принадлежат именно человеческому уровню бытия и образуют его качественное своеобразие. Их нет на более низких уровнях бытия, там могут быть только их истоки, «зародыши». Абстрактно можно предположить, что они (высшие духовные ценности) дарованы нам более высоким («надчеловеческим») уровнем бытия. Подчеркнем во избежание недоразумений, что когда мы говорим о гипотетическом «надчеловеческом уровне бытия», то речь ведем, конечно, не о Боге теизма. Речь идет здесь о возможном существовании более высокого, сравнительно с человеческим, уровня бытия. Причем, этот уровень бытия (более высокий в каких-то отношениях, чем человеческий) обязательно ограничен во всех смыслах этого слова.

Для иллюстрации и пояснения сказанного напомним давнюю гипотезу «космического заповедника». Суть этой экстравагантной гипотезы состоит в том, что некая могущественная космическая цивилизация «засеяла» нашу планету жизнью и наблюдает, что из этого получится. В принципе, можно предположить, что именно данная цивилизация «подарила» нам высшие ценности. Однако, во-первых, эту гипотезу, по сути, исключает современная наука. Во-вторых, эта гипотеза не приближает нас к решению проблемы происхождения ценностей. Она просто переносит эту проблему на другой уровень бытия. Иначе говоря, обсуждаемая гипотеза не отвечает на вопрос, как сформировались эти ценности на «более высоком» уровне бытия.

Таким образом, атеистический гуманизм утверждает человека в качестве творца высших духовных ценностей (нравственности в частности). С другой стороны, этот принцип указывает на то, что человек является человеком в той мере и тогда, в какой мере и когда он приобщен к этим ценностям. Человек творит, осуществляет духовные ценности и тем самым творит в себе человека, осуществляет себя в качестве человека. Принцип гуманизма утвер-

¹ Более подробно о таком гуманизме мы пишем в уже указанной книге: Финогентов В.Н. Трагический гуманизм: Очерки онтологические, антропологические и аксиологические. Орел. 2012.

ждает, следовательно, ответственность человека за эти ценности: человек – это хранитель и гарант их. Тем самым, человек – это хранитель и гарант человечности.

Религиозное решение проблемы смысла жизни неопровержимо для тех, кто считает возможным пренебрегать аргументами разума, кто не боится объявить себя ненавистником разума. К такой позиции был близок, например, Лев Шестов. К принесению разума в жертву склоняются в наши дни многие высоко просвещенные гуманитарии, поспешившие обратиться за помощью в разрешении мировоззренческих проблем к религии. Следует с уважением отнестись к сторонникам такого решения. Оно чрезвычайно привлекательно для смертного, оно по-своему гениально. Оно одновременно и утешительно, и устрашающе. Оно обладает всеми тремя качествами, которые «побеждают и пленяют» людей: оно настояно на чуде, тайне и авторитете.

Но есть свое достоинство и в позиции приверженцев философии, понимаемой как мировоззрение, создаваемое, прежде всего, разумом. Такое мировоззрение сурово и трезво. Оно принимает «низкую истину» о временности человека и человечества. Оно не дает увлечь себя «возвышающим обманом» о вечной жизни. Идея Бога, фундирующая представления о «вечной жизни», при последовательном проведении ее через рационально выстраиваемое мировоззрение взрывает такое мировоззрение изнутри. Она (эта идея) является, на наш взгляд, чужеродной и излишней в философском мировоззрении. Она отсекается здесь «бритвой Оккама», она может присутствовать в таком мировоззрении лишь в негативном плане.

4.25.10. О возможности осмысленной жизни человека

Мы глубоко убеждены, что, находясь на почве философии, несерьезно игнорировать установления разума (последнее сразу выводит за пределы философии) на том только основании, что они кому-то (или многим) не нравятся, только потому, что они многих огорчают. В частности, разум говорит: или жизнь, или вечность. Так что, если мы желаем обрести смысл жизни, то не следует искать его в сфере вечного. Его следует искать и создавать в пределах жизни, в пределах временного, либо считать, что его нет вовсе.

Действительно, возможны два варианта: либо смысл осуществляется, либо он уже есть. Но ведь речь идет о смысле жизни, а жизнь есть процесс, то есть нечто осуществляющееся. Поэтому смысл жизни также может быть только осуществляющимся. Другое дело, что таковым не может быть некий абсолютный, божественный смысл. Поэтому мы ведем речь только о человеческом смысле, осуществляемом человеческой жизнью.

Выразим здесь свое несогласие с позицией А.И. Введенского. Он утверждает: «Смысл жизни сводится к назначению жизни для достижения абсолютно ценной цели – к тому, чтобы жизнь служила действительным средством для осуществления подобной цели. Но для жизни, так же как и для всякой вещи должно быть соблюдаемо общее логическое правило: цель,

осмысливающая данную вещь, находится не в ней самой, а вне ее». Мы, напротив, ведем речь о смыслах, имманентных жизни человека. Причем каждый смысл самоценен, не заменяется другими. Жизнь человеческая – это не только бессмысленное кружение, как пишет, например, С.Л. Франк. Конечно, в жизни (индивидуальной и общественной) много бессмыслицы, но в ней есть также и воплощение смыслов. В ней нет, и не может быть, разумеется, воплощения божественного, абсолютного смысла. Он – есть (по определению и предположению религиозных мыслителей), он пребывает, он не нуждается в воплощении, он – вечен. Но к такому – абсолютному – смыслу не может привести человеческая жизнь. Будучи специфическим процессом, она может какое-то время продолжаться, может закончиться и дать начало новым процессам. Но, в любом случае, это будет царство становления, а не пребывания, царство времени, а не вечности. Из царства времени нет пути в царство (актуальной) вечности.

Подчеркнем еще раз, что «отсечение» вечности от жизни вовсе не обрекает нас на отрицание смысла жизни и на безбрежный пессимизм. Оно несовместимо лишь с утопическим оптимизмом и отрицает лишь абсолютный смысл, отрицает смысл жизни человека вне самой этой жизни. Утверждая необоснованность упований на вечную жизнь, гуманистическое мировоззрение требует от человека трезвой самооценки. Оно говорит человеку: осуществляй себя в качестве человека сегодня, ибо завтра тебя уже не будет; сохраняй свое достоинство у «бездны мрачной на краю».

Здесь, естественно, раздадутся обвинения излагаемой точки зрения в субъективизме, релятивизме. Действительно, обозначенная мировоззренческая позиция чревата субъективизмом, релятивизмом, а также пессимизмом и даже аморализмом. Но она не ведет неизбежно к ним (релятивизму, аморализму ...). Да, к аморализму и релятивизму ведет дорога торная и просторная. Но есть и другая дорога: трудная и тесная. И тем большего уважения достоин человек, который перед лицом своей завтрашней смерти не впадает в черный пессимизм и аморализм, не топчет других людей не потому, что за это он может потерять вечное блаженство, а потому, что это не достойно звания человека, который стремится «поднимая себя, поднимать других».

Отстаиваемое нами мировоззрение прямо говорит человеку о трагизме его бытия, хрупкости культуры, о бренности духа. Но оно вовсе не отрицает радостей человеческого бытия, связанных с наличием в этом бытии свободы, истины, добра, красоты, любви. Напротив, оно говорит человеку: люби, твори, береги эти ценности, в частности, и потому, что они смертны. Храни их, ибо они не гарантированы, они зависят и от тебя.

В конце концов, разве отрицает моя завтрашняя смерть то, что сегодня я осуществляю себя в качестве человека: стремлюсь к истине, помогаю другим, наслаждаюсь красотой, печалюсь и радуюсь, ненавижу и люблю ...

И почему смерть «все обесмысливающая»? Жизнь человека, в общем, не обесмысливается смертью. Смерть лишь прекращает воплощение, осуществление новых смыслов. Кстати, сама смерть конкретного человека может быть осуществлением некоторого смысла.

Настоящее не отменяется будущим, настоящее – самоценно. Здесь можно провести параллель между отношением человека к пространству и его отношением ко времени. К примеру, мы живем на Земле, которая входит в состав Солнечной системы, расположенной на периферии Галактики. Нас, в общем-то, не угнетает мысль, что мы не живем где-то в Туманности Андромеды или, тем более, что мы не живем сразу повсюду. Это ли не пространственный аналог моей «вечной жизни» – моя «повсеместная жизнь»? То есть, мы довольно индифферентно относимся к пространственной определенности нашей жизни. В сущности, то же самое должно быть по отношению к нашему расположению в астрономическом (а в некоторой степени и в историческом времени) времени. Астрономическое время – это только поле, только возможность для осуществления индивидом, принадлежащим к виду *Homo sapiens*, истинно человеческого бытия. Меня нет в Туманности Андромеды, но здесь на Земле я осуществляю себя человеком. Меня не будет завтра, но сегодня я осуществляю себя человеком. Меня нет больше нигде, я только здесь. Но зато здесь я – человек. Меня не будет больше никогда, но я был и есть человек. Чего же боле? Как не обесмысливает мое неприсутствие, моя неосуществленность в Туманности Андромеды мою осуществленность на Земле, так же не обесмысливает моя завтрашняя смерть мою сегодняшнюю осуществленность в качестве человека.

Таким образом, смысл жизни человека в его бытии человеком. Пока есть возможность быть человеком, жизнь не бессмысленна.

Поистине человеческая жизнь трагична и прекрасна. Поистине человеческая жизнь – это жизнь в соответствии с принципом, который человечество сформулировало устами И. Канта: «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». Правда, этот принцип – знаменитый «категорический императив» – при всей его справедливости выглядит излишне абстрактным. В соответствии с ним, высшее начало в человеке – это его моральность, нравственность. Видимо, преодолеть известную абстрактность кантовского принципа можно, указав на то, что высшее начало в человеке не является одномерным, не является только моральным. Оно (это начало) – многомерно. В качестве животворящего источника в нем, несомненно, присутствует любовь (прежде всего, – любовь к человеку). Можно сказать, что именно любовь является «смыслообразующей субстанцией» жизни человека: без любви все превращается в «суету сует». Если я «любви не имею, то я – медь звенящая, или кимвал звучащий, ... я ничто».

Часть 5. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

О взаимоотношениях социальной философии и философии истории

Как уже отмечалось, социальная философия является одним из основных разделов философии. В центре внимания социальной философии находятся общество, человек как субъект социокультурной деятельности, основные характеристики исторического процесса. Социальная философия, будучи фундаментальной составляющей философии, разумеется, не сводится только к «позитивным» (эмпирически полученным и теоретически оформленным) знаниям об обществе. Как и любой другой из основных разделов философии, она включает в свой состав ценностно-смысловую составляющую. И, следовательно, пытается ответить на вопросы о смысле истории, о предпочтительных («должных») формах общественного устройства, о динамике соотношения добра и зла в историческом процессе.

Такому пониманию социальной философии противостоит ее трактовка в качестве преимущественно общенаучного знания о социальной реальности. В этой трактовке социальная философия должна заниматься исследованием общества и истории в «аспекте сущего». Ценностные предпочтения исследователей, их представления о справедливом («должном») общественном устройстве и т.п. должны в таком случае остаться за пределами социальной философии.

Соответственно, существуют различные варианты понимания характера взаимоотношений социальной философии и философии истории.

Так, например, существует точка зрения, согласно которой социальная философия и философия истории выступают различными этапами философского постижения общественной жизни. А именно: социальная философия является своего рода современным (преимущественно научным) «замещением» классической философии истории. Классическая философия истории, с такой точки зрения, была преимущественно умозрительной, спекулятивной, ценностно-оценочной. Она пыталась в рамках различных мировоззренческих представлений строить рационалистические схемы исторического процесса, недостаточно учитывая эмпирический материал, накопленный историческими и другими социогуманитарными дисциплинами. Тем более, что «золотой век» философии истории пришелся на период, когда эти (исторические и другие социогуманитарные) науки еще только формировались. Сформировавшись и достигнув значительных успехов, эти науки, с рассматриваемой точки зрения, в середине XIX-го века отказали в доверии философии истории как спекулятивному и метафизическому построению. Дальнейшее развитие исторических и социогуманитарных наук, а также сама практика современной социальной жизни показали необходимость философского осмысления общественной жизни и вызвали к жизни социальную философию. Главными

функциями социальной философии как философского осмысления социальной жизни являются здесь мировоззренческая и методологическая функции.

Другой подход к проблеме взаимоотношений социальной философии и философии истории рассматривает их взаимоотношения через призму категорий «целое» и «часть». В таком случае социальная философия (целое) включает в себя философию истории в качестве фундаментальной своей части. В качестве другой фундаментальной части социальной философии, с такой точки зрения, выступает «социальная онтология». Социальная онтология, можно сказать, рассматривает общество «в статике»: его структуру, взаимосвязи различных его подсистем, различные сферы общественной жизни и т.д. Философия истории, соответственно, рассматривает общество «в динамике»: тенденции его развития, основные этапы истории, направленность исторического процесса и т.д. Сторонники такого подхода пишут о мировоззренческой, критико-преобразующей, методологической и просветительской функциях социальной философии.

В этой части книги мы обсуждаем преимущественно проблематику философии истории.

Глава 5.26. Философия истории. Введение

5.26.1. *Рефлексивность философии истории*

Философия, являясь особой формой мировоззрения, представляет собой весьма обширное и разнородное духовное образование, имеющее свои подсистемы, структуру, внутренние связи. В качестве подсистем философии выступают, в частности, онтология, гносеология, философская антропология, философия истории и философия науки. Все они, конечно, неразрывно связаны друг с другом, но выделение и специальное рассмотрение их по отдельности правомерно (о структуре философии см. гл. 1.7).

Впрочем, здесь может возникнуть вполне закономерный вопрос: чем отличается, например, философия науки от самой науки? – В общих чертах это отличие может быть описано следующим образом. Всякая наука обращена к определенной области действительности, исследованием которой она и занимается. **Философия** же (будучи мировоззрением), в том числе, несомненно, и такая ее часть как философия науки, **всегда рефлексивна** (от латинского *reflexio* – отражение, обращение назад – принцип мышления, направляющий его на осмысление его собственных форм и предпосылок). Философия никогда не ограничивается изучением тех или иных объектов, их свойств и т. д., но всегда имеет в виду также и человека, так или иначе взаимодействующего с этими объектами. Другими словами, если наука стремится ответить на вопрос «как устроен тот или иной фрагмент мира?», то философия науки пытается дать ответы на вопросы: «способна ли наука дать адек-

ватное описание действительности?», «каково место науки в ряду других способов постижения мира человеком?», «в чем специфика культур, порождающих науку?» ...

Соответственно, и философия истории, некоторые аспекты которой мы рассматриваем ниже, ни в коей мере не заменяет историю специальную как науку. Философия истории, с одной стороны, опирается на нее как на свой эмпирический базис. С другой стороны, философия истории дает исторической науке определенные мировоззренческие ориентиры и методологический инструментарий. Если историю (историографию) интересуют, прежде всего, события прошлого, их последовательность, их взаимосвязь, то философия истории ищет движущие силы исторического процесса, его логику и смысл. Будучи рефлексивной, философия истории вовлекает также в поле своего внимания субъекта исторического познания: рассматривает социокультурные характеристики этого субъекта, обсуждает методы и возможности исторического познания, анализирует особенности исторического сознания и тенденции его развития.

Отметим здесь также, что термин «философия истории» впервые употребил французский мыслитель **Вольтер** (1694-1778).

5.26.2. О роли христианского мировоззрения в формировании философии истории

Следует сказать, что философия истории – специфическая ветвь и раздел философии – сформировалась и долгое время развивалась под определяющим влиянием христианского мировоззрения. Дело в том, что христианские представления о человеке и обществе изначально и глубинно историчны (см. об этом также в разделе 1.6.5). Христианские идеи о сотворении человека, о первородном грехе, божественной благодати и т. д. не могли быть согласованы с циклическими (аисторическими) представлениями о мировой и социальной процессуальности, господствовавшими в рамках мифического мирозерцания, а также и на первых стадиях развития философии. С христианской точки зрения, в истории человечества все совершается только один раз: сотворение, грехопадение человека, воплощение Сына Божия, его смерть и воскресение, конец света, Страшный Суд. Христианство дает картину истории как целостного процесса, имеющего начало и конец. Оно воспринимает историю не как множество случайных событий, но как целенаправленный процесс, в глубине которого скрывается божественный замысел. «Любая история, написанная в соответствии с христианскими принципами, – отмечал в связи с этим выдающийся английский историк и философ **Р. Дж. Коллингвуд** (1889-1943), – должна быть универсальной, провиденциальной, апокалиптической и периодизированной». И далее он поясняет эти характеристики. **Универсальная история** есть история человечества, восходящая к началу человека и описывающая все расы и все части Земли. **Провиденциальность истории** означает, что исторические события предопределены дей-

ствием божественного провидения. **Апокалиптической историей** он называет историю, разделенную жизнью Христа на два периода (мрака и света). Наконец, по Коллингвуду, **периоды истории**, явно отличающиеся друг от друга, выделяются христианскими мыслителями с помощью выдающихся исторических событий, имеющих метаисторическую, божественную «подкладку» (см. об этом также в следующей главе).

5.26.3. Гегелевская философия истории

Христианские представления о единстве, направленности и осмысленности исторического процесса в тех или иных формах проявляются во взглядах многих авторов, создавших свои версии философии истории.

Так, например, **Г.В.Ф. Гегель** прямо пишет: «Философия ... должна ... способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть, что истинное добро, всеобщий божественный разум, являются и силою, способною осуществлять себя. Это добро, этот разум в его конкретнейшем проявлении есть бог. Бог правит миром; содержание его правления, осуществление его плана есть всемирная история. Философия хочет понять этот план, потому что только то, что из него осуществлено, действительно; то, что не соответствует ему, представляет собою лишь гнилое существование». Если философию вообще, считает Гегель, можно определить как мыслящее рассмотрение предметов, то философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение истории. В свою очередь, это – мыслящее рассмотрение предметов, истории в частности, – возможно потому, что «разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно».

Другими словами, по Гегелю, только поверхностному взгляду история представляется гигантской совокупностью произвольных действий людей, стремящихся удовлетворить свои индивидуальные страсти и движимых собственными их интересами. Более глубокий – философский – взгляд прозревает за игрой человеческих страстей и интересов действие «Разума», осуществляющего свою цель, использующего деятельность людей лишь как средство для достижения этой цели. «Частные интересы, – пишет Гегель, – вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными ... Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти ... Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель». Эту второстепенность, несущественность индивидуального, частного Гегель подчеркивает неоднократно: «Право мирового духа выше всех частных прав»; «разумное осуществляется в человеческом знании и хотении, как в материале».

Итак, через хаос сталкивающихся индивидуальных действий человечество, направляемое божественным разумом, закономерно, необходимо шествует к определенной цели. Всемирная история, утверждает Гегель, есть

«выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания ... Всемирная история только показывает, как в духе постепенно пробуждается самосознание и стремление к истине; в нем появляются проблески сознания, ему выясняются главные пункты, наконец он становится вполне сознательным».

Всемирная история, резюмирует Гегель, есть прогресс в сознании свободы, – «прогресс, который мы должны познать в его необходимости».

5.26.4. Карл Маркс о закономерностях мировой истории

Не отсылая к таинственному «мировому духу», придающему, по Гегелю, смысл и упорядоченность историческому процессу, **К. Маркс** говорил о закономерном характере мировой истории. Он утверждал, что развитие человечества – это единый, закономерный, естественноисторический процесс, что законы развития общества – это существенные, устойчивые, внутренне присущие социальной жизни связи и тенденции. Важнейшими из законов общественного развития являются, по Марксу, закон соответствия производственных отношений уровню развития производительных сил, закон определяющей роли базиса (совокупности производственных отношений, свойственных обществу на данном этапе его развития) по отношению к надстройке (системе идеологических отношений, взглядов и учреждений этого общества). Центральное место в его социально-исторической концепции занимает **закон смены общественно-экономических формаций** (от первобытнообщинного строя к коммунистическому обществу).

Классическую формулировку основных принципов своей философии истории К. Маркс дал в предисловии к «Критике политической экономии»: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором 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». К. Маркс утверждал, что законы общественного развития, являясь внутренними, сущностными формами деятельности людей, могут быть познаны человечеством на определенной стадии его эволюции (главные из них, полагали его последователи, как раз и открыты им). Но действуют эти законы объективно, неотвратно и не зависят от воли и желаний субъектов деятельности.

К. Маркс считается основоположником, так называемого **формационного подхода** в обществознании. Согласно этому подходу, каждая общественно

экономическая формация – это исторически определенный тип общества, это ступень в развитии общества.

Вульгаризированный марксизм, доминировавший в нашей стране в советский период ее истории, ограничил развитие человеческого общества пятью общественно-экономическими формациями: первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, коммунистическая.

Справедливости ради надо сказать, что у самого К. Маркса мы находим, прежде всего, указание на три принципиально различные ступени в развитии человечества: 1) общество, основанное на личной зависимости людей, 2) общество, основанное на вещной зависимости людей, 3) свободная ассоциация трудящихся, в которой достигается «универсальное развитие индивидов».

5.26.5. Концепции культурно-исторических типов

При всех различиях христианские, гегелевские и марксистские воззрения на историю имеют некоторые существенные общие моменты, а именно: все они утверждают единство и направленность мировой социальной процессуальности, все они отрицают круговорот как господствующую форму общественного движения, отрицают абсолютизацию автономности в развитии различных культур. Эти черты – цикличность и автономность – социальной процессуальности выдвигали на передний план многие мыслители, считающиеся также основоположниками **цивилизационного подхода** в обществознании. Согласно этому подходу, цивилизации вырастают наподобие организмов из некоего природного (в каждом случае – своего, неповторимого) материала и развиваются в качестве самостоятельных, уникальных форм, сохраняя на протяжении всего периода существования свое социокультурное своеобразие, свою идентичность.

Так, русский философ **Николай Яковлевич Данилевский** (1822-1885) ввел понятие культурно-исторического типа. С его помощью он пытался преодолеть линейное видение истории. По его мнению, история человечества – это история развития и история взаимоотношений существенно отличающихся друг от друга культурно-исторических типов («самобытных цивилизаций»). Для другого российского мыслителя – **Константин Николаевич Леонтьев** (1831-1891) история человечества также представляет собой историю автономных культурно-социальных организмов.

Классиком цивилизационного подхода считается также английский историк Арнолд Джозеф **Тойнби** (1889-1975), изложивший в своем многотомном сочинении «Постижение истории» оригинальный вариант теории «локальных» цивилизаций.

Чрезвычайно интересный вариант концепции культурно-исторических типов разработал немецкий философ **О. Шпенглер** (1880-1936). По Шпенглеру, история – это совокупность сосуществующих друг с другом и сменяющих друг друга замкнутых и оригинальных культур. Нет никакой единой истории человечества, она изобретена малограмотными и непроницательны-

ми историками, провозглашает он. Человечество, в соответствии с его взглядами, – пустое слово. «Стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, – пишет он, – и на его месте перед нашими глазами обнаружится неожиданное богатство настоящих форм ... Вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал – человечество – свою собственную форму и у каждой своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть ... Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветки и листья, но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности, выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся ... Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью, подобно цветам в поле ... Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней подобие какого-то ленточного червя, неутомимо наращивающего эпоху за эпохой».

Итак, культуры, по Шпенглеру, суть организмы. История любой культуры (например, китайской или античной) имеет строение аналогичное в некотором смысле строению истории отдельного человека, животного или растения. Истории всех культур, поэтому имеют одну и ту же структуру, одни и те же этапы, одну и ту же длительность соответствующих этапов. «Каждая культура, – пишет Шпенглер, – каждое начало, каждый подъем и падение, каждая ее необходимая фаза имеют определенную, всегда равную, всегда со значительностью символа вновь возвращающуюся длительность (там же, с. 176). Выяснив общую структуру, последовательность и длительность этапов, составляющих жизненный цикл любой культуры, можно, утверждает Шпенглер, понять современное состояние, например, Западной культуры, а также прогнозировать, предсказывать те фазы, которые ей еще предстоит пройти. Каждая фаза культуры закономерно, автоматически и неотвратно переходит в следующую, независимо от того, как будут вести себя индивидуумы, живущие в эту эпоху. Умирая, культура (живой организм) превращается в цивилизацию. Концепция О. Шпенглера, как видим, явно фаталистична.

5.26.6. Карл Поппер: критика историцизма

Именно на эту сторону взглядов авторов, утверждавших закономерный, а, следовательно, неотвратимый и предсказуемый характер исторического процесса, обращает внимание **К. Поппер**. Такую точку зрения он называет историцизмом и отвергает ее за присущий ей фатализм. Так, например, он

резко критикует К. Маркса, которого он характеризует как «знаменитого историста». Он критикует Маркса, в частности, за его утверждение о том, что даже если общество откроет закон, определяющий его движение, оно не сможет перескочить через естественные фазы своей эволюции. Общество, установив законы своей эволюции, может лишь организовать свою деятельность в соответствии с ними. «Основное русло истории», таким образом, предзадано, изменить его человечество не может, оно может лишь познать его и сориентировать свое движение вдоль него.

«Может ли историзм обнадежить или поддержать тех, кто хочет, чтобы мир стал лучше? – Спрашивает К. Поппер. И сам же отвечает на этот вопрос. – Обнадежить может только историст, который смотрит на социальное развитие с оптимизмом, веруя, что оно является в своей сущности «благим» или «разумным», что ему присуща тенденция к лучшему, более разумному положению дел. Однако этот взгляд был равносителен вере в социальные и политические чудеса, поскольку он отрицает способность человеческого разума к построению более разумного мира. И правда, некоторые влиятельные истористы оптимистически предрекли пришествие царства свободы, в котором человеческие дела могли бы планироваться рационально. И они учат, что переход из царства необходимости, в котором сейчас томится человечество, в царство свободы и разума не может быть осуществлен силой разума, но – чудесным-то образом – только в силу строгой необходимости, по слепым и неумолимым законам исторического развития, которым они советуют подчиниться».

Перефразируя самого Маркса, К. Поппер пытается следующим образом резюмировать взгляды историста: «Историст может только интерпретировать социальное развитие и всячески помогать ему; главное для него, однако, состоит в том, что никто не может изменить его» (там же).

5.26.7. Вильгельм Виндельбанд и Генрих Риккерт: науки о природе и науки о культуре

По другим причинам, но также отрицают закономерность исторического процесса неокантианцы. Они (в частности, **В. Виндельбанд** и **Г. Риккерт**), как мы уже отмечали, подразделяли все науки на два типа: науки о природе и исторические науки о культуре.

Первые – науки о природе, – применяя **номотетический метод (метод генерализации, обобщения)**, стремятся «изучить общие абстрактные отношения, по возможности законы», которым подчиняются все объекты данного класса. Единичный объект для этих наук сам по себе не представляет интереса. Он для них – только «экземпляр», только частный случай в ряду множества других таких же. Зная общее, зная закон объектов данного класса, мы знаем все эти объекты. Задача наук о природе и состоит в установлении законов природы.

Вторые – исторические науки о культуре – используют **индивидуализирующий (идиографический) метод**, «они выбирают из действительности в качестве «культуры» нечто совсем другое, чем естественные науки, рассматривающие генерализирующим образом ту же действительность как «природу». Ибо значение культурных процессов покоится в большинстве случаев

именно на их своеобразии и особенности, отличающей их от других процессов ...».

Не общий естественный закон или общее понятие, для которого все особое есть лишь один частный случай наряду с множеством других, а культурная ценность, – подчеркивает Г. Риккерт, – есть «общее» истории; «культурная ценность необходимо связана с единичным и индивидуальным, в котором она постепенно развивается». Так, например, если нужно изобразить душевную жизнь Гете или Наполеона, то понятия генерализирующей науки (в данном случае – психологии) нам не помогут. «Здесь перед нами, – указывает Риккерт, – действительно, жизненное единство, которое ... основывается исключительно на том, что определенные, с точки зрения культурных ценностей, психические связи становятся индивидуальными единствами, которые бы сразу исчезли, если их подвести под общие ... понятия». Таким образом, Г. Риккерт подчеркивает принципиальную важность и специфичность для истории уникальных, неповторимых, исторических, индивидуумов, деятельность которых невозможно объяснить с помощью каких бы то ни было «законов истории».

5.26.8. Историзм и детерминизм

В позиции неокантианцев, как говорится, есть своя правда. Но такая точка зрения может привести (и привела некоторых авторов) к позиции, согласно которой исторический процесс лишен всяких форм связности, устойчивости и повторяемости. В таком случае он предстает перед нами в виде совокупности уникальных и разрозненных событий.

Мы имеем в виду концепцию «абсолютного» («трагического») историзма, утверждавшего, что нет ничего устойчивого, определенного ни в объекте, ни в субъекте исторического познания, ни в их взаимоотношениях. «Абсолютный» историзм ведет, очевидно, к безбрежному релятивизму и скептицизму, ибо рассматривает историческую реальность как непрерывный поток хаотических изменений. С такой точки зрения, невозможна формулировка каких-либо определенных суждений об исторической реальности, поскольку она сама лишена определенности; невозможна, следовательно, формулировка законов истории; рассудок, разум – не помощники в познании исторической действительности. Успех исторического познания может обеспечить лишь та или иная форма «слияния» с творческим жизненным потоком, «погружение» в него.

Очевидно, что «абсолютный» историзм несовместим с принципом детерминизма, не менее важной, чем принцип историзма, основой научного и философского познания. Ведь принцип детерминизма утверждает ту или иную степень обусловленности последующих состояний природных и социальных систем их предшествующими состояниями, утверждает преемственность в развитии этих систем, утверждает, что мир, по крайней мере, в определенной степени упорядочен.

Отметим здесь, что принцип детерминизма, в свою очередь, может быть абсолютизирован и сформулирован в форме, исключающей принцип историзма. Таков лапласовский детерминизм, который сводит мировой процесс к функционированию гигантского механизма, отрицает появление нового, от-

рицает развитие. Кстати, эта абсолютная форма детерминизма также вполне правомерно может быть характеризована как трагическая, поскольку неизбежно ведет к фатализму. Используя категории развитой нами онтологии, можно сказать, что «абсолютный» историзм помещает человека в хаотический мир Кратила, а «абсолютный» детерминизм предлагает ему жить в мире Лапласа. Как мы уже неоднократно подчеркивали, ни в мире Кратила, ни в мире Лапласа настоящего историзма нет, историзм свойствен лишь миру Бергсона, являющегося некоторым синтезом миров Кратила и Лапласа.

Таким образом, более адекватное понимание и описание исторического процесса возможно лишь на пути синтеза, гармонического соединения принципа историзма с принципом детерминизма. Гармонически связать эти принципы – задача, до сих пор стоящая перед философией истории.

Общая схема решения указанной задачи достаточно проста: необходимо «встроить» принцип детерминизма в принцип историзма или, наоборот, «встроить» принцип историзма в принцип детерминизма. Другими словами, следует исходить из того, что мировой и социальные процессы и историчны, и детерминистичны. Но, очевидно, что на этом остановиться никак нельзя. Синтез обсуждаемых принципов, разрешение противоречия между ними требует рассмотрения и разрешения целой системы противоречий, фиксируемых, в частности, парами категорий: устойчивость и изменчивость, преемственность и обновление, повторяющееся и уникальное. Это, в свою очередь, требует глубокого рассмотрения категорий принципа историзма в системе категорий принципа детерминизма и категорий принципа детерминизма в системе категорий принципа историзма. В результате эти два блока категорий, взаимодействуя друг с другом, образуют новую целостность – концепцию детерминистического историзма (исторического детерминизма), способную стать общефилософской основой философии истории. Подчеркнем, что детерминистический историзм вовсе не отрицает значимости уникального, неповторимого, индивидуального в историческом процессе. Детерминистический историзм утверждает, что в историческом процессе наряду с уникальным, неповторимым и т. д. есть повторяющееся, общее, закономерное. В конце концов, уникальное, неповторимое может быть таковым и может быть осознано как таковое лишь «на фоне» повторяющегося, типичного.

Можно наметить, по крайней мере, два направления движения к концепции детерминистического историзма и соответствующей философии истории.

Первое направление связано с введением понятия «законы развития» и отличием его от понятия «законы функционирования».

Напомним, что законы функционирования неисторичны, это – законы мира Лапласа. Они фиксируют моменты устойчивости, стабильности, повторяемости в функционировании тех или иных систем. Это – «спокойное», «прочное» в процессах. Такие законы задают повторяющуюся, циклическую структуру процессов функционирования. Для их установления требуется наблюдать, анализировать и т. п. функционирование данной системы, сопоставлять различные фрагменты этой процессуальности и фиксировать повторяющиеся состояния, значения параметров системы.

Но есть и другого типа законы. Они выявляются не через установление сохраняющейся структуры данного процесса (развития), ибо такой сохраняющейся структуры у этого процесса нет, поскольку развитие есть инновационный процесс, а через установление повторяющейся (общей) структуры

процессов развития различных, но однотипных систем. Такие законы можно назвать также законами общего. Именно такие законы, общие для жизненного пути различных культур, опираясь на методологию биологических наук, попытался выявить О. Шпенглер. Это – законы, фиксирующие наличие тождественных стадий, этапов, ритмов, способов осуществления творческой процессуальности различных систем одного класса.

Такие прогнозы также обладают некоторыми прогностическими возможностями. Но это – прогнозы, лишенные однозначности и детализированности, свойственные прогнозам, основанным на законах лапласовского типа. Правда, теряя однозначность и детализированность в реконструкции прошлого и прогнозировании будущего развивающейся системы, эти прогнозы позволяют в общих чертах восстанавливать прошлые или предсказывать будущие, качественно отличающиеся от данного, этапы развития изучаемой системы. Эти законы не несут на себе печати неотвратимости и фатализма. Приведем простейший пример прогноза на основе законов развития. Мы можем прогнозировать, что данная яблоня при достижении определенного возраста будет весной цвести и летом даст плоды. Это определено законом, который выражает общее в процессах развития деревьев такого типа. Но как будут отличаться цветы и плоды этой яблони друг от друга, не помешают ли ее цветению и плодоношению погода или другие внешние факторы, об этом ничего сказать такой закон не может. Как видим, на прогноз, основанный на знании законов общего, неизбежно накладываются факторы уровня особенного и единичного, не учтенные такого рода законами. Именно эти факторы есть путь проникновения в эти процессы «тиражированного» развития моментов неповторимого, уникального.

Установление такого рода законов, как уже сказано, требует наблюдения, анализа и т. д. за множеством однотипных систем (ведь это – «законы общего»). Поэтому очень затруднительно, чтобы не сказать «невозможно», установление таких законов для систем, имеющих в единственном экземпляре (земная биосфера, человечество).

Видимо, существенную роль в поиске законов развития таких уникальных (на данном этапе человеческого познания) систем (априори не следует отрицать наличия у них таких законов) может сыграть построение идеальных, компьютерных в частности, моделей их эволюции. Такая процедура позволит мысленно «тиражировать» системы указанного вида, а затем выделять из множества вариантов, сценариев их развития наиболее существенные, инвариантные (закономерные) этапы и формы осуществления этого развития. Таким образом, представляется, что путь поиска законов общественного развития (законов разного уровня общего) не является абсурдным и не обязательно ведет к принятию фатализма. Он вполне совместим, например, со свободой, понимаемой как познанная необходимость: человек (общество), установив законы развития, учитывает их в своей деятельности, но не определяется ими полностью. Он определяется ими только на уровне общего, оставляя для свободы поле особенного и единичного (не покрываемого законами такого рода).

Второе направление синтеза принципов историзма и детерминизма связано с введением и использованием понятия «социальный регулятор». Об этом варианте синтеза историзма и детерминизма мы будем говорить в главе 5.28.

Глава 5.27. Проблема периодизации истории

5.27.1. Понятие периодизации истории. Правила периодизации исторического процесса

Мы уже упоминали проблему периодизации исторического процесса. Напомним, что **периодизация истории** – это **выделение в историческом процессе периодов (этапов или эпох), которые существенно отличаются друг от друга**. Периодизация необходима нам для обретения некоторого общего, целостного восприятия, понимания и оценки исторического процесса. Периодизация – это очень эффективный метод анализа и упорядочения гигантского материала, накопленного историческими науками. Выдающийся российский исследователь А.Я. Гуревич справедливо подчеркивал, что «человеческая мысль не может не членить исторический процесс на определенные периоды». Впрочем, не следует преувеличивать познавательное и методологическое значение периодизации истории. По сути, всякая периодизация истории представляет собой способ структурирования знаний о прошлом. Поэтому нередко характер периодизации истории определяется эрудицией и мировоззренческой позицией исследователя, а также познавательными задачами, которые он решает.

Так, например, основоположник позитивизма французский философ **Огюст Конт** утверждал, что в своем развитии общество проходит три стадии интеллектуальной эволюции, определяющие, в конечном счете, особенности социальной жизни на соответствующем этапе общественного прогресса. На первой, самой ранней (*теологической*) стадии развития человечества все явления объясняются людьми на основе религиозных представлений. Религиозные знания предназначены в первую очередь для решения задачи спасения человека; с их помощью человек постигает высший смысл своего бытия. Вторая, более поздняя (*метафизическая*) стадия характеризуется заменой сверхъестественных факторов в объяснении явлений абстрактными сущностями и причинами. Метафизическое (философское) знание стремится вскрыть сущность явлений, оперируя понятиями «первоначала мира», «субстанция», «идея» и др. На третьей стадии (*позитивной, или научной*) все объясняется с помощью установленных специальными науками законов природы и общества. Позитивно-научное знание имеет своей целью достижение господства человека над природой и обществом. Эта стадия, считал О. Конт, началась в девятнадцатом столетии. Познавательные и преобразовательные возможности человечества на этой стадии, по убеждению французского мыслителя, могут возрастать беспрестанно. Как видим, у О. Конта получилась простая и оптимистичная периодизация исторического процесса, в основе которой лежит представление о формах познания и знания, доминирующих на каждой из стадий развития общества. Имеются в виду теологическое познание и знание, метафизическое (философское) познание и знание, позитивное (научное) познание и знание.

В действительности, конечно, проблема периодизации исторического процесса является чрезвычайно сложной. Сложность названной проблемы обусловлена в первую очередь многообразием, многомерностью исторического процесса. Этот процесс включает в себя множество измерений, уровней и сторон. Исторический процесс – это процесс возникновения, развития и гибели разномасштабных человеческих общностей. Исторический процесс – это история экономики, история политики, история техники и технологий. Исторический процесс – это история искусства, история религии и история науки. Исторический процесс – это история промышленности и история сельского хозяйства, история городов и сельских поселений. Данное перечисление можно почти неограниченно продолжать. К тому же, все эти измерения, уровни и стороны исторического процесса переплетаются, сталкиваются, резонируют друг с другом, образуя бесконечно сложную и противоречивую историю человечества. Поэтому понятно, что невозможно построение единой и универсальной периодизации истории. Каждая из возможных периодизаций чаще всего фиксирует одну или несколько сторон (уровней, измерений) исторического процесса, абстрагируясь от множества других его сторон (уровней, измерений). Разумеется, у каждой такой периодизации наряду с достоинствами есть свои слабости и недостатки. Как правило, в основе любой периодизации истории лежат те или иные отчетливо сформулированные или подразумеваемые критерии. С помощью соответствующих критериев и различаются периоды истории.

По всей видимости, создание обоснованной и адекватной периодизации истории предполагает следование определенным методологическим правилам. Полезный свод правил осуществления периодизации истории предложили современные отечественные авторы **Л.Е. Гринин** и **А.В. Коротаев**. Приведем здесь краткое изложение этих правил.

Правило одинаковых оснований. Согласно этому правилу, «построение периодизации требует при выделении равных по таксономической значимости периодов исходить из одинаковых критериев». По мнению названных исследователей, «это правило не соблюдается особенно часто». «Поэтому, указывают они, многие периодизации не имеют четких критериев, избранные основания либо не понятны, либо совершенно произвольны и непостоянны; нередко основания периодизации эклектичны и меняются от этапа к этапу».

Правило иерархии. Это правило заключается в том, что «при сложной периодизации, то есть такой, где крупные ступени внутри себя разбиты на более мелкие этапы (а такое дробление в принципе может иметь три-четыре уровня), периоды каждого последующего уровня деления должны быть таксономически менее важными, чем периоды предшествующего уровня».

Правило равноправия периодов одной ступени деления. Данное правило «указывает на необходимость характеризовать каждый период примерно с одинаковой полнотой».

Правило тесной связи с теорией. Поясняя это правило, Л.Е. Гринин и А.В. Коротаев указывают, что «для определения научности и ценности пери-

одизации исключительно важно понять, насколько основания периодизации связаны с общей концепцией исследователя и с назначением периодизации».

Правило дополнительного основания. Это правило утверждает, что «в периодизации необходимо различать ее смысловую (концептуальную) и хронологическую стороны. Другими словами, помимо главного основания периодизации, которое определяет количество и характеристики выделяемых периодов, нужно еще и дополнительное, спомощью которого уточняется хронология».

Шестое правило говорит «о необходимости совпадения, хотя бы до некоторой приемлемой степени, теоретической конструкции и эмпирических фактов».

Руководствуясь этими правилами и на основе разрабатываемой ими теории смены принципов производства (охотничье-собирательского, аграрно-ремесленного, промышленного и научно-информационного) Л.Е. Гринин и А.В. Коротаев разработали свой вариант периодизации исторического процесса. Краткое описание этой периодизации представлено ниже.

А сейчас мы познакомимся с некоторыми интересными периодизациями истории, предложенными мыслителями самых разных эпох и различных мировоззренческих ориентаций.

Как уже отмечалось, философия истории формировалась в лоне христианского мировоззрения. Начнем поэтому с тех периодизаций исторического процесса, которые основываются на событиях и эпохах, о которых повествует Библия.

5.27.2. Некоторые христианские периодизации исторического процесса

Деление земной истории на разнородные периоды, следующие друг за другом, христианские авторы осуществляли и осуществляют, опираясь на эпохальные события, о которых повествует Священное Писание. Для этих авторов история мира и человечества является конечной во времени. Эта история имеет «крайние точки»: сотворение мира Богом и конец света.

Так, например, в Евангелии от Матфея мы встречаем периодизацию, в основе которой лежат важнейшие для библейского повествования события (персонажи) и подсчеты числа поколений между этими событиями. В названном Евангелии мы читаем: «Итак, всех родов от Авраама до Давида четырнадцать родов; и от Давида до переселения в Вавилон четырнадцать родов; и от переселения в Вавилон до Христа четырнадцать родов» (Мф. 1, 17).

Подобные периодизации, охватывающие и ту часть истории, которая осуществилась после рождения Христа, разрабатывались многими христианскими мыслителями: **Августин**ом **Аврелием**, **Исидором Севильским**, **Бедой Достопочтенным** и др. Причем, естественно, в качестве своего рода «опорных событий», разделявших историю, эти мыслители рассматривали

наиболее значимые для них библейские события: сотворение мира, потоп, рождение Авраама и т.д. Так, например, Исидор Севильский (мыслитель седьмого столетия), развивая подход Августина Аврелия, полагал, что история человечества включает в себя «шесть веков». Первый век (от Адама до потопа) длился по его расчетам 2242 года. Второй век (от потопа до рождения Авраама) – 942 года. Третий век (от рождения Авраама до начала царствования Давида) – 940 лет. Четвертый век (от начала царствования Давида до Вавилонского пленения) – 555 лет. Пятый век (от Вавилонского пленения до рождения Иисуса) – 519 лет. Соответственно, шестой век (от рождения Иисуса либо до текущего момента времени, либо до «конца света») имеет либо постоянно изменяющуюся, либо неопределенную длительность. Как отмечают современные российские исследователи **И.М Савельева и А.В. Полетаев**, «в Средние века создавалось бесчисленное множество подобных схем».

Мы упомянем здесь еще только одну из периодизаций такого рода. Она принадлежит великому мыслителю пятнадцатого века, **Николаю Кузанскому**. Этот автор разделил всю известную ему историю на периоды продолжительностью в 1700 лет. По его подсчетам именно такой период отделял изгнание Адама и Евы из рая от времени всемирного потопа. Такой же период, утверждал Кузанский, отделял время потопа от времени жизни Моисея. Аналогичный отрезок времени отделял в этой периодизации жизнь Моисея от жизни Иисуса. Наконец, в соответствии с расчетами Николая Кузанского, «конец света» наступит через 1700 лет после жизни Иисуса.

Разумеется, реальный ход истории постоянно вносил и вносит коррективы в периодизации этого типа. Очевидно, например, что великий Николай Кузанский ошибся в своих расчетах, поскольку предсказанный им «конец света» в восемнадцатом веке не наступил.

5.27.3. «Технологические» периодизации исторического процесса

В этом разделе мы познакомимся с некоторыми вариантами периодизации исторического процесса, предложенными авторами, работающими в русле технологического детерминизма. Напомним, что технологический детерминизм утверждает, что решающая роль в функционировании и развитии общества принадлежит сфере технологии (техники).

Технологический принцип можно усмотреть уже в том весьма распространенном в археологии и истории древнего мира подходе, в соответствии с которым периоды в древнейшей истории человечества носят названия материалов, преимущественно использовавшихся людьми для изготовления орудий труда, охоты и военных действий. В рамках такого подхода обычно выделяют четыре «века»: каменный, медно-каменный, бронзовый и железный. Каменный век включает в себя «древний каменный век» (палеолит), охватывающий гигантский промежуток времени. Его приблизительные хронологические рамки от 800 до 8 тысячелетия до нашей эры. На смену палеолиту

пришел мезолит («средний каменный век»), продолжавшийся приблизительно от 10 до 5 тысячелетия до нашей эры. После этого наступил неолит («новый каменный век»): 8 – 3 тысячелетия до нашей эры. Медно-каменный век (энеолит) обычно рассматривают как переходный период от каменного века к веку бронзовому. Энеолит охватывает 4 – 3 тысячелетия до нашей эры. Бронзовый век обычно датируется началом 3-го – концом 1-го тысячелетия до нашей эры. Соответственно, железный век начался в конце 1-го тысячелетия до нашей эры. Понятно, что все указанные границы и даты достаточно условны.

Логика подобного подхода – использование в названиях исторических периодов тех или иных технологических достижений – нередко применяется для выделения в истории человечества и более поздних эпох. Так, например, характеризуя соответствующие отрезки истории, часто говорят о «веке пара» и о «веке электричества». Весьма распространены также выражения «атомный век», «космический век», «век информации» и т.д.

Интересный вариант периодизации истории человечества предложил американский социолог **Дэнниел Белл** (1919-2011). Этот вариант также основывается преимущественно на технологическом подходе. По мнению Д. Белла, развитие человечества включает в себя три этапа: **доиндустриальное общество – индустриальное общество – постиндустриальное общество**. Доиндустриальное (традиционное, аграрное) общество охватывает несколько тысячелетий человеческой истории и сменяется индустриальным обществом в ходе промышленной революции. Соответственно, стремительное развитие интеллектуальных технологий привело в последней трети двадцатого столетия к становлению постиндустриального общества.

Критики этой периодизации указывают в частности на хронологическую несоизмеримость длительности доиндустриальной эпохи (несколько тысячелетий), длительности индустриальной эпохи (около трех столетий) и длительности постиндустриальной эпохи (несколько десятилетий). Это соображение, на первый взгляд, представляется убедительным. Однако более глубокое рассмотрение показывает, что календарное время далеко не всегда является адекватной мерой сложных социокультурных процессов. В частности относительно малая календарная длительность некоторого этапа в развитии социокультурной системы не является надежным свидетельством несущественности этого этапа. По всей видимости, длительность социокультурных процессов следует измерять внутренним (собственным, социокультурным) временем. Длительность такого – социокультурного – времени определяется количеством значимых социокультурных инноваций, осуществленных в пределах данного отрезка социокультурного времени. Если принять такую точку зрения, то выделенные Д. Беллом периоды истории человечества станут вполне соизмеримыми. Действительно, триста лет индустриальной эпохи принесли такую массу социокультурных инноваций, которая, скорее всего, превосходит массу инноваций, накопленную в течение тысячелетий доиндустриального периода. Аналогичная формулировка справедлива и по отношению к нескольким десятилетиям постиндустриальной эпохи. Речь

идет, фактически, о давно уже зафиксированном исследователями феномене ускорения технологического развития в ходе развития общества. Мы еще вернемся к обсуждению этого феномена.

Технологический принцип кладет в основу своей периодизации исторического процесса также американский социолог и футуролог **Элвин Тоффлер** (1928 г.р.). Упрощенно говоря, он рассматривает историю человечества как последовательность трех технологических революций или «трех волн». Первая волна – это аграрная революция, то есть изобретение сельского хозяйства (земледелия и скотоводства). Это произошло приблизительно десять тысяч лет назад. Вторая волна – это промышленная революция (семнадцатый – восемнадцатый века), сформировавшая индустриальное общество. Наконец, третья волна связана с повсеместным распространением информационных технологий, биотехнологий, космической техники и т.д. Каждая из этих волн радикально изменяет все стороны жизни человека и общества, а также скачкообразно увеличивает темп развития общества.

Здесь логично хотя бы кратко поговорить об опасности постоянно ускоряющейся «технологической гонки». Вектор технических (технологических) инноваций все более мощно ускоряет развитие общества, навязывает свою логику, свои темпы развитию других сторон жизни общества. Как показывает опыт последних десятилетий развитие техники все более выходит из-под контроля ее создателя (человека). Земная цивилизация принимает все более одномерный, техногенный характер. Если человечество поддастся логике технологической гонки, то, видимо, с неизбежностью осуществится сценарий вытеснения человека с исторической арены в результате его гибели или радикальной технологической трансформации и, соответственно, – смены субъекта социокультурного развития.

Сформулированное предположение в определенном смысле подтверждается в частности популярной в наши дни гипотезой «технологической сингулярности». Напомним, что технологическая сингулярность понимается как возможный особый момент в ускоряющемся развитии технологии. После достижения этого момента технологический прогресс общества станет настолько стремительным, а техносфера станет настолько сложной, что человек будет не в состоянии ни понимать, ни тем более контролировать дальнейшее развитие технологии. Иными словами, в свете этой гипотезы человек в его нынешнем виде вскоре превратится в «слабое звено», все более тормозящее технологическое развитие. По мнению сторонников этой гипотезы, технологическая сингулярность может наступить уже в ближайшие десятилетия.

Любопытно, что многих современных авторов, в том числе сторонников **трансгуманизма**, перспектива наступления технологической сингулярности вдохновляет и радует. Для таких авторов эта перспектива означает, что приближается светлое будущее постчеловеческой эры. Это будущее принадлежит либо самовоспроизводящимся компьютерным устройствам, либо человеку, кардинально преобразованному с помощью информационных и биологических технологий. Причем такое преобразование они склонны рассмат-

ривать как «совершенствование человека». Очевидно, что в данном случае мы имеем дело с весьма упрощенным, евгенико-технологическим подходом к проблеме совершенствования человека. Можно без всяких колебаний утверждать чрезвычайную опасность этого подхода. Действительно, совершенствование отдельных качеств человека (объема его памяти, скорости выполняемых им интеллектуальных операций и т.п.) отнюдь не гарантирует совершенствования самого человека как бесконечно сложной целостной системы. А вот вывести за пределы меры человеческого и, следовательно, привести к постчеловеческой эпохе евгенико-технологический путь может очень быстро. Вообще, технологически можно усовершенствовать далеко не все качества человека, а только качества, так сказать, функциональные. Как технологическим способом усовершенствовать, например, способность человека любить, его стремление к истине, его способность восхищаться прекрасным? Такие качества человека совершенствуются отнюдь не на пути технологического прогресса. Они кристаллизуются в процессе общения людей друг с другом, они формируются на пути приобщения людей к самым высшим образцам культуры.

Самое печальное здесь в том, что, по всей видимости, перспектива технологической сингулярности вполне реальна. Но, по нашему глубокому убеждению, человечеству надо стремиться не к скорейшему достижению технологической сингулярности, а к максимальному удалению времени ее наступления. Еще более предпочтительным сценарием развития общества, на наш взгляд, является смена доминирующего вектора развития социокультурного развития. В соответствии с этим сценарием на место нынешнего доминирования техногенного вектора в ближайшем будущем должно прийти доминирование вектора антропогенного, гуманистического. Сразу же подчеркнем, что сказанным мы не отрицаем необходимость серьезнейшего совершенствования человека. Но, мы уверены, это совершенствование должно носить в первую очередь не технологический, а аксиологический, ценностно-смысловой характер. Причем, очевидно, что такое – аксиологическое – совершенствование не следует представлять себе как нечто внешнее и насильственное по отношению к человеку. Мы говорим, по сути, об аксиологическом самосовершенствовании человека, ибо иным аксиологическое совершенствование человека просто не может быть.

Нынешнее человечество слишком увлеклось технологической гонкой и слишком отстало в развитии и совершенствовании ценностно-смысловой сферы. Нам представляется, что человечеству необходимо срочно притормозить технологическую гонку и поставить перед собой вопросы: для чего она (эта гонка) нужна, становится ли земной мир справедливее, добрее в результате ее продолжения, и, наконец, хотим ли мы наступления постчеловеческой эпохи?

Необходимо отчетливо понимать судьбоносную дилемму, перед которой стоит современное человечество. Либо оно поддается логике неуклонно ускоряющегося развития техногенной цивилизации и, следовательно, соглашается на весьма скорую гибель или в лучшем случае на смену субъекта со-

циальной эволюции, соглашается на наступление постчеловеческого будущего. Либо оно стремится сохранить человека в качестве субъекта социокультурного развития. Второй вариант предполагает, что развитие техники (технологии) будет взято под контроль нравственно-правового разума, что развитие техники и технологии (мы вовсе не против их развития!) будет осуществляться на основе приоритета высших человеческих ценностей.

Здесь следует подчеркнуть принципиально важную роль фактора времени: сформулированный выбор человечеству необходимо сделать буквально в ближайшие годы. Иначе будет поздно. Логика взрывного развития техногенной цивилизации уже побеждает. Это подтверждается многими фактами развития новейших информационных, биологических технологий, а также нанотехнологий. Может быть, мы уже опоздали с осуществлением смены доминирующего вектора социального развития. Может быть, логика ускоряющегося развития техногенной цивилизации уже неотвратно приближает нас к технологической сингулярности и, соответственно, к постчеловеческой эпохе.

Следует ясно понимать, что если нам не удастся в ближайшее время сменить доминирующий вектор социального развития, то темп развития техногенной цивилизации будет только нарастать. Дело в том, что у технологической гонки нет собственных сдерживающих, ограничивающих темпы факторов. Точнее, эти факторы носят технический характер, и технологическая гонка будет преодолевать их через серию технологических сингулярностей и соответствующих технологических революций, каждый раз меняющих субъектов социального развития.

5.27.4. Другие варианты периодизации исторического процесса

В иллюстративных и познавательных целях мы приведем здесь еще несколько интересных и значимых для развития философии истории периодизаций истории.

Широко распространенное до сих пор в исторической науке расчленение истории на **древнюю историю, историю Средних веков и новую историю** в отчетливом виде представлено в сочинениях **Х. Келлера**. В конце 17-го века этот профессор университета в Галле назвал одну из книг своего учебника «Историей Средних веков». Таким образом, во всемирной истории он выделил период древней истории, который период продолжался, по его мнению, до принятия христианства Константином Великим. С этого времени начинается, по его мнению, период Средних веков, который заканчивается в 1453 году, когда турки-османы захватывают Константинополь. Соответственно, с 1453 года начинается, считал Х. Келлер, период новой истории. Впоследствии этот подход многократно модифицировался и дополнялся. Так, например, многие исследователи помещают между периодом Средних веков и Новым временем эпоху **Возрождения или Ренессанса** (14-16-й века). Другие исследователи размещают на рубеже Средних веков и Нового времени эпоху

Реформации (16-й век). Некоторые авторы дополняют эту периодизацию, включив в нее **историю новейшего времени**. Чаще всего эти авторы начинают период новейшего времени с Великой французской революции (с 1789 г.).

Г.В.Ф. Гегель в своей философии истории говорит о трех больших периодах: **восточный мир, греческий и римский мир, германский мир**. Каждый из этих периодов в свою очередь структурирован, то есть состоит из своего рода «подпериодов». Характеризуя названные периоды, немецкий философ пишет: «Восток знал и знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, германский мир знает, что *все* свободны. Итак, первая форма, которую мы видим во всемирной истории, есть *деспотизм*, вторая – *демократия* и *аристократия*, третья – *монархия*».

Отечественный географ и социолог **Л.И. Мечников** (1838-1888) в книге «Цивилизация и великие исторические реки» писал о трех периодах в истории человеческого общества, связанных с параметрами географической среды и эволюцией форм человеческой солидарности. С его точки зрения, первый из них – это «**речной период**», охватывавший древние цивилизации (Египет на Ниле, Индию на Инде, Китай на Янцзы и Хуанхе, Месопотамию на Тигре и Евфрате). Второй период истории определяется им как «**средиземноморский период**», в течение которого жизнь цивилизаций концентрируется вокруг соответствующих морей и, прежде всего, – вокруг Средиземного моря. Наконец, третий период истории – это «**океанический период**», начавшийся с открытия Америки. Этот период характеризуется, утверждал Л.И. Мечников, становлением «свободной солидарности космополитического порядка».

Американский антрополог **Л.Г. Морган** (1818-1881) и английский антрополог **Э.Б. Тайлор** (1832-1917) предложили схему истории, в которой также три периода. Они выделили и подробно описали эти три стадии развития общества: **дикость, варварство и цивилизация**. В основу этой периодизации ими были положены скачки в развитии культуры, в частности в развитии технологии. Так, например, граница между стадиями дикости и варварства связывалась Л.Г. Морганом с изобретением гончарного искусства. Соответственно, переход общества на стадию цивилизации произошел, по его мнению, в результате возникновения письменности, городов и государства. Ступени истории человечества эти авторы связывали также с развитием отношений между полами. Надо признать, что периодизация истории, разработанная этими учеными, оказала значительное влияние на дальнейшую эволюцию социо-гуманитарной мысли. Так, например, учение Л.Г. Моргана очень высоко оценивали К. Маркс и Ф. Энгельс.

Кстати, **К. Маркс**, разрабатывая формационный подход (см. о нем также в разделе «К. Маркс о закономерностях мировой истории»), предложил свой вариант периодизации истории, положив в его основу признак доминирующих производственных отношений. В итоге у него были выделены три основных периода истории общества. **Первичная формация** – это время существования архаических доклассовых обществ. **Вторичная** («экономи-

ческая») **формация** основана на частной собственности и товарном обмене. Основное внимание в своих исследованиях К. Маркс уделил анализу именно экономической формации. Наконец, по убеждению этого мыслителя, высший этап в развитии общества – это **коммунистическая формация**, охарактеризованная им лишь в самых общих чертах.

К. Ясперс пишет о четырех «очень значительных, но по своему смыслу гетерогенных периодах мировой истории». Первый из них – это «**прометеевская эпоха**». В течение этого периода человек научился пользоваться огнем, стал изготавливать и применять орудия труда, овладел членораздельной речью. Второй период в схеме мировой истории, предлагаемой К. Ясперсом, – это **эпоха великих культур древности**. Речь идет о культурах Шумера и Вавилона, о культуре Древнего Египта, Древней Индии и Древнего Китая. Следующий период мировой истории, по Ясперсу, – это «**эпоха духовной основы нашего человеческого бытия**» или «**осевое время**». Данная эпоха нами неоднократно упоминалась ранее. Она длилась с 800 по 200 гг. до нашей эры. В качестве четвертого периода мировой истории К. Ясперс рассматривает «**эпоху развития техники**». Надо сказать, что схема истории, представленная К. Ясперсом, изобилует неясностями и пробелами. В ней много символов и метафор. Так, например, К. Ясперс пишет о том, что «в доступной нам человеческой истории есть как бы *два дыхания*». Впрочем, следует принять во внимание, что и сам Ясперс познавательные возможности любой периодизации истории. Он писал в связи с этим, что «попытка структурировать историю, делить ее на ряд периодов всегда ведет к грубым упрощениям». «Однако, по его мнению, эти упрощения могут служить стрелками, указывающими на существенные моменты». Одним из таких моментов, несомненно, является его идея об особой роли «осевого времени», понимание которого по справедливому замечанию немецкого мыслителя «имеет центральное значение для представления о мировой истории».

В частности идея об особой роли осевого времени в истории человечества использована нами при разработке «рабочей схемы периодизации истории человечества». Эта схема, опирающаяся на учение о социальных регуляторах (см. об этом в следующей главе), содержит следующие периоды в эволюции общества. Первый из них – это **период традиционного общества**. Так мы называем общество, социокультурная жизнь которого регулируется, прежде всего, и главным образом традициями. Второй период может быть охарактеризован как **период посттрадиционного общества**. Начало этого периода истории, по нашему мнению, восходит именно к осевому времени. На данной стадии развития общества традиции утрачивают роль господствующего регулятора. Соответственно, на передний план в это время выдвигаются насилие и рынок. В качестве третьего периода в этой схеме выступает прогнозируемый, но отнюдь не гарантированный, **ноосферный период**. В эту – возможную – эпоху главным регулятором социокультурной жизни должен стать нравственно-правовой разум.

В заключение познакомимся с упомянутой нами выше периодизацией исторического процесса, разработанной Л.Е. Грининым и А.В. Коротаевым.

Как уже сказано, эта периодизация основана на различии «крупных качественных ступеней развития мировых производительных сил», каждой из которых соответствует свой принцип производства. В соответствии с этим они **выделяют четыре периода исторического процесса: охотничье-собирательский, аграрно-ремесленный, промышленный и научно-информационный.** Переходы от одного периода к другому происходят, по мнению этих исследователей, в форме «производственных революций». Таких революций в их схеме исторического процесса было три: 1) аграрная революция, 2) промышленная революция, 3) научно-информационная революция. При этом Л.Е. Гринин и А.В. Коротаев считают, что каждый из выделенных основных периодов имеет своего рода «тонкую структуру» и включает в себя шесть этапов. Первый этап – «переходный». Это – начало соответствующей производственной революции, появление нового принципа производства. Второй этап, этап «молодости», характеризуется более широким распространением и укреплением нового принципа производства. Третий этап, этап «расцвета», непосредственно продолжает тенденции второго этапа, «в результате чего формируется база для зрелых форм принципа производства». Четвертый этап, этап «зрелости», характеризуется тем, что данный «принцип производства приобретает классические формы». Пятый этап, этап «высокой зрелости», «ведет к интенсификации производства, доведению его потенций почти до предела, за которым уже возникают кризисные явления». Соответственно, шестой этап, этап «подготовительный», готовит «рождение нового принципа производства». Далее авторы этой периодизации дают содержательное, в том числе количественное, описание всех выделенных ими периодов и этапов исторического процесса.

Разумеется, существуют и иные периодизации исторического процесса.

Глава 5.28. Методологическое значение понятия «социальный регулятор»

5.28.1. Понятие социального регулятора

В этой главе мы дадим некоторую схему истории, построенную путем рассмотрения ее (истории) сквозь призму понятия «социальный регулятор».

Предварительно отметим два обстоятельства. 1. Предлагаемая схема исторического процесса коррелирует с построенной выше трехуровневой онтологической моделью. Это, конечно, не случайно. Поскольку выявленные этой моделью уровни бытия (процессуальности, темпоральности) универсума проявляют себя в специфических формах в бытии, процессуальности и темпоральности общества. 2. Эта схема истории является рабочей, то есть она предназначена для решения определенного круга (мировоззренческих) проблем и не претендует на универсальность, полноту и т. п.

От предварительных замечаний перейдем к пояснению ключевого для данной главы понятия: понятия социального регулятора.

Начнем с констатации того, что **универсум без регуляторов есть хаос. Универсум со свойственными ему регуляторами есть космос.** Регулятор (от латинского *regula* – правило; *regulare* – приводить в порядок, налаживать) – это то, что упорядочивает данный фрагмент универсума, то, что придает определенность этому фрагменту, то, что задает характер его процессуальности.

Регулятор – это понятие большой общности, применимое к миру неживой природы и к миру жизни. Оно применимо к социальным системам и процессам, а также к ментальным системам и процессам. Так, например, важнейшим типом регуляторов, присущих неживой и живой природе, являются законы функционирования и развития. Если мысленно отменить законы, фиксируемые физикой, химией, биологией, то результатом такого эксперимента явится мысленное достижение физического, химического, биологического хаоса. К сожалению, применительно к социальным регуляторам, возможна не только мысленная их отмена, но и реальное разрушение. Разрушение же социальных регуляторов, как ясно из вышесказанного, ведет к социальному хаосу. История знает немало примеров приближения тех или иных сообществ к состоянию социального хаоса. Французский мыслитель **Эмиль Дюркгейм** в свое время предложил для характеристики таких состояний общества термин «**аномия**». Такое состояние возникает именно как разрушение в результате различного рода социальных катастроф в некотором сообществе социальных регуляторов (правовых и моральных норм, национальных и религиозных традиций и т.п.).

Итак, социальный регулятор есть то, что упорядочивает данное сообщество, то, что придает определенность этому сообществу, то, что задает характер его процессуальности.

Понятие «социальный регулятор» обладает определенной двойственностью. С одной стороны, это понятие близко к понятию социального закона и отражает моменты устойчивости, повторяемости, существенности в структурах и процессуальности социальных систем. Это – объективная, так сказать, сторона обсуждаемого понятия. С другой стороны, в этом понятии фиксируется то, что способы, средства упорядочения социальных систем не навязываются этим системам откуда-то извне, а изобретаются, создаются и более или менее сознательно используются самими людьми. То есть становление и развитие общества, с такой точки зрения, – это становление и развитие новых, по сравнению с природными, регуляторов. Социальные регуляторы – это, образно говоря, то, что превращает массу двуногих существ вида *homo sapiens* в человеческое сообщество. И наоборот, слом социальных регуляторов, как уже отмечалось, разрушает социальность, превращает социальный космос в социальный хаос.

Каждый социальный регулятор – это гениальное изобретение человечества (впрочем, некоторые из них имеют свои природные прототипы). Основные из них образуют основания определенных типов культур и качественно своеобразных этапов в развитии человечества. Вычленение основных регуляторов социальной жизни, уяснение их динамики, взаимосвязей и детерминирующей роли по отношению к другим сторонам социальной действительности позволяет, на наш взгляд, построить основы целостного понимания общества и его истории.

Рассмотрение множества различных социальных регуляторов (в качестве примеров назову только некоторые из них: нравственные и правовые нормы, религиозные запреты, обычаи, межгосударственные договоры, технологические стандарты, расписание движения поездов...) и выделение среди них основных – задача чрезвычайно объемная и самостоятельная, требующая для своего решения объединенных усилий специалистов многих отраслей знания. Цель нашего анализа гораздо более скромная: показать эвристичность предлагаемого подхода к познанию общественной жизни. Для достижения этой цели достаточно в качестве основных рассмотреть лишь четыре из всего множества социальных регуляторов, а именно: **традиции, рынок, насилие, разум**. Понятно, что выбор этих социальных регуляторов в качестве основных не случаен, однако здесь мы не будем демонстрировать обоснованность сделанного выбора.

Отметим здесь определенное сходство нашего подхода с подходом, разработанным **М. Вебером**. Правда, М. Вебер писал не о социальных регуляторах, а о типах социального действия. Основными среди них, полагал он, являются: а) **целе-рациональные** действия, б) **ценностно-рациональные** действия, в) **аффективные** (эмоциональные) действия, г) **традиционные** действия. Иначе говоря, он различает социальные действия в зависимости от того, что именно их (эти действия) определяет. В первом случае их определяют цели, к которым стремятся люди, осуществляющие соответствующие действия. Во втором случае – это ценности, которые определяют данные действия людей. Например, – это верность слову, честь, профессиональная гор-

дость. В третьем случае – это аффекты, детерминирующие соответствующие действия людей: страх, ярость, ревность, любовь... Четвертый тип социальных действий людей задается устоявшимися обычаями, традициями, принятыми в сообществе. (См.: Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.) Но то, что определяет характер социальных действий, поступков людей, – это и есть социальные регуляторы или сущности, тесно связанные с регуляторами. Поэтому, повторим, наш подход к анализу социальной процессуальности достаточно близок к подходу, предложенному М. Вебером.

5.28.2. Схема истории человечества

Напомним, прежде всего, что религиозными мыслителями, философами, социологами и историками предложены самые различные схемы истории и периодизации исторического процесса.

Придание статуса основного социального регулятора традициям, рынку, насилию и разуму позволяет предложить иную рабочую схему периодизации истории человечества, а также раскрыть специфику социальной жизни на каждом из выделенных этой схемой этапов развития общества.

Как уже отмечено, упомянутая схема содержит следующие периоды в эволюции общества. 1. **Период традиционного общества** (так мы называем общество, в жизни которого роль главного регулятора играют традиции). 2. **Период посттрадиционного общества** (в рамках этого периода традиции утрачивают роль господствующего регулятора; на передний план выдвигаются насилие и рынок). 3. Предполагаемый в будущем, но отнюдь не гарантированный, **ноосферный период**, когда главным регулятором социальной жизни станет нравственно-правовой разум.

Сразу же подчеркнем, что периоду традиционного общества предшествовал теряющийся во мгле веков «взрыв» творчества – период становления, формирования социального качества (традиций, прежде всего), **эпоха антропосоциогенеза**. Этот период остается за пределами обсуждаемой в этой главе схемы истории.

Второй момент, который необходимо подчеркнуть, состоит в том, что разум, как специфическое, неотъемлемое качество человека, конечно, проявляет себя на всех трех выделенных мной этапах развития общества. Но на первых двух этапах (традиционного и посттрадиционного общества) воздействие его (в качестве регулятора общественной жизни) на социальные процессы опосредованно и второстепенно, тогда как на гипотетическом третьем (ноосферном) разум доминирует и действует непосредственно.

Третий момент, который необходимо учитывать при оценке и использовании приведенной схемы, состоит в том, что самое интересное и важное в развитии общества происходит в **эпохи переходные**. То есть в те отрезки истории, когда происходит переход от одного из выделенных этапов к другому. В схеме таких эпох две.

Первая осуществляет переход от традиционного общества к обществу посттрадиционному. Эту эпоху мы вслед за К. Ясперсом (см.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991) называем «осевым» временем. Вторая, – именно в эту эпоху нам «посчастливилось» жить, – осуществляет переход от посттрадиционного общества к ноосферному. Либо, поскольку становление ноосферного общества маловероятно, наша эпоха может стать периодом гибели человечества.

Четвертый момент, который необходимо иметь в виду, состоит в том, что в реальной истории человечества периоды, выделенные нами, накладываются друг на друга, сосуществуют друг с другом. Особенно это характерно для первых двух эпох. Многие народы продолжали вести традиционный образ жизни в то время, когда другие давно уже вступили в период посттрадиционного развития.

Пятый момент касается второго этапа в развитии общества, который назван нами посттрадиционным. Такая его характеристика представляется недостаточной, несобственной. Это верно. Но дело здесь в том, что этот период чрезвычайно сложен и многообразен (в него «умещается», по сути, вся «писаная» история человечества). Поэтому найти для него краткое и емкое название нелегко. Достаточно сказать, что он содержит в себе два «предельных», «идеальных» типа: рыночное общество и общество насилия, в которых определяющую роль играют соответствующие регуляторы.

Наконец, последнее предварительное замечание к данной рабочей схеме периодизации истории человечества относится к третьему из указанных этапов. Мы не считаем, что когда-нибудь нравственно-правовой разум станет всемогущим и обеспечит человечеству беспроblemную и вечную жизнь. Тем не менее, мы убеждены, что нравственно-правовой разум может в исторически определенных границах сдерживать стихийность и неразумие в развитии человечества. Стремление человека к продолжению жизни, стремление человека к достойной человека разумной жизни дает некоторые основания надеяться на то, что нравственно-правовой разум превратится в главный регулятор общественной жизни. Хотя, повторяем, история и современность говорят нам о том, что эта надежда весьма призрачна.

Дадим теперь краткую характеристику выделенных этапов эволюции человечества. При этом мы будем следовать такому порядку их описания. **Господствующий регулятор определяет тип (характер) социальной процессуальности, с которым в свою очередь связана определенная форма социального времени. Этот же регулятор определяет главные социальные группы рассматриваемого общества и их взаимоотношения (социальную структуру), поскольку для осуществления любой формы социального регулирования необходимы специальные группы людей. Обществу с данным главным регулятором соответствует определенный тип мировоззрения и определенное решение смысложизненной проблемы.**

Отметим здесь во избежание недоразумений, что своеобразная «первичность» социальных регуляторов по отношению к другим сторонам общественной жизни (типу социальной процессуальности, форме социального

времени, характеру социальной структуры, типу мировоззрения и т. д.) носит в данном случае методологический, гносеологический характер. В онтологическом плане взаимоотношения социальных регуляторов, социальной процессуальности, социального времени, социальной структуры, мировоззрения и т. д. носят характер системной детерминации. То есть, в онтологическом плане среди перечисленных аспектов социокультурной жизни нет «первичного» и «вторичных».

5.28.3. Традиционное общество

Что касается традиционного общества, соответствующего первому из вычленяемых обсуждаемой схемой истории периоду, то его краткая характеристика была дана в упомянутой уже главе 1.4 нашего пособия. Поэтому в целях экономии времени и места здесь мы не будем повторяться. Отметим лишь, что традиции – главный регулятор жизни соответствующего общества – это не просто некие обычные, привычные способы деятельности, устоявшиеся формы общественной жизни. Традиции, о которых здесь идет речь, священны для членов характеризуемого общества. Эти традиции покоятся на мощном мировоззренческом фундаменте: на мифах, которые и задают образцы (архетипы, парадигмы) деятельности. Традиции здесь (с точки зрения человека, ведущего традиционный образ жизни) не являются изобретениями людей. Согласимся в этом плане с французским традиционалистом **Рене Геноном** (1886-1951), который писал: «... Бывает и может быть чисто традиционным только то, что предполагает наличие элемента сверхчеловеческого порядка». Воспроизведение священных образцов и составляет жизнь человека традиционного общества. Эта жизнь, другими словами, – насквозь священна. Все действия людей (охота, питание, изготовление орудий труда и т. д.) имеют мифические прототипы, все эти действия священны, ибо повторяют деяния богов, предков, героев.

Итак, процессуальность традиционного общества строго циклична, замкнута. Традиционное общество не знало (не допускало) инноваций, творчества, оно было, по сути, вне истории.

Традиционному обществу свойственна и соответствующая форма социального времени. Его время замкнуто, циклично, обратимо. Действительно, традиции, играя роль социальной памяти, то есть, обеспечивая связность, единство социальной процессуальности, выполняют две темпоральные функции. Во-первых, они задают структуру (в частности, замкнутость) соответствующего социального времени. Они определяют весьма детально и жестко: как, что и когда делать индивидууму, группе, всему сообществу. Вторая темпоральная функция традиций заключается в том, что традиции выступают в роли своеобразных часов, измеряющих социальное время. Ведь задавая ритмы, темпы социальной жизни, они задают также эталоны, стандарты длительности (возраст инициации, вступления в брак, даже продолжительность жизни).

Традиционному обществу свойственно мифологическое мировоззрение. В частности, циклическое время, осуществляемое им, осознавалось и переживалось посредством повсеместно распространенного в древности мифа о вечном возвращении. Если учесть неразрывную связь отношения человека ко времени со смысложизненной проблемой, то можно сказать, что в традиционном обществе жизнь о-смысливается именно этим прекрасным и трагическим мифом: текущая жизнь человека – лишь одна из бесконечного ряда прошлых и будущих его жизней. Человек традиционного общества, как пишет румынский историк религий и философ **Мирча Элиаде** (1907-1986), «придавая времени циклический характер, аннулирует его необратимость. В каждое мгновение все начинается с самого начала. Прошлое есть не что иное, как предвосхищение будущего. Нет событий необратимых и преобразований окончательных. В каком-то смысле можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо все есть лишь повторение все тех же изначальных архетипов; это повторение, актуализируя мифический момент, в который было явлено архетипическое действие, бесконечно удерживает мир в одном и том же рассветном мгновении начал». Смысл жизни человека традиционного общества, в духе мифа о вечном возвращении, можно усмотреть в его стремлении «*быть* таким, как есть те архетипические существа, действия которых он беспрерывно воспроизводит».

Очевидно, что на протяжении гигантской эпохи традиционного общества в качестве регулятора общественной жизни выступали не только традиции. Общественная жизнь никогда не бывает «одномерной», упорядоченной только одним способом. Традиции были тогда главным регулятором, но свое организующее влияние оказывали и другие регуляторы, в частности, – насилие, разум, зачатки рынка. Действие этих регуляторов (в этом их специфика; достаточно вспомнить о творческой природе разума) приводило к тому, что реальная социальная процессуальность и в ту эпоху не была строго циклической: она содержала в себе творческую (историческую) составляющую. Но, поскольку все эти регуляторы играли тогда второстепенную роль, поскольку все они в свою очередь во многом регулировались традициями, постольку их эффектом до поры до времени можно было пренебречь. Тем не менее, именно они, оттесняя традиции, ввергли человечество в историю, именно им принадлежало будущее.

Человечество (сначала в лице его определенных сообществ) вступило, тем самым, в революционную эпоху, эпоху перехода от традиционного образа жизни к историческому. Почему это произошло, что заставило человечество покинуть колыбель традиционного образа жизни и ввергло его в историю – вопрос для самостоятельного исследования. Выскажем здесь лишь некоторые соображения по этому поводу.

Можно предположить, что значительную роль в прорыве замкнутой процессуальности традиционного общества сыграли контакты, встречи, взаимодействия между ними. Эти контакты, во-первых, демонстрировали неединственность, неуниверсальность традиций данного (вступившего в контакт) сообщества, размывали тем самым у членов этого сообщества веру в священ-

ность и незыблемость их. Во-вторых, эти контакты, видимо, сопровождавшиеся часто вооруженными столкновениями, стимулировали рост влияния на жизнь сообщества такого регулятора, как насилие. В-третьих, контакты между различными сообществами рано или поздно приводили к возникновению отношений обмена производимыми ими орудиями и продуктами труда и охоты, то есть вели к зарождению элементов рыночного регулятора общественной жизни.

К. Ясперс, назвавший эпоху перехода от традиционного образа жизни к историческому «осевым» временем, пишет, что именно в это время человек осознает трагичность своего бытия, свою отделенность от природы, свою беспомощность. «Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира». Глубоко закономерно, что эта эпоха является временем зарождения монотеистических религий (и, как мы уже говорили, – философии). Пробуждение личностного начала в человеке, осознание им своей неповторимости и уникальности неизбежно вели к осознанию им своей бренности, конечности, к переживанию «ужаса истории». Это требовало поиска новых путей выхода из-под власти времени, формировало новое понимание времени, различные варианты эсхатологии.

Так или иначе, в эту эпоху характер социальной процессуальности радикально меняется. Жизнь стремительно обновляется, одновременно очищаясь от архаики. Творческая социальная процессуальность осуществляет совсем иное – необратимое – социальное время. На смену мифологическому мировоззрению приходят религиозное и философское мировоззрения.

История посттрадиционного общества, как уже сказано, знает приближения к некоторым предельным формам своего существования: рыночному обществу и обществу насилия (в зависимости от господствующего социального регулятора).

5.28.4. Рыночное общество

Важнейшая особенность рынка как регулятора общественной жизни состоит в том, что он разрывает круговую траекторию социальной процессуальности, свойственной традиционному обществу, и толкает посттрадиционное общество «вперед и выше». Действительно, рынок требует эффективного и все более производительного труда. Он ведет жесткий отбор производителей товара: в рыночном обществе выживает лишь тот, кто обеспечивает большую производительность труда.

Рынок предъявляет новые и весьма строгие требования к образу жизни и мировоззрению людей. Становясь главным регулятором общественной жизни, он задает новую структуру социальной процессуальности и социального времени (ритмы, темпы, длительности, последовательность, необратимость-однонаправленность экономической, а опосредованно – всей общественной жизни). Кроме того, рынок является, по сути дела, измерительным инстру-

ментом: он измеряет социальную ценность, социально-экономическую длительность деятельности людей. Он позволяет сопоставлять, сравнивать разнообразные виды деятельности социальных субъектов, сравнивать, с точки зрения социально-экономической значимости, их деятельности. По сути, рынок – это часы, измеряющие социальное время. Иначе говоря, рынок проверяет, наполнил ли ты (отдельный человек или производственный коллектив) календарное рабочее время социально необходимой, социально значимой деятельностью, реализовал ли ты себя в качестве социального субъекта. Тем самым он проверяет, осуществил ли ты определенный отрезок социального времени или ты «продремал» его (календарное рабочее время) на уровне биологического существа и реализовал лишь биологическое время. Именно этими (собственными) часами – рынком – и следует измерять темпоральные характеристики экономических процессов, если мы хотим глубже понять их. Календарное (астрономическое, физическое) время и обычные часы не являются их адекватной мерой и адекватным устройством для измерения их длительности. Как уже отмечалось, каждый социальный регулятор порождает соответствующие социальные группы, которые обеспечивают его осуществление. Рыночный регулятор порождает разнообразные группы производителей товаров, специфическую группу, члены которой продают свою рабочую силу, группу, члены которой покупают и организуют эффективное использование рабочей силы, группы людей, непосредственно обслуживающих рынок и т. п.

Рыночному обществу соответствует свое специфическое мировоззрение, ярчайшим принципом которого является утверждение «время – деньги». Впрочем, в реальной жизни рыночное общество не возникало на пустом месте и не создало абсолютно новое мировоззрение, оно прекрасно приспособило, например, к своим нуждам христианское мировоззрение, что выразилось в формировании в шестнадцатом столетии различных направлений протестантизма, утверждавшего, в частности, что главным и самым тяжелым грехом человека является бесполезная трата времени.

Отметим, что рынок даже в период своего господства (рыночное, капиталистическое общество) не был единственным и всемогущим регулятором социальной жизни. К тому же жизнь общества не сводится к экономической целесообразности и эффективности, в ней есть место этическим и эстетическим оценкам, оценкам с точки зрения истины и справедливости. Следует также подчеркнуть, что рынок во многом узок, слеп и жесток. Так, например, обществу зачастую очень сложно совместить требования экономической (рыночной) эффективности и требования социальной справедливости. Иначе говоря, рынок, создавая относительно высокий уровень жизни у многих слоев населения, сам же пробуждает у них желание ограничить роль этого регулятора общественной жизни.

5.28.5. Тоталитарное общество

Наиболее простой (и страшный по своим последствиям) путь осуществления этого желания ведет к обществу, в котором главным регулятором становится насилие. Такой путь нередко ведет к тоталитарному обществу. Тоталитарное (от латинского *totalis* – целый, полный) общество – это общество, в котором имеет место полный контроль государства над всей социокультурной жизнью.

Желание ограничить власть рынка в этом случае приводит к его разрушению. Заодно разрушается и такой все еще мощный регулятор общественной жизни, как традиции. На место этих естественных и необходимых на данном этапе развития общества регуляторов восходит независимо от первоначальных устремлений разрушителей рынка, провозглашавших в качестве новых регуляторов нравственность и разум, иной – грубый и примитивный – регулятор: насилие, в глубине которого скрывается не разум, не нравственность, а воля. Разум видит хрупкость социального бытия, он видит, что разрушать регуляторы, органично присущие обществу (традиции и рынок), означает столкнуть общество с естественного пути развития. Нравственность «видит», что деяния разрушителей рынка и традиций безнравственны и чрезвычайно жестоки. Но упрямая воля разрушителей рынка насилует общество, субъективистски определяет людям их образ жизни.

Разрушители рынка и традиций, создавая всепроникающую командно-административную систему, принимают на себя роль регулятора социальной процессуальности. Естественно, что даже при самых благих намерениях, они не могут предложить ничего, кроме субъективистского, волюнтаристского оформления социального процесса и социального времени. Отсюда столь характерные для тоталитарных обществ произвольное планирование (не основанное на внутренних, собственных ритмах социально-экономической жизни), авантюристические «большие скачки» и т. п. Этот регулятор (насилие) по-своему структурирует общество. Очевидно, что для его осуществления необходим субъект насилия: группа стратегов-руководителей, группы (вооруженных) людей, организованные по иерархическому принципу и проводящие в жизнь решения стратегов-руководителей. Необходим здесь также и объект насилия: масса людей, обязанная под страхом применения к ним насилия строить «светлое будущее». Такое общество неизбежно вырождается в царство лжи, страха, рабства. Первоначальное утопическое мировоззрение разрушителей рынка, провозглашающее в качестве высших ценностей разум, справедливость и свободу, становится настолько далеким от жизни, что вырождается в совокупность ритуальных фраз. На место утопического мировоззрения встает цинизм и лицемерие.

В обществе, выходящем из тупика тоталитаризма (таким было, в частности российское общество в конце прошлого и в начале нынешнего века), имеет место противоречивейший, во многом хаотический характер социальной процессуальности. В таком обществе нет еще господствующего социального регулятора. В нем действуют и мертвеющая рука казармы (насилие), и

возвращаемые к жизни национальные и религиозные традиции, и грубейшие формы примитивного рынка, и, наконец, едва слышный голос разума. Это ведет к тому, что в таком обществе осуществляются, взаимодействуя друг с другом, разнокачественные, рассогласованные типы процессов, структур, времен, мировоззрений, тянущих общество и человека в разные стороны. Надо полагать, что нынешняя какофония социальных регуляторов не может быть продолжительной, что в скором времени доминирующим станет рыночное регулирование.

5.28.6. Об эпохе ноосферы

Однако необходимо учитывать, что нынешний глубочайший кризис нашего общества, являющийся результатом тоталитарного прошлого, совпал с глубоким глобальным кризисом человеческого сообщества в целом. Этот глобальный кризис есть свидетельство того, что человечество переживает сейчас эпоху не менее революционную, чем осевая, когда оно вступило в историю. Сущностью нашей эпохи, как уже отмечалось, является мировоззренческий поиск, поиск и созидание нового смысла жизни человека и общества, а также исчерпание ресурсов стихийного развития человечества. Стихийное, не контролируемое нравственно-правовым разумом развитие ведет человечество к гибели. Если человечество желает продлить свою жизнь и, тем более, сделать ее более достойной человека, оно должно постепенно (но, не забывая о факторе времени) делать главным регулятором общественной жизни именно нравственно-правовой разум.

Конечно, здесь нас могут упрекнуть. Конечно, такую позицию можно назвать утопической и даже реакционной. Ведь мы только что видели, куда привели общество те, кто звал его в царство разума. Нам, прожившим в обществе, провозглашавшем моральность и разумность основными принципами своего построения, а являвшемся во многом воплощением зла и неразумия, естественно следует критически относиться к возможностям разума, к концепции ноосферного будущего человечества. Но, думается, критическая оценка возможностей разума в качестве регулятора общественной жизни не должна перерастать в пренебрежительное и тем более враждебное отношение к разуму. Сон разума, как известно, рождает чудовищ.

Становление новой главной формы регулирования социальной жизни должно происходить не через разрушение других форм: рынка, традиций и т. д., а через ограничение сфер их действия, через постоянную корректировку их с позиций нравственного разума. Возможности нравственного разума ограничены, но его ограниченность – это ограниченность самого человека. Когда ноосферное общество придет или попадет в ситуацию, в которой нравственный разум будет бессилён обеспечить человечеству продолжение достойной жизни, он поможет ему умереть без иллюзий и истерики.

Глава 5.29. Развитие культуры: от культуры моноцентрической к культуре полицентрической

5.29.1. О понятии «культура»

Понятию культуры (от латинского *cultura* – возделывание, воспитание, почитание) в социальной философии принадлежит важнейшая роль. Этому понятию отводится центральное место также в ряде других социогуманитарных дисциплин: культурологии, истории, социологии.

К сожалению, единого общепринятого определения культуры не существуют. И дело здесь, конечно, не в несговорчивости философов и культурологов. Причиной отсутствия общепринятого определения культуры является невероятная сложность самой культуры. В сущности, культура – это способ бытия человеческого сообщества. Культура – это то, что отличает человека от животных, то, что делает человека человеком. Поэтому культура столь же неисчерпаема, изменчива, многогранна и многоаспектна, сколь неисчерпаем, изменчив, многогранен и многоаспектен сам человек. Вместить даже основные аспекты содержания понятия «культура» в одно определение, скорее всего, невозможно.

Специалисты предложили в прошлом и предлагают в настоящее время множество определений культуры, в том числе определений, принципиально отличающихся друг от друга. В этом множестве нетрудно запутаться даже искушенному читателю. Далеко неслучайно существуют работы, в которых дается классификация различных определений культуры, выделяются различные типы определений культуры: «описательные определения», «нормативные определения», «структурные определения» и т.д.

Мы не будем здесь вступать в дискуссию о достоинствах и недостатках определений культуры, принадлежащих к этим классам. Ограничимся приведением нескольких известных определений культуры. Каждое из них отражает принципиально важную сторону культуры.

Первое из определений культуры, с которым мы познакомимся, принадлежит классику социологии, **П.А. Сорокину** (1889-1968). Он пишет: «В самом широком смысле слова культуру можно трактовать как некую совокупность, которая создана или модифицирована в результате сознательной или бессознательной деятельности двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или влияющих друг на друга своим поведением». – Такое – широкое – понимание культуры ценно тем, что оно выражает сущностную **противоположность культуры природе**. В рамках такого понимания культура – это все, что создано человеком и обществом в процессе их исторической жизнедеятельности; все результаты человеческой деятельности, независимо от степени их ценности, гуманности, совершенства и т.п. Согласно такому определению, продолжает П.А. Сорокин, «культурными феноменами являются не только наука, философия, религия, искусство, техника и все материальное достояние развитой цивилизации, но и след от ноги, оставленный на песке дикарем и обнаруженный Робинзоном Крузо, куча мусора и

сломанные деревья, оставшиеся в девственном лесу после научной экспедиции, кости, очистки и зола, найденные археологами при раскопках на месте стоянки первобытного племени, – все эти и миллионы других творений человека и следов его вмешательства являются частью культуры».

Второе определение, с которым мы здесь знакомимся, сформулировано выдающимся британским антропологом **Б. Малиновским** (1884-1942). Самым ценным в его определении является то, что это определение **подчеркивает надбиологический характер культуры**.

Бронислав Малиновский исходит из того, что «теория культуры должна основываться на биологических факторах». Это значит, поясняет Малиновский, что «человеческие существа представляют собой биологический вид». И «они вынуждены выполнять элементарные требования, чтобы выжить, чтобы их род продолжился...». Прежде всего, они должны удовлетворять «органические, базовые потребности индивида и человеческого рода в целом». Однако «культура, будучи творением рук человека и средством достижения его целей, позволяющим человеку выжить и установить некие нормальные условия безопасности, комфорта и процветания... дает человеку силу и позволяет создавать продукты и ценности, далеко выходящие за пределы его животных, органических потребностей...». В итоге этих рассуждений Б. Малиновский приходит к следующему определению культуры. Культура для него – это «единое целое, состоящее частью из автономных, а частью из согласованных между собой институтов. Она объединяет в себе ряд моментов, таких как общность крови, смежность среды обитания, связанная с совместной деятельностью, специализация этой деятельности и не в последнюю очередь – использование власти в политических целях. Каждая культура обязана своей целостностью и самодостаточностью тому факту, что она служит удовлетворению всего спектра базовых, инструментальных и интегративных потребностей».

Этот аспект – надбиологический характер культуры – конкретизируется в определении, предлагаемом известным современным российским философом **В.С. Степиным**. Этот автор указывает, что культура – это «система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях. Программы деятельности, поведения и общения, составляющие корпус культуры, представлены многообразием различных форм: знаний, навыков, норм и идеалов, образцов деятельности и поведения, идей и гипотез, верований, социальных целей и ценностных ориентаций...».

5.29.2. Моноцентрическая культура и полицентрическая культура как этапы в развитии культуры

Специалистами предложены различные классификации культур. Их классифицируют, имея в виду такие признаки культуры, как принадлежность к определенному периоду истории, соотнесенность с определенной религией, связь с той или нацией и т.д. Так, например, говорят об античной культуре, о культуре Средневековья, о христианской культуре, о мусульманской культуре, о культуре французской, немецкой, русской...

Методологически корректным представляется подход к осмыслению культуры и развития культуры, рассматривающий это развитие как противоречивое единство процессов дифференциации и интеграции культуры. В этой схеме начальное (архаическое) состояние культуры характеризуется как синкретическое, недифференцированное (или минимально дифференцированное). Иначе говоря, в таком состоянии культуры все ее компоненты, которые на последующих стадиях развития культуры заявили о себе как специализированные и относительно самостоятельные (экономика, политика, право, искусство, религия, нравственность, философия, наука...), существовали тогда еще в виде не отделившихся друг от друга «зародышей» в недрах первоначальной культурной цельности. Это самое стабильное, самое долговременное состояние культуры. Оно осуществлялось без заметных изменений на протяжении многих тысячелетий (об архаическом обществе мы пишем также в разделах 1.2.2, 1.4.3).

Архаическая (синкретическая) культура сменяется периодом дифференциации культуры. Этот период приходит вместе с этапом **цивилизации** (от лат. *civilis* – гражданский, государственный), засвидетельствованным становлением первых в истории человечества государств и городов. Процесс дифференциации культуры был длительным и противоречивым. У разных народов он имел существенно различающиеся хронологические рамки. Он знал свои «приливы и отливы», свои ступени и фазы. Можно предположить, что раньше всего сформировались и обрели некоторую самостоятельность такие составляющие культуры, как экономика, военное дело и политика. Можно предположить также, что ранние этапы развития дифференцирующейся культуры характеризуются наличием у нее своеобразного реликта архаической культуры в виде некоего синкретичного ядра, включающего в себя те элементы, из которых позднее разовьются религия и нравственность. Сказанное означает, что выделение нравственности, права, религии, искусства и философии в качестве относительно самостоятельных компонентов культуры произошло на достаточно позднем этапе дифференциации культуры. В Античной Греции этот этап, по всей видимости, имел место в 8-5 веках до нашей эры (особенно концентрированно он представлен здесь в 6-5 веках до н.э.). Справедливости ради следует отметить, что этот процесс начался задолго до указанного времени. Истоки его в различных культурах уходят в далекое прошлое. Однако в более или менее отчетливой форме он заявляет о себе именно с начала «осевого времени», если использовать термин, введенный К. Ясперсом. Это предположение можно достаточно надежно обосно-

вать историческими свидетельствами и культурологическим анализом указанного периода античной истории.

Указанный «период дифференциации», несомненно, характеризуется колоссальными достижениями культуры. В частности, – величайшими достижениями во вновь сформировавшихся составляющих культуры: в экономике, в политике, в искусстве, в философии и т.д. Однако этот же период можно характеризовать как революционный и кризисный, как период разрушения целостности архаической культуры. Это был, так сказать, период «разброда и шатаний». Дело в том, что вновь сформировавшиеся составляющие культуры были «слишком молоды и горячи». Направления и темпы их развития были различны и не согласованы друг с другом, границы между ними были подвижными и недостаточно определенными. Образно говоря, они «испытывали культуру на разрыв». Как в быстро растущем организме в культуре этого периода наблюдались явные диспропорции между различными ее составляющими. Можно сказать, что в этой культуре процессы дифференциации явно преобладали над процессами интеграции.

Каким итогом завершился «период дифференциации» культуры? Для ответа на этот вопрос полезно ввести понятия **«моноцентрическая культура»** и **«полицентрическая культура»**. Эти понятия используются для обозначения типов культур или стадий в развитии культуры, принципиально отличающихся друг от друга степенью и характером дифференциации и интеграции ее составляющих.

Моноцентрическая культура характеризуется наличием у нее господствующего, абсолютно доминирующего сектора. В такой культуре все остальные сектора имеют служебный, вторичный по отношению к доминирующему сектору характер. Господствующий сектор (единственный ее центр) культуры санкционирует другие ее сектора, диктует им правила игры, придает им смысл. Можно сказать, что доминирующий сектор формирует все остальные сектора культуры. Моноцентрическая культура характеризуется высокой степенью интегрированности, целостности. Целостность культуры достигается здесь за счет, по сути, полной зависимости других секторов культуры от господствующего сектора. Совершенно очевидно, что целостность является сильной стороной культуры такого рода. Моноцентрическая культура – это органическая, стабильная культура, имеющая, по сути, общепринятую в рамках этой культуры систему ценностей, надежные способы решения социальных и личностных проблем и т.д. Однако, с другой стороны, моноцентрическая культура – это «жесткая», замкнутая культура. Это – система, склонная к излишней регламентации общественной и частной жизни, к авторитаризму и даже тоталитаризму.

Полицентрическая культура представляет собой систему взаимосвязанных и взаимопроникающих, но относительно самостоятельных секторов культуры. Для осуществления более или менее гармонических отношений между этими секторами каждому из них (в лице их творцов и носителей, а также философов и культурологов) необходимо осознать свою собственную специфику, свои возможности и пределы. Каждому сектору такой культуры следует выработать стратегию построения долговременных отношений с другими ее секторами. При этом, видимо, надо исходить из того, что у каж-

дого сектора культуры есть свое «твердое ядро», которое определяет специфику, природу этого сектора. Это «твердое ядро» необходимо защищать от «покушений» со стороны других, в частности, соседних секторов культуры, поскольку разрушение этого «твердого ядра» будет означать исчезновение соответствующего сектора культуры, извращение его природы. Видимо, у каждого сектора культуры есть также своего рода «внешние оболочки», которые в значительной мере пересекаются друг с другом, образуя комплексные, переходные феномены культуры, несущие на себе черты двух или нескольких секторов культуры.

Вернемся теперь к дальнейшей прорисовке схемы развития культуры, в частности, к периоду быстрой дифференциации культуры. Казалось бы, что этот процесс вел к формированию полицентрической культуры, которая, как уже сказано, представляет собой противоречивое единство относительно самостоятельных секторов и сфер культуры, образующих множество центров такой культуры. И действительно некоторые существенные черты полицентрической культуры тогда, на мой взгляд, сложились. Это утверждение можно подкрепить указанием на расцвет Античной культуры в 5-4 веках до нашей эры, когда более или менее гармонично сосуществовали и взаимодействовали, образуя целостность, высокоразвитые составляющие данной культуры. Однако достигнутое тогда равновесие процессов дифференциации и интеграции оказалось по многим причинам неустойчивым и скоропреходящим. Иначе говоря, движение человечества к полицентрической культуре было далеко не прямолинейным и весьма противоречивым: даже там, где состояние равновесия между процессами дифференциации и интеграции в развитии культуры было достигнуто, оно быстро сменилось периодом явного преобладания процессов интеграции. Преобладание процессов интеграции привело к становлению моноцентрической культуры.

Единственным центром такой культуры стала религия. Поэтому **сложившуюся тогда моноцентрическую культуру точнее называть религиоцентрической культурой.**

Почему именно религия стала центром интеграции культуры? Ответ на этот вопрос, видимо, следует связывать с особым положением «зародыша религии» в первоначальной культурной цельности, в архаической культуре. Такая культура, можно сказать, представляет собой царство священного. Она может быть охарактеризована как пансакральная. Иначе говоря, в ней еще не было разделения на священное и мирское, в ней все было в некотором смысле священным. И вот это царство священного разрушается процессами дифференциации культуры. В результате этих процессов священное (сакральное), конечно, не исчезает. Ведь оно обладает непреодолимой привлекательностью, оно вызывает в человеке восторг и ужас. Без него жизнь человека становится пресной и скучной. Поэтому сакральное не исчезает в период дифференциации. В этот период оно тоже дифференцируется: оно распределяется в различных пропорциях по разным составляющим дифференцирующейся культуры. Образно можно сказать, что «осколки сакрального» светятся в автономизирующихся составляющих культуры, они образуют ценностно-смысловую основу этих составляющих. При этом самый крупный «осколок сакрального» достается религии. Так происходит потому, что она без са-

крального вообще не может существовать. Религия может быть охарактеризована как концентрат сакрального, как путь в утраченное царство сакрального (в архаическую культуру). Затем под воздействием осколков сакрального, присутствующих, по сути, во всех составляющих дифференцирующейся культуры, происходит своеобразная их переориентация: они переориентируются на религию. Это происходит и потому, что сама религия представляет себя как хранителя и «поставщика» сакрального. На этой стадии развития культуры религии удастся убедить общество в том, что сакральное есть нечто, подведомственное ей. Отсюда остается сделать один шаг до признания подведомственности, подчиненности религии всех других составляющих культуры, до религиозноцентрической культуры. Мы имеем в виду, в частности, христианскую культуру Средних веков. Впрочем, религиозноцентрическая культура сложилась и в большинстве других регионов нашей планеты. Во многих из них (это культуры, где доминирует ислам) она существует до сих пор.

Эпоха Возрождения и начало Нового времени дают новый всплеск процесса дифференциации культуры. Разумеется, причин этому было множество. Среди этих причин мы отметим то обстоятельство, что становление и развитие религиозноцентрической культуры вело не только к проникновению религии во все сектора и сферы общественной и частной жизни, но и к своеобразному обмирщению религии. Следствием этого стало множество деформаций в самой религии, рост злоупотреблений и искажений в религиозной сфере. Можно также сказать, что «религиозная оболочка», в конце концов, стала слишком тесной для набирающих силу секторов культуры. Указанный всплеск дифференциации вел к переходу от моноцентрической культуры к культуре полицентрической. К середине девятнадцатого века контуры полицентрической культуры в Европе, Северной Америке и России обозначились уже довольно отчетливо. В последующие десятилетия полицентрическая культура еще более упрочила свое положение в названных регионах, а также распространилась на другие регионы.

5.29.3. Противоречия и проблемы полицентрической культуры

Впрочем, этот процесс становления и упрочения полицентрической культуры протекал и протекает весьма сложно и противоречиво. В ходе становления такой культуры различные сектора культуры освобождались от определяющего влияния религии, обретали все большую степень автономности, начинали развиваться в соответствии со своей собственной логикой. При этом в значительной мере разрушается прежняя интегрированность, целостность культуры. Разные сектора культуры начинают «работать на себя». Становится реальной опасность распада культуры на слабо скоординированные между собой сектора. Разрушение целостности культуры проявляется в мировоззренческом, ценностном кризисе, характерном для переходной культуры. В это время между разными секторами культуры возникает своего рода соревнование на предмет степени их влияния на общественную и частную жизнь человека. На различных этапах становления полицентрической куль-

туры казалось, что тот или иной сектор культуры становится доминирующим, а культура вновь становится моноцентрической.

Так, в двадцатом веке стало казаться, что определяющую роль в культуре многих регионов мира играет наука (и в неразрывном единстве с ней развивающиеся техника и технология). В это время весомо заявила о себе сциентистская позиция, в основе которой лежит убеждение в том, что наука есть высшее достижение культуры и универсальное средство решения всех человеческих проблем. В это время в общественное сознание широко вошло убеждение в том, что социальная и частная жизнь человека должны выстраиваться на научной основе. Многие сектора культуры в это время вольно или невольно подстраиваются под науку.

Здесь важно подчеркнуть, что даже в период верхней кульминации авторитета науки в глазах общества она (наука) не была господствующим, доминирующим сектором культуры. Ныне в обществе все более фундаментально осознается факт относительной автономности и самоценности различных секторов культуры. Это может интерпретироваться как ослабление влияния науки на другие сектора культуры, как понижение социального статуса науки. В принципе, не исключен и такой вариант социокультурного развития. Тем более что в наши дни широкое распространение получил антисциентизм, питаемый целым комплексом источников. Все-таки, более адекватной, по нашему мнению, представляется оценка преодоления предшествующего, условно говоря, «сциентистского» периода в развитии культуры не как стадии падения социальной роли и значимости науки, а как стадии обретения наукой своего истинного места в контексте полицентрической культуры. На этом пути, конечно, имеют место в наше время и возможны в будущем различного рода эксцессы как сциентистского, так и антисциентистского толка. Так, например, изменившееся в последние десятилетия отношение к науке многими авторами воспринимается как «закат науки», как сигнал к религиозному ренессансу, как свидетельство необходимости возврата от исчерпавшей себя культуры наукоцентрической к культуре религиозноцентрической.

С точки зрения сторонников такого подхода, российская культура в наши дни возвращается к самой себе: она вновь становится религиозноцентрической. На наш взгляд, такой подход неадекватен сути разворачивающихся в России (и в большинстве стран мира) социокультурных процессов. Мы убеждены в том, что если такая точка зрения станет преобладающей, она поведет нашу страну не в будущее, а в прошлое. Дело в том, что религиозноцентричность культуры, как и ее моноцентричность вообще, свойственна лишь определенному этапу развития культуры. Моноцентрическая культура – это только один тип культуры. Другой тип культуры может быть охарактеризован с помощью уже употребленного термина «полицентрическая культура». В наши дни, как уже сказано, идет процесс формирования и развития такой культуры и обретения всеми секторами культуры своего истинного места в новой культурной целостности.

В связи с этим актуальным является вопрос о характере взаимоотношений различных секторов формирующейся полицентрической культуры.

Так, например, наука, являясь подсистемой социокультурной системы, всегда испытывала более или менее сильные воздействия со стороны других

секторов и сфер общественной жизни. Некоторые из этих воздействий были столь существенны и систематичны, что они могут быть охарактеризованы в качестве регулирующих развитие науки.

Сначала регулированием науки занималась, на это претендовала религия. Это было естественно, поскольку в рамках религиозноцентрического общества (а именно в таком обществе наука делала свои первые шаги) все контролируется религией. Такая позиция, отдающая «пальму первенства» религии, достаточно весомо представлена и в нынешней культуре. Она заявляет о себе и в философии. Вспомним, например, иерархию типов знания, предложенную М. Шелером. Немецкий мыслитель однозначно отводил «спасительному знанию» (то есть, религии) ведущую, направляющую роль по отношению к другим типам знания: знанию образовательному и знанию научному. Решительно заявляли о верховном положении религии в культуре многие русские философы: Вл.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин и др. Взаимоотношения науки и религии исключительно сложны, многоуровневы и многоаспектны. К сожалению, взаимоотношения науки и религии знают немало печальных страниц. Весьма непросты они и в наши дни. Здесь отметим только в самой общей форме, что было бы наивным отрицать присутствие и в наше время осуществляющегося в различных формах регулирующего воздействия религии на науку. Религия как феномен культуры продолжает оказывать регулирующее воздействие на развитие науки, также являющейся феноменом культуры. Понятно, что при этом речь не идет о прямом вмешательстве религии в собственно научную проблематику.

В рамках некоторых типов общества на роль контролера развития науки претендовала идеология. Так было, в частности, в советском обществе (феномен советской науки). Это приводило к весьма печальным последствиям, как для развития науки, так и для развития культуры в целом. Многие быстро развивавшиеся, чрезвычайно интересные и социально значимые научные направления (генетика, кибернетика, формальная логика и т.д.) от лица «научной идеологии» объявлялись в этих обществах ненаучными, реакционными, буржуазными и т.п. Разумеется, на развитие науки оказывает существенное регулирующее воздействие политика. Это воздействие в целом может быть охарактеризовано как противоречивое. С одной стороны, политика (как, впрочем, и идеология) может оказывать весьма сильное стимулирующее воздействие на развитие тех или иных научных направлений. Речь идет либо о «престижных» для соответствующего политического режима направлениях научных исследований, либо о тех научных направлениях, которые прямо или косвенно обслуживают интересы этого политического режима. Так, например, в Советском Союзе политический режим активно стимулировал развитие многих естественных наук (физики и химии, в частности), поскольку достижения этих наук находили многочисленные применения в военно-технических разработках, в которых этот режим остро нуждался. В постсоветской России, к сожалению, наука надолго выбыла из числа приоритетов политики. Теперь (в наши дни) в большей мере развитие науки пытаются регулировать этика и экология. Возникают естественные вопросы: насколько правомерны притязания, в частности, этики на регулируемую

роль по отношению к науке; насколько благотворно для науки и для культуры в целом может быть такое регулирование?

Видимо, наиболее адекватен сути полицентрической культуры вариант взаимного увязывания, взаимного соответствия различных секторов культуры. Впрочем, здесь остается достаточно серьезный вопрос: как достигается целостность полицентрической культуры? Будет ли в ней некий доминирующий, законодательствующий сектор, интегрирующий все остальные сектора и в некотором смысле регулирующий их. – В таком случае полицентрическая культура, по сути, не будет отличаться от культуры моноцентрической. Будет ли целостность полицентрической культуры достигаться за счет взаимодействия и столкновения автономных секторов культуры, развивающихся в соответствии со своей внутренней логикой. – Такой механизм, видимо, имеет место в реальной истории становления полицентрической культуры. Можно предположить, что целостность полицентрической культуры достигается на основе высших ценностей (истина, свобода, красота, добро...), которые формируются не отдельными секторами культуры, а культурой как целостностью. В таком случае эти – высшие – ценности находятся в некотором смысле над актуально существующими секторами культуры и регулируют их развитие.

Можно поставить вопрос и так: насколько правомерен и допустим «диктат этики» по отношению к другим секторам культуры (политике, праву, науке...)? Видимо, такой «диктат» благотворен лишь по определенным вопросам и в определенных пределах. Здесь мы выходим на более общий вопрос: вопрос о пределах автономии каждого сектора культуры и, соответственно, - вопрос о пределах допустимого вмешательства в дела того или иного сектора культуры извне. На этот вопрос, скорее всего, нет абстрактно общего ответа. Ответ на него может быть только в контексте конкретной социокультурной ситуации. Ответ на него не может быть получен путем применения каких-то единых нравственных или правовых норм, он требует творчества. По крайней мере, очевидно, что если в полной мере принять «диктат этики», то мы будем иметь то, что можно назвать «этикоцентрической культурой».

Следует отметить здесь переключку только что высказанной идеи регулирующей и интегрирующей роли высших ценностей в контексте полицентрической культуры и идеи, сформулированной нами в разделе 5.28.6. Мы имеем в виду идею о том, что единственной перспективой социокультурного развития является развитие в направлении общества, в котором решающую роль будет играть такой социальный регулятор, как нравственно-правовой разум. Причем, разумеется, акцент в последнем случае делался именно на нравственности. То есть, здесь, с одной стороны, подчеркивалась ведущая роль этического регулирования. С другой стороны, совсем не случайно упомянутый регулятор имеет явно комплексный характер. В нем можно усмотреть своеобразный концентрат высших ценностей, ибо в нем отчетливо звучат нравственность (добро), право (справедливость), разум (истина).

Глава 5.30. О современной эпохе и современном мировоззрении

5.30.1. О понятии «современность». Многообразие современностей

Что такое современность, каковы границы современной эпохи? – Попытки ответить на эти и подобные им, связанные с понятием «современность», вопросы показывают, что они не так просты, какими представляются сначала. Действительно, только поверхностному взгляду кажется, что современность – это то, что имеет место в социокультурной жизни в некоторый текущий «момент» времени. С такой точки зрения, если мы возьмем, к примеру, 1799 год (год рождения А.С. Пушкина), то тогдашняя современность будет образована всеми социальными событиями, действиями, процессами, которые происходили в указанный год в России и за ее пределами. Соответственно, «текущая», нынешняя современность включает в себя все социальные события, действия, процессы, происходящие «сейчас». Такое – хронологическое – понимание современности, конечно, не может быть оценено как полностью ошибочное, ложное. Скорее, оно должно быть охарактеризовано как одностороннее и бедное. Углубленный анализ выявляет сложную, многообразную структуру современности, ценностную «нагруженность» содержания понятия «современность». Такой анализ убеждает, что реконструкция содержания этого понятия представляет собой самостоятельную исследовательскую задачу, имеющую множество аспектов.

Ясно, например, что понятие современности по-разному истолкуют, с одной стороны, авторы, считающие всемирную историю единым, односторонним процессом (например, Г. Гегель и К. Маркс), и, с другой стороны, исследователи, настаивающие на многообразии самобытных культур, развивающихся автономно (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер и А. Тойнби).

Применительно к таким – «шпенглеровым» – культурам вполне правомерно, на наш взгляд, говорить о множестве специфических и локальных современностей. При этом некоторые из таких современностей могут сосуществовать друг с другом. Понятно, что сторонники первого подхода склонны, так сказать, к глобализации современности. Иначе говоря, им свойственно характеризовать с помощью понятия «современность» определенный этап всемирно исторического процесса. Они будут полемизировать со сторонниками второго подхода, указывая, прежде всего, на то, что ныне человеческое сообщество действительно стало глобально целостным. И поэтому об автономных «шпенглеровых» культурах и соответствующих современностях, если они и существовали, можно говорить только как о феноменах прошлых эпох. Этот аргумент, конечно, следует принять во внимание. Однако он не должен послужить основанием для поспешных выводов. Ибо, во-первых, определенная автономность в развитии различных культур, несомненно, сохраняется и теперь. И, во-вторых, очевидную глобализацию социального бытия человечества не следует оценивать только как позитивный процесс естественного движения культур к некому единству в многообразии, в котором

гармонично и плодотворно сливаются достижения разных народов. В действительности этот стремительно нарастающий в наши дни процесс глобализации социального бытия человечества является преимущественно процессом экспансии западной цивилизации. Именно она и претендует на роль эталона современности. Другими словами, упомянутая глобальная современность – это, в сущности, современность западной цивилизации, пронизывающей в большей или меньшей степени жизнь всех этнокультурных общностей планеты. Все они должны, таким образом, «модернизироваться». Модернизация предстает здесь, очевидно, как вестернизация.

Как видим, понимание содержание понятия «современность» имеет не только теоретическое значение. Оно во многом определяет самооценку, а, следовательно, степень самоуважения различных этнокультурных общностей, оно задает в значительной мере стратегию их развития. Очевидно также, что это понимание определяет оценку и стратегию жизни индивидов, принадлежащих к тем или иным общностям.

Не ставя здесь перед собой задачи целостного определения содержания понятия «современность», зафиксируем только наиболее важные моменты этого содержания.

Итак, в онтологическом плане можно говорить о сосуществующих и взаимосвязанных современностях различного типа, уровня и масштаба. Такая точка зрения основывается на признании качественного многообразия процессуальностей и времен, присущих различным социальным общностям. Соответственно, в качестве рабочего определения современности может быть предложена следующая формулировка. **Современностью данного типа, уровня, масштаба будем называть тот отрезок продолжающейся истории некоторой социальной общности, который в каких-то отношениях (например, в технологическом, экономическом или мировоззренческом) существенно отличается от ему предшествующих и не нарушает в этих отношениях самотождественности рассматриваемой системы.** Существенное нарушение самотождественности системы будет означать, что произошел выход за пределы современности данного типа (уровня, масштаба), и рассматриваемая система вступила в следующую современность. Иными словами, **понятие современности является в первую очередь содержательно-темпоральным, а не формально-календарным.** Из предложенного определения следует, что современности разного типа, уровня, масштаба, могут иметь различные с точки зрения календарного времени длительности.

Приведем здесь поясняющие иллюстрации.

Так, в рамках предлагаемого подхода современным этапом в развитии некоторой науки будет этап, связанный с доминирующей в этой науке парадигмой. Границы современности такого рода связаны, с одной стороны, с завоеванием соответствующей парадигмой господствующего положения в данной науке, с другой стороны, – с заменой ее новой (будущей) парадигмой. Например, с конца семнадцатого века (время становления и признания ньютоновской механики) до начала двадцатого века (период становления и признания релятивистской механики, а затем и квантовой механики) в качестве

современной могла рассматриваться научная парадигма, сердцевину которой образовывала классическая механика. Как видим, эта современность длилась около двухсот лет.

В качестве современного этапа в развитии компьютеров может выступить период, связанный с доминированием в них определенных (существенных) конструктивных элементов: электронных вакуумных ламп, полупроводников, микросхем и т.п. В таком случае, как только заканчивается период доминирования, например, полупроводниковых приборов, так завершается соответствующая современность.

Разумеется, далеко не всегда легко выявить параметры какой-либо конкретной современности. Однако, в принципе, квалифицированными экспертами такая задача может быть решена в большинстве случаев. Для этого она, прежде всего, должна быть конкретно поставлена.

В этом – самом общем (онтологическом) – плане содержание понятия современности является аксиологически нейтральным. Наличие качественно определенных этапов в развитии социальных общностей, самотождественность (в некотором отношении) общности на протяжении определенного фрагмента ее истории – вот, что здесь важно. Все остальное: сравнительная прогрессивность или реакционность, гуманность или антигуманность соответствующего этапа в развитии общности – это факторы уже другого «измерения».

Поскольку реальный исторический процесс неисчерпаемо богат содержанием, постольку возможно вычленение различных его составляющих, различное их упорядочение, различное членение исторического процесса на этапы, фазы, эпохи и т.п. и, следовательно, возможно выделение различных самотождественных его фрагментов, различных современностей. Поэтому реально и ментально сосуществуют, взаимодействуют, противоборствуют различные современности. И эти современности (их содержания) уже не являются аксиологически нейтральными. Различные социальные субъекты имеют различные образы современности и различное отношение к современности. Более того, можно сказать, что каждый социальный субъект формирует свою современность (свои современности).

Здесь существенно то, что не только социокультурные обретения, но и социокультурные потери могут образовывать специфику той или иной современности. Все дело в качестве социальной памяти рассматриваемой общности. У прогрессирующего (в культурном, духовном смысле) сообщества социальная память становится все более мощной, многообразной и гибкой. Современность такого общества представляет собой концентрат социокультурных, духовных достижений предшествующих эпох истории. Содержание такой современности обогащается крупицами открытий и усовершенствований все более отдаленных от нее во времени эпох. **В таком обществе самым современным будет не тот, кто управляется поверхностными факторами моды и престижа, а тот, кто наиболее укоренен в культуре.** Таким образом, чтобы быть современным в таком обществе, необходимо быть пронизанным историей человечества. Более того, для этого недостаточно быть про-

сто «наполненным историей», быть просто хранилищем исторических сведений, необходимо творчески продолжать историю, осуществлять приращение культуры.

Становясь все более глубоко (и многоуровнево) современным, человек укореняется в человеческом бытии, перестает быть привязанным только к текущему моменту календарного времени, обретает большую степень свободы и большую способность к творчеству. Понятно, что разрушение социальной памяти ведет сообщество по совсем иному пути.

Отметим здесь также, что для представителей некоторых типов мировоззрений характеристика «современный» является негативной характеристикой. Негативное отношение к современности свойственно, например, для традиционалистского мировоззрения. Для представителей такого мировоззрения история представляет собой преимущественно нисходящий процесс. В рамках такого мировоззрения современность понимается как греховное, падшее, низшее, ухудшенное, сравнительно с прошлым, состояние. Скепсис и ирония по отношению к «проекту модерна» свойственны также весьма неоднородному сообществу постмодернистов (см. об этом также в разделе 1.6.7).

5.30.2. Особенности современной эпохи

Теперь отметим несколько наиболее существенных черт нынешней современности.

Прежде всего, следует еще раз подчеркнуть, что человечество в XX веке превратилось в целостную систему. В силу этого масштабная иерархия современностей обрела свой высший уровень. Теперь уже можно говорить о современности, имея в виду не только субъектов локальных («шпенглеровых») культур, но и такого субъекта истории, как человечество в целом.

Правда, это – стихийно сложившаяся и по большей части стихийно осуществляющаяся целостность. Проявления этой целостности многообразны. Одним из самых ярких и болезненных ее проявлений являются все обостряющиеся **глобальные проблемы**. Это – проблемы, стоящие не перед одной или несколькими культурно-политическими общностями, а перед всем человечеством. Это – проблемы, с которыми государства и народы мира могут справиться только совместными усилиями. Особенностью этих проблем является также то, что они порождены самим – все ускоряющимся – процессом развития человечества. В частности, они порождены все возрастающими темпами развития техники, которая переросла рамки своей изначально вспомогательной, служебной роли. Техника в наши дни становится все более самостоятельной: она выходит из-под контроля своего создателя (человека). Стремительный прогресс техники и технологии становится определяющим фактором развития человечества. Земная цивилизация приобретает все более одномерный, техногенный характер (см. об этом подробнее в разделе 5.27.3). Другим важным моментом, стимулирующим обострение глобальных про-

блем современности, является быстрый рост народонаселения планеты. Некоторые исследователи говорят в связи с этим даже о «демографическом взрыве». Очевидно, что растущее народонаселение (в последние десятилетия население Земли увеличивается на 1 млрд. человек каждые 13 лет) требует все большего количества сырьевых, энергетических, продовольственных и иных ресурсов; провоцирует возрастание напряженности отношений между обществом и природой (обострение экологической проблемы). В условиях глобализации общественной жизни многие уже давние проблемы радикально меняют свой характер и становятся глобальными (проблемы терроризма, проблемы, связанные с употреблением наркотиков, проблемы, связанные с распространением новых, чрезвычайно опасных заболеваний и т.п.).

Теперь уже нет никаких сомнений в том, что глобальные проблемы представляют собой один из самых опасных «вызовов» нынешнему человечеству. Решение этих проблем не терпит отлагательства. Очень похоже на то, что человечество сможет справиться с ними, только продвигаясь к эпохе **ноосферы**, эпохе, когда нравственно-правовой разум будет выступать в роли главного регулятора как общественных отношений, так и взаимоотношений общества и природы (см. об этом также в главе 5.28 «Методологическое значение понятия «социальный регулятор»). Для продвижения к этой эпохе необходима, в частности, очень большая работа по созданию системы глобального регулирования. Ныне элементы глобального регулирования еще только формируются. Но оно – глобальное регулирование – жизненно необходимо. Создавая систему глобального регулирования, следует действовать чрезвычайно расчетливо и реалистично, следует осознавать, что такая система, особенно на ранних стадиях своего развития, будет склонна к обслуживанию интересов того или иного «центра силы». Поэтому, создавая ее, следует уже в ее конституирующих принципах заложить надежную схему «сдержек и противовесов».

Нынешняя глобальная современность – это **эпоха масс**, массовой культуры и массовой коммуникации. Массовая культура, тиражируемая средствами массовой информации, сориентирована на поверхностную современность. Это – форма «короткой» социальной памяти. Посредством средств массовой информации осуществляется формирование поверхностно современного человека, отсеченного от глубинной укорененности в культуре и, следовательно, легко поддающегося манипулирующему воздействию масс-медиа. Посредством средств массовой информации конструируется динамичная и пластичная, легко и быстро перестраиваемая по требованию заказчика (в качестве которого выступают различного рода «группы влияния») социальная реальность. Это – эпоха формирующегося **информационного общества**, в котором все более важную роль начинает играть производство, распространение, усвоение информации, обмен информацией. Это – эпоха преобладающего действия таких социальных регуляторов, как рынок и насилие, эпоха, показавшая смертельную опасность безбрежной экспансии этих регуляторов (см. об этом также в разделах 5.28.4 и 5.28.5).

Нынешняя глобальная современность, как уже отмечалось (см. об этом в разделе 1.4.1), – это **эпоха мировоззренческих поисков**. Авторитет прежде господствовавших типов мировоззрения в значительной мере подорван. Под «прежде господствовавшими» типами мировоззрения мы имеем в виду, в первую очередь, религиозные и квазирелигиозные мировоззрения. У большинства людей сегодня на месте мировоззрения находится некое хаотическое, эклектическое образование. Идет болезненный процесс выработки новых форм мировоззрения. От темпов и результатов этого процесса, по нашему убеждению, зависит не только судьба тех или иных этнополитических общностей, но и судьба всего человечества. На данный момент можно констатировать обострение противоречия между требованиями современности, с одной стороны, и мировоззренческим откликом на эти требования, с другой стороны. Иначе говоря, мировоззренческое творчество человечества не успевает адекватно реагировать на вызовы современности. Человечеству жизненно необходимо современное мировоззрение или, точнее: человечеству необходимы современные мировоззрения.

5.30.3. Какое мировоззрение можно назвать современным

В общей форме ответ на поставленный вопрос уже дан: **мировоззрение можно назвать современным, если оно адекватно вызовам современной эпохи.**

На первый взгляд, ответ этот достаточно прост и понятен. Однако это не так: этот ответ порождает немало вопросов. Он нуждается во многих комментариях, конкретизациях и пояснениях.

Действительно, как определить: адекватно или неадекватно некоторое мировоззрение вызовам современности? Каковы критерии этой адекватности (или неадекватности)? Кто может судить об адекватности или неадекватности данного мировоззрения вызовам современности? Что такое «вызовы современности»? – Вопросы, как видим, достаточно серьезны. Попытаемся дать на них хотя бы предварительные ответы.

Для этого необходимо осуществить процедуру генерализации множества различных «вызовов современности». Некоторые из них были указаны выше: обострение глобальных проблем, преобладание массового образа жизни и массовой культуры, вступление человечества в эпоху информационного общества и т.д. Названная процедура (генерализация вызовов современности) поможет более отчетливо понять сущность самих этих вызовов и, соответственно, сформулировать требования, которые они предъявляют к мировоззрениям, претендующим на статус современных.

Итак, генерализация многообразных вызовов современности показывает, что их «концентрат» может быть представлен в виде двух пунктов. 1. Человечество исчерпало возможности преимущественно стихийного развития. Такое – преимущественно стихийное – развитие грозит человечеству скорой гибелью в результате обострения экологического кризиса, исчерпания про-

довольственных ресурсов, перенаселения, обострения противоречий между «богатым Севером» и «бедным Югом», в результате неконтролируемого, все более ускоряющегося развертывания научно-технической революции и т.д. 2. Человечество переживает острейший ценностно-смысловой кризис. Этот кризис проявляется в самых различных сферах культуры: в деградации общественной морали и искусства, в эрозии традиционных ценностей и способов их обоснования и, как следствие, в чрезвычайном обострении проблемы цели и смысла жизни человека.

Таким образом, первый из указанных пунктов фиксирует нарастающую (внутреннюю) угрозу самому физическому существованию человечества. Соответственно, второй пункт фиксирует угрозу духовному бытию человека и человечества.

Теперь можно более определенно сформулировать требования, которым должны удовлетворять современные мировоззрения. Во-первых, в них должна отчетливо осознаваться и фиксироваться опасность продолжения преимущественно стихийного развития человечества. Во-вторых, в них должен быть разработан хотя бы в самых общих чертах сценарий выхода из тупика преимущественно стихийного развития человечества. В-третьих, такие мировоззрения должны предложить человеку (человечеству) достойные, реалистичные и привлекательные смысложизненные ориентиры.

Понятно, что сформулированные требования не образуют еще системного критерия, позволяющего однозначно решать задачу демаркации современных мировоззрений от мировоззрений, не являющихся таковыми. Однако эти требования все же способны, на наш взгляд, послужить основой для оценки мировоззрений на предмет их современности.

Обратимся теперь к краткому обсуждению вопроса, «кто может судить об адекватности или неадекватности некоторого мировоззрения вызовам современности».

Ответ на этот вопрос предполагает рассмотрение другого, более общего вопроса: возможны ли вообще объективное понимание и более или менее справедливая оценка какого бы то ни было мировоззрения? Действительно, есть серьезные основания для сомнений в реальности такой возможности. Дело в том, что истолкования и оценки некоторого мировоззрения принципиально различны, в зависимости от того истолковывается и оценивается это мировоззрение «изнутри» или «извне». Так, истолкование и оценка мировоззрения, осуществляемые изнутри, то есть осуществляемые сторонниками данного мировоззрения, скорее всего, будут апологетическими и завышенными. Ведь для создателей и сторонников некоторого мировоззрения их мировоззрение всегда является истинным или, по крайней мере, предпочтительным. В противном случае они не были бы «носителями» этого мировоззрения. Если же истолкование и оценка некоторого мировоззрения будут осуществляться извне, то есть будут осуществляться сторонниками (или создателями) иного мировоззрения, то реальна опасность недопонимания, недооценки ими этого чуждого им мировоззрения. Как видим, понимание и

оценка мировоззрения – и своего и чужого – всегда субъективны, всегда пристрастны.

Достижимы ли в таком случае объективность и адекватность в истолковании и оценке мировоззрений? – Понятно, что бессубъектное познание и бессубъектная оценка не существуют. Поэтому и в данном случае не следует ставить перед собой недостижимой цели: полностью объективного истолкования и абсолютно адекватной оценки того или иного мировоззрения. Необходимо также отчетливо понимать ограниченность возможностей любого субъекта понимания и оценки. Это не значит, конечно, что все субъекты понимания и оценки некоторого мировоззрения или мировоззрения как такового равноценны. Для решения задачи более объективного постижения и достижения более адекватной оценки некоторого мировоззрения и мировоззрения как такового необходимо осмысление и сознательная фиксация особенностей различных субъектов познания и оценки. Необходимо найти или сформировать такого субъекта познания и оценки, который обладает определенными качествами, позволяющими ему удовлетворительно (то есть, выполняя определенные, явно сформулированные и реалистичные гносеологические и аксиологические требования) решать задачу, о которой мы в данном случае говорим: задачу познания и оценки различных мировоззренческих систем.

Мы будем здесь исходить из предположения, согласно которому **адекватнее всего познание и оценка различных типов мировоззрения могут быть осуществлены именно с позиций философского мировоззрения.** Правда, философия по природе своей плюралистична. Она всегда существует в виде множества направлений, течений, школ (см. об этом в главе 1.6). Поэтому здесь речь идет не о любой, не о всякой философии, а о философии, удовлетворяющей определенным требованиям. Эти требования можно сформулировать в виде принципов, которые образуют основу соответствующих философских мировоззрений.

5.30.4. Принципы современного мировоззрения

Таковыми принципами, на наш взгляд, являются: инфинитизм, рационализм и гуманизм.

Кратко характеризуем указанные принципы.

Совершенно особую роль играет в таких философских мировоззрениях **принцип инфинитизма.** Это в некотором смысле «принцип принципов» современной философии. Он фундирует и в значительной мере задает остальные принципы современного мировоззрения. Принцип инфинитизма определяет характер онтологии, а, следовательно, в известной мере и всех других секторов обсуждаемого мировоззрения. Этот принцип утверждает многообразную бесконечность (потенциальную, актуальную, интенсивную, экстенсивную...), неисчерпаемость универсума и любого его фрагмента (см. об этом

также в разделе 1.2.5). Такое утверждение при последовательном его продумывании влечет множество мировоззренчески значимых выводов.

Укажем здесь только некоторые из них.

Многообразно бесконечный, неисчерпаемый универсум не может быть единым, он принципиально плюралистичен. В таком универсуме все закономерности, все связи, все свойства, все субстраты, все структуры локальны (причем, локальны не только в пространственном смысле слова). Очевидно, в частности, что такой универсум несовместим с теизмом, предполагающим, так или иначе, некий монизм, некое всеединство. Поэтому современная философия должна быть охарактеризована также как внетеистическая (см. об этом также в разделе 1.6.8). Понятно, что в плюралистическом универсуме познанное, освоенное человеком (человечеством) всегда составляет бесконечно малую часть универсума. Если использовать понятия имманентного и трансцендентного, то сказанное можно выразить иначе: освоенное, познанное человеком (человечеством), вовлеченное в сферу его практической и познавательной деятельности, то есть имманентное, всегда будет конечно. Не-познанное человеком (человечеством), не вовлеченное в сферу его практической и познавательной деятельности, то есть трансцендентное, всегда будет многообразно бесконечным, неисчерпаемым. Кстати, это – единственное, что мы можем сказать о трансцендентном.

Здесь стоит указать и оценить то существенное обстоятельство, которое часто используется для негативной характеристики атеизма. Мы имеем в виду то, что элиминация (исключение) идеи Бога при поверхностном рассмотрении выглядит как радикальная примитивизация мировоззрения. Иначе говоря, на первый взгляд, мировоззрение, фундаментально включающее в себя идею Бога (теизм), выглядит несравненно более «богатым», интересным мировоззрением, чем мировоззрение, элиминирующее эту идею (внетеизм).

Однако такое рассуждение при всей его внешней убедительности является недопустимо прямолинейным. Оно было бы справедливо, если бы атеизм (внетеизм, в данном случае) строился способом механического удаления из теистического мировоззрения идеи Бога. Однако внетеизм, хотя и включает в себя осмысление и критику теизма и действительно связан с определенной формой элиминации идеи Бога, не строится на редуцированной базе теизма. Он строится на своей собственной основе, на своих собственных, весьма богатых содержанием принципах. Содержание этих принципов через их взаимодействие разворачивается и конкретизируется в перспективе в целостное мировоззрение.

Следует, разумеется, предположить, что у такого мировоззрения есть свои трудности и слабости. Но у него есть, без сомнения, и свои преимущества, сравнительно с теистическим мировоззрением. Так, например, в предлагаемом варианте внетеизма присутствует, как уже сказано, многообразно бесконечное, неисчерпаемое трансцендентное. Заметим, что трансцендентное присутствует и в теизме. Однако это трансцендентное (трансцендентное теизма) является, мы бы сказали, «половинчато трансцендентным». Дело в том, что теизм признает ту или иную форму доступности трансцендентного (Бога)

для человека: через божественное откровение, через молитвенную связь с Богом, через пророков, через мистические прозрения. Теизм в этом плане можно рассматривать как форму поспешной, основанной на эмоционально-волевых интенциях человека, экстраполяции некоторых черт имманентного на трансцендентное. В отличие от теизма, внетеизм, построенный на основе принципа инфинитизма, не допускает никаких экстраполяций качеств имманентного на многообразно бесконечный, неисчерпаемый универсум, на трансцендентное. Стоит ли говорить, что мы, разумеется, признаем исторически изменчивый характер границы между имманентным и трансцендентным (человек по природе своей является трансцендирующим существом). Но при этом трансцендентное всегда останется трансцендентным, оно всегда останется вечной тайной и неизвестностью.

Из признания локальности, временности всех структур, закономерностей, связей и т.д., вытекающего из принципа инфинитизма, следует частное, но очень важное признание смертности человечества, конечности его истории. Это признание может быть сформулировано в виде **принципа исторического финализма или эсхатологизма**. На наш взгляд, этот принцип должен быть квалифицирован в качестве важнейшего принципа любого мировоззрения, претендующего на звание современного. Мы должны научиться жить в преддверии неизбежной гибели человечества. Для этого необходимы, очевидно, мировоззренческие системы, помогающие сохранить и возвысить достоинство человека перед лицом смерти уже не только каждого из землян, но и всего человеческого сообщества. Нам необходимо выработать мировоззрения, демонстрирующие привлекательность, ценность и возможную осмысленность конечной, временной жизни человека и человечества, не отменяемые ни смертью каждого человека, ни предстоящим финалом мировой истории. Эти мировоззрения должны формировать у человека и человечества **мужество быть**, мужество быть вопреки смертности и человека, и человечества.

Подчеркнем здесь, что эсхатологизм (исторический финализм), определяемый нами в качестве атрибутивного признака современного мировоззрения, вовсе не утверждает близости конца мировой истории и, тем более, не призывает к покорному принятию этого конца. Эсхатологизм, в нашем понимании, указывает лишь на принципиальную неизбежность конца истории и призывает к борьбе за достойную человека разумного, осознающего, в частности, смертность человечества, жизнь. Эсхатологизм содержит в себе не только установку на достойную жизнь, но также и установку на достойную (без истерики) смерть. Последняя установка актуализируется только тогда, когда все возможности борьбы за достойную жизнь у человека (и человечества) исчерпаны.

Следует отметить, что наше время характеризуется своего рода «эсхатологическим бумом», который стимулирует развитие и возрождение самых различных мировоззрений и жизненных стратегий. В частности, необходимо подчеркнуть, что он (эсхатологический бум), несомненно, потенциально опасен и может ускорить, спровоцировать наступление конца истории. Так,

весьма вероятно развитие массово-истерического ожидания «конца света», могущего привести к резкому ослаблению жизненного тонуса человечества. Другой возможный вариант развития эсхатологических ожиданий – это массовое распространение настроения и поведения, выражаемых известным высказыванием: после нас хоть потоп! В нынешней ситуации этот вариант также губителен для человечества. Осуществление любого из этих вариантов свидетельствовало бы о духовном банкротстве нынешнего человечества: они не указывают ему пути ни к достойной жизни, ни к достойной смерти.

Еще один – весьма опасный – на нынешнем этапе развития человечества вариант может осуществиться в том случае, если господствующими формами мировоззрения останутся теистические мировоззрения. Это тем более возможно, что эти формы мировоззрения являются эсхатологическими изначально и сущностно. Иными словами, эти мировоззрения в известной мере адекватны нынешнему предкатастрофическому состоянию человечества. Однако при всем уважении к этим гениальным мировоззренческим системам, мне представляется, что указанная адекватность не только не спасительна, но, напротив, может приблизить действительный конец истории человечества. Дело в том, что, хотя существуют различные трактовки религиозного эсхатологизма, поскольку соответствующие пророчества о «конце света» (в частности, Откровение Иоанна Богослова) являются «весьма темными» даже по признанию самих богословов, в целом для этих мировоззрений конец истории не столько страшен, сколько желателен. Ибо в соответствии, например, с христианским вероучением, конец истории является преддверием Царства Божия. В силу этого для христианства нынешние грозные свидетельства приближения человечества к «запретной черте» – это знаки не только (и не столько) грядущей гибели человечества, сколько знаки скорого торжества Царства Божия, приобщение к которому и составляет смысл бытия христианина. Так что конец земной истории, по сути, желателен христианству, ибо его достижение означало бы достижение спасения, достижение того, что составляет смысл и цель жизни христиан. Другое дело, что, по христианскому вероучению, «только Отец ведает времена и сроки», а люди никогда не знают, созрела ли «жертвенная готовность к концу и жажда конца».

Таким образом, можно сказать, что христианское вероучение утверждает неизбежность конца мировой истории (и это утверждение, на наш взгляд, совершенно неоспоримо), а также в некотором смысле желательность этого конца. Именно поэтому мы и говорим, что известная адекватность теистического (христианского, в частности) мировоззрения реалиям нынешней эпохи чревата приближением и осуществлением действительного конца истории. Они – эпоха и эсхатологизм христианского мировоззрения – могут резонировать, и этот резонанс может выбросить человечество за пределы области, ограниченной «запретной чертой». Может статься, что это будет самая «сладкая» из всех возможных смерть человечества: смерть в предвкушении вечного блаженства.

Все-таки возможна и, на наш взгляд, более достойна человека разумного иная позиция перед лицом конца истории, позиция, основанная на ином мировоззрении. На мировоззрении, в котором из двух (конечно, взаимосвязанных) функций – помогать человеку достойно жить и помогать ему достойно умереть – преимущество отдается первой.

Мы, как уже отмечалось, полностью согласны с утверждением христианства о конечности человеческой истории: она имела свое начало и ее ждет неминуемый конец. Однако мы не принимаем теистических (христианских) упований на жизнь вечную. Поэтому для нас конец истории есть абсолютный конец, есть окончательная гибель человечества. Поэтому для нас факты, свидетельствующие о нынешней болезни человечества, не обещают ничего желанного, не предвещают вечного блаженства в Царстве Божьем. Они говорят лишь о том, что болезнь человечества опасна, что с ней надо бороться. Для этого, с точки зрения внетеизма, необходимо не впадение в молитвенный транс, а каждодневная, регулируемая нравственно-правовым разумом, деятельность. Человечеству, иначе говоря, необходимо немедленно научиться жить в соответствии с ограниченными земными и человеческими ресурсами, необходимо отказаться от идеала (идола) потребительского общества, необходимо просчитывать возможные последствия осуществления принимаемых решений и т.д. Иначе говоря, необходимо отказаться от преимущественно стихийного развития человечества. Таким образом, другим важнейшим принципом защищаемого нами мировоззрения является **рационализм**, выступающий в данном случае как утверждение, согласно которому главным регулятором общественной и индивидуальной жизни человека должен стать нравственно-правовой разум (см. об этом также в разделе 5.28.6).

Здесь могут последовать вполне резонные вопросы: возможна ли организация общественной и личной жизни на основе нравственно-правового разума; надо ли бороться за продление человеческой истории, если признать принципиальную ее конечность и абсолютность ее конца?

Что касается первого из сформулированных вопросов, то, исходя из анализа известной нам части истории человечества и нынешнего его состояния, мы считаем, что превращение нравственно-правового разума в главный регулятор социальной и личной жизни исключительно маловероятно. Мы убеждены, однако, что альтернативой этого маловероятного направления общественного развития является весьма скорая гибель человечества.

Второй вопрос формулируют, как правило, авторы, утверждающие бессмысленность индивидуальной и общественной жизни человека при признании ее временности, конечности. Такая позиция свойственна, в частности, авторам, отстаивающим принципы христианского мировоззрения. Мы же считаем, что отрицание достижимости человеком вечной жизни вовсе не обрекает нас на отрицание смысла жизни человека и на безбрежный пессимизм. Такая позиция отрицает лишь религиозные и квазирелигиозные надежды на обретение абсолютного смысла (аксиологического Абсолюта) посредством достижения человеком вечной «жизни в Боге или Божественной жизни», она отрицает смысл жизни человека вне самой этой жизни. Утверждая несовме-

стимость с установлениями разума упований на вечную жизнь, такое мировоззрение требует от человека трезвой самооценки и максимально серьезного отношения к его земной жизни. Оно отрицает понимание земной жизни, как только преамбулы и подготовки к иной – небесной, вечной – жизни. Оно говорит человеку: осуществляй, развивай, совершенствуй высшие человеческие качества сегодня, ибо завтра тебя уже не будет, сохраняй свое достоинство у «бездны мрачной на краю».

Следует согласиться с тем, что мировоззренческая позиция, отрицающая существование аксиологического Абсолюта, чревата релятивизмом. Но, во-первых, нет ли этого самого релятивизма в религиозной позиции? Ведь вероисповеданий достаточно много, и каждое из них уверено в своей абсолютной правоте, а остальные считает в лучшем случае заблуждениями. Во-вторых, релятивизм защищаемого нами мировоззрения во многом снимается тем, что оно провозглашает в качестве высшей ценности человека. Человека, понимаемого не как психофизиологическое существо и даже не как социальное существо (хотя эти уровни его бытия, конечно, обязательно присутствуют), а человека, укорененного в культуре, человека творца и творения культуры.

Понятно, что сказанное не снимает полностью риска впадения в аксиологический релятивизм. Но полностью снять этот риск, по нашему убеждению, невозможно. Бытие человека принципиально рискованно. Нет никаких скрижалей, на которых написано, каким должен быть человек. «Инструментом» определения поистине человеческого в человеке является только человек. Человек есть мера человечности. Конечно, человек может ошибаться. Но он может исправить ошибку. Надеяться он может в этом деле только на собственный разум и на разум других, на самокритичность, на все более глубокое укоренение в культуре. Только человек, укорененный в культуре, пронизанный высшими человеческими ценностями, может решать, «что позволено» и «что я должен делать».

Думается, что вполне достоин уважения человек, который перед лицом своей смерти и перед лицом смерти человечества не впадает в черный пессимизм и аморализм. Вполне достоин уважения человек, который не злобствует и не топчет других людей не потому, что за это он может потерять вечное блаженство, даруемое Богом, а потому, что это недостойно звания человека, потому, что этим он унижает и уничтожает в себе человеческое. Тем большего уважения достоин тот, кто в мире без Бога, стремится, «поднимая себя, поднимать других», кто очеловечивает мир, зная о локальности и временности всех своих (и человечества) достижений. Иначе говоря, мы отстаиваем точку зрения, согласно которой еще одним принципом современного мировоззрения является **гуманизм**. Отметим, что такое мировоззрение не ведет неизбежно к антрополатрии, к возведению человека в предмет поклонения. Оно, будучи философским по своей природе, весьма критично оценивает как нынешнее состояние человечества, так и его возможные будущие достижения. Это мировоззрение ничуть не склонно к обожествлению человека.

Ценность и достоинство человека, в соответствии с таким мировоззрением, состоит не в том, что он богоподобен и способен к «обожению». Ценность и достоинство человека такое мировоззрение видит в том, что он, осознавая свою (и человечества) смертность, способен созидать смыслы, способен творить истину, добро, красоту, любовь. Иначе говоря, ценность и достоинство человека оно видит в том, что он способен беречь и созидать в себе человека, что он способен беречь и созидать человеческое в других людях. Ценность и достоинство человека для такого мировоззрения состоит в том, что человек сам отвечает за то, что он из себя сделал, в том, что он сам является своим собственным судьей. Человек, личность есть творец своего мира и творец самого себя.

Итак, если принцип инфинитизма образует онтологическую основу внетеистического мировоззрения, то принцип гуманизма образует его аксиологическую основу. Этот принцип утверждает, что именно человек является творцом всех известных нам высших ценностей, в частности, что именно он является создателем нравственности.

Наконец, еще одним принципом современного мировоззрения, на наш взгляд, является **плюрализм**. Причем плюрализм здесь следует понимать достаточно широко.

Это, прежде всего, – онтологический плюрализм, являющийся, по сути, следствием принципа инфинитизма, утверждающего локальность и временность всех установленных законов, свойств, связей и т.п.

Это также культурный плюрализм, утверждающий самоценность культур всех народов. Такой плюрализм, впрочем, не отрицает определенного единства различных культур, наличия в этих культурах своеобразного ядра, образуемого общечеловеческими ценностями.

Это – собственно мировоззренческий плюрализм, отрицающий возможность создания единственно истинного «для всех эпох и народов» мировоззрения. Важно подчеркнуть, что мировоззренческий плюрализм не тождествен мировоззренческой «всеядности» и признанию равноценности всех возможных мировоззрений. Более того, основная идея данной главы как раз и заключается в том, что с ролью современного в категориальном смысле этого слова мировоззрения могут справиться только те мировоззренческие системы, которые удовлетворяют весьма жестким требованиям. Эти требования выражены рассмотренными выше мировоззренческими принципами.

Часть 6. МЕТОДИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

Приложение 1 РЕКОМЕНДАЦИИ ПО НАПИСАНИЮ И ОФОРМЛЕНИЮ КОНТРОЛЬНОЙ РАБОТЫ ПО ФИЛОСОФИИ

для студентов заочной формы обучения

1.1 Цели написания контрольной работы и требования к её содержанию

Контрольная работа является важным элементом самостоятельной работы и обязательной формой отчетности для студентов-заочников. Специфика заочного образования (небольшой объём аудиторных занятий, сжатые сроки усвоения учебных дисциплин, нехватка свободного времени и т.д.) определяет тематику контрольных работ, главная цель которых состоит в избирательном знакомстве с философской проблематикой или творчеством отдельных философов. Выполнение письменной контрольной работы и ее оценка (*зачет*) — необходимое условие для допуска к сдаче экзамена по предмету.

Основными требованиями к содержанию контрольной работы по философии являются:

- соответствие теме, раскрытие темы в рамках объёма;
- логичное изложение темы;
- корректное использование философской терминологии;
- наличие ссылок на отдельных авторов, философские школы, течения и т.д., хронологическая точность;
- доступность используемого материала, понимание автором контрольной работы применяемой терминологии и общей проблематики, раскрытой в контрольной работе.

Вопросы и задания к контрольным работам по философии подготовлены в соответствии с новым государственным образовательным стандартом по философии. Работы предоставляются студентами перед экзаменом и защищаются устно. Защита учитывается как ответ на один экзаменационный вопрос билета. Студент должен хорошо разбираться в основной терминологии и представлять общие тенденции в развитии истории философской мысли. (Перечень основных терминов содержится в Приложении 2).

1.2 Структура и объём контрольной работы

1.2.1 Контрольная работа должна быть структурирована и состоять из:

- титульного листа;
- введения;
- основной части с названием (с разделением на параграфы (пункты) с названием);
- заключения;

- списка использованной литературы по ГОСТ (не менее трёх источников для контрольной работы). Список использованной литературы включает только те источники, которые задействованы при написании контрольной работы, что подтверждается соответствующими ссылками. На источники, которые указаны в списке литературы, обязательно должны быть ссылки в тексте работы. Пронумерованный список оформляется в соответствии с общепринятыми требованиями: источники располагаются в алфавитном порядке по номерам с указанием фамилии авторов, названием книг или статей (в этом случае указываются названия журналов, год и номер выпуска), с указанием места издания и года издания.

При ссылке на электронный источник (типа <http://>) необходимо указывать имя автора, название работы, ее статус (реферат, эссе, диссертация, статья, блог и т.п.), электронный адрес.

При написании контрольной работы рекомендуется использовать 1-2 первоисточника и 3-5 критических и учебных изданий; **объем работы** – 7-10 стр. печатного текста, снабженного сносками и списком использованной литературы. Приветствуются аккуратность и эстетическое оформление работы (поля, выделение приоритетных смыслов разными пастами, курсивами);

Благожелательно оцениваются самостоятельные аргументированные суждения и умозаключения, привлечение дополнительной научно-философской и художественно-иллюстративной литературы, в случае, если это уместно и грамотно.

1.2.2 На титульном листе (или обложке тетради) должны быть: название ВУЗа; наименование кафедры, ведущей учебную дисциплину; название самой дисциплины; название темы контрольной работы, номер группы (в которой учится студент) и шифр/номер зачетки; ФИО студента; ФИО преподавателя; город и год.

1.2.3. Тематика контрольных работ

1. Материализм и идеализм в истории философии.
2. Рационализм и иррационализм как философские направления.
3. Идеализм объективный и идеализм субъективный: общее и особенное.
4. Философские школы древнего Китая:
 - а) конфуцианство; б) даосизм; в) моизм; г) легизм.
4. Основные черты древнеиндийской философии.
5. Школы буддийской философии.
6. Общая характеристика, хронологические рамки и периодизация античной философии.
7. Софисты (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий) и Сократ.
8. Философия Платона.
9. Философия Аристотеля.
10. Скептицизм, стоицизм, эпикуреизм.
11. Неоплатонизм (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл).
12. Жизнь и учение Сократа.

13. Учение Платона об идеальном государстве.
14. Физика и этика Эпикура.
15. Особенности античного скептицизма.
16. Этика стоиков.
17. Патристика как этап развития средневековой философии.
18. Схоластика как этап развития средневековой философии.
19. Средневековая мусульманская философия.
20. Философская мысль средневековой Руси (X-XVII вв.).
21. Понимание человека в античной философии и библейском мировоззрении.
22. Реализм и номинализм в средневековой философии.
23. Соотношение веры и разума как проблема средневековой философии.
24. Основные черты эпохи Возрождения и Реформации.
25. Итальянские гуманисты XIV – XV вв.
26. Философские взгляды Николая Кузанского.
27. Социально-философские идеи Никколо Макиавелли.
28. Христианский гуманизм Эразма Роттердамского.
29. Религиозно-философские воззрения Мартина Лютера и Жана Кальвина.
30. Скептицизм Мишеля Монтеня.
31. Натурфилософия Джордано Бруно.
32. Учение о человеке в философии Возрождения.
33. Знание, вера и воля в теологии Реформации.
34. Философские воззрения Френсиса Бэкона.
35. Философская система Рене Декарта.
36. Основные идеи философии Томаса Гоббса.
37. Философия Бенедикта Спинозы.
38. Философское учение Джона Локка.
39. Философские взгляды Готфрида Вильгельма Лейбница.
40. Философия французского Просвещения.
41. Рационализм Рене Декарта.
42. Механистический материализм Ж. Ламетри.
43. Философское учение Джорджа Беркли.
44. Философия Бенедикта Спинозы.
45. Основные идеи философии Дэвида Юма.
46. Общая характеристика немецкой классической философии. Эпоха и идеи.
47. Система «критической философии» И. Канта.
48. Философское учение И.Г. Фихте.
49. Философская эволюция Ф.В.Й. Шеллинга.
50. Система абсолютного идеализма Г.В. Гегеля.
51. Философия Л. Фейербаха.
52. Философия марксизма.
53. Основные идеи философии А. Шопенгауэра.
54. Религиозно-философское учение С. Кьеркегора.
55. Философские воззрения Ф. Ницше.
56. Возникновение и развитие философии позитивизма.

57. Неокантианство (марбургская и баденская школы).
58. Философия А. Шопенгауэра.
59. Основные темы философствования С. Кьеркегора.
60. Ф. Ницше и современность.
61. Век просвещения в России (философия М.В. Ломоносова, А.Н. Радищева).
62. Философские взгляды славянофилов.
63. Философские взгляды западников.
64. Религиозно-философские взгляды Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого.
65. Философская система Вл. Соловьева.
66. А.Н. Радищев о человеке, его смертности и бессмертии.
67. П.Я. Чаадаев о судьбе России.
68. Идея соборности в философии славянофилов.
69. Этика и эсхатология Вл. Соловьева.
70. Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой о смысле жизни человека.
71. Учение о бытии в философской жизни и экзистенциализме.
72. Апории Зенона Элейского.
73. Основные формы движения: различия и взаимосвязь.
74. Основные концепции пространства и времени.
75. Современная наука об эволюции Вселенной.
76. Диалектика как философское учение о развитии.
77. Синергетика – научная концепция самоорганизации.
78. Учение о бессознательном (З.Фрейд, К.Г. Юнг).
79. Тело, душа, дух как уровни бытия человека.
80. Сознание как отражение и творчество.
81. Дух и реальность (по работам Н.Бердяева).
82. Истина абсолютная и истина относительная.
83. Скептицизм и агностицизм в философии.
84. Учение Д.Локка о первичных и вторичных качествах.
85. Познание будущего: научный прогноз и религиозное пророчество.
86. Антропология Л. Фейербаха.
87. Антропология К. Маркса.
88. Антропология З. Фрейда.
89. Антропология М. Шелера.
90. Антропология Н. Бердяева.
91. Антропология П.Тейяра де Шардена.
92. Свобода подлинная и мнимая.
93. «Бегство от свободы» (по работам Э. Фромма).
94. Ф.М. Достоевский о свободе и ответственности человека.
95. Христианство о смысле жизни человека, его смерти и бессмертии.
96. Жизнеутверждающее мировоззрение А. Швейцера.
97. Ценность и опасности творчества.
98. Социальная философия К. Маркса.
99. Сознательное и стихийное в деятельности человека и общества.
100. Человек в информационно-техническом мире.

1.2.4 Образец оформления титульного листа контрольной работы.

**МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА РФ
ФГБОУ ВПО «ОРЛОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ»
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ**

**КОНТРОЛЬНАЯ РАБОТА ПО ФИЛОСОФИИ НА ТЕМУ:
«Формулировка темы».**

Выполнена студентом (студенткой)
направления, курса, группы
ФИО

Шифр зачетки
ФИО преподавателя

Орёл, год написания контрольной работы

Приложение 2. СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ТЕРМИНОВ

- А -

АБСОЛЮТ, *абсолютное* (лат. absolutus - безусловный) – ничем не обусловленное, свободное, не зависящее от обстоятельств, совершенное, единое начало, придающее смысл человеческой жизни, «предельное основание» человеческого бытия.

АГНОСТИЦИЗМ (греч. agnostos – недоступный познанию) – термин используется для характеристики философского воззрения, отрицающего познаваемость мира.

АНИМИЗМ (лат. anima – душа, дух) – ранняя форма религиозных представлений, одухотворение природных объектов и явлений.

АПОРИЯ (греч. aporia) – парадоксальное по своей логической очевидности и неподтверждаемости привычным опытом суждения, непреодолимое противоречие при разрешении проблемы.

АПРИОРНОЕ (лат. a priori – из предшествующего) – знание, предшествующее опыту и независимое от него, доопытное.

АТРИБУТ (лат. attributio – придаю, наделяю) – неотъемлемое свойство предмета, без которого он не может существовать и не может быть помыслен.

- Б -

БУДДИЗМ религиозно - философское учение, возникшее в VI – V вв. до н.э.в Индии. Основатель его – Сиддхартха Гаутама Шакьямуни, прозванный Буддой (санскр. – «просветленный»).

БЫТИЕ – одна из самых общих философских категорий, определяемая через отношение с противоположной категорией небытия, (ничто), и фиксирующая свойство, присущее всему, что существует. Изучение Б. осуществляется в такой отрасли философского знания, как *онтология*.

- В -

ВЕРИФИКАЦИЯ (лат. verus – истинный; facio - делаю) – основополагающий принцип *неопозитивизма*. Согласно этому принципу, все высказывания, которые нельзя сопоставить с эмпирическими, «базисными» предложениями науки (с «протокольными» предложениями), лишены смысла, они лишь по форме напоминают высказывания о чем-то конкретном.

ВОЛЮНТАРИЗМ (от лат. voluntas - воля) – учение, согласно которому воля как целенаправленное усилие является основой социальных процессов.

- Г -

ГЕДОНИЗМ (греч. hedone – наслаждение) – этическая система, которая в качестве высшей нравственной ценности и смысла жизни утверждает достижение наслаждения и необходимость избегать страдания.

ГЕРМЕНЕВТИКА (греч. hermeneutikos – истолковывающий) – философское направление, представители которого полагают, что истолкование, интерпретация есть не только познавательная процедура, но и форма бытия человека в мире.

ГИЛЗОИЗМ (от греч. hyle – вещество, материя и zoe - жизнь) – термин, введенный в XVII в. для обозначения учения, признающего «жизнь» неотъемлемым свойством материи во всех ее проявлениях, в результате чего материя обретает внутренний динамизм.

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ (лат. Globus (terrae) – земля (шар)) – совокупность проблем, затрагивающих интересы всего человечества; требующих для своего решения объединенных усилий всех народов и государств.

ГНОСЕОЛОГИЯ (греч. gnosis – познание и logos – учение) – один из важнейших разделов философии, изучающий взаимоотношения человека и мира в процессе познания, зафиксированное в теории как «субъект - объектное отношение».

ГНОСТИЦИЗМ (греч. gnosis – учение, знание) – философское учение, стремившееся дополнить христианство восточными религиозными представлениями и соединить его с греческой философией.

- Д -

ДЕМИУРГ (греч. demiurgos ремесленник, мастер) – мыслеобраз древнегреческой философии, несущий в себе идею, согласно которой «творец и отец этой Вселенной» создает упорядоченный *космос* из хаоса, первовещества, «материи».

ДЕТЕРМИНИЗМ (лат. determine – определяю) – учение о закономерной взаимосвязи и взаимообусловленности всего существующего.

ДИАЛЕКТИКА (греч. dialektike – искусство вести беседу) – учение о противоречивости существующего и возможности разрешения противоречий в жизни и в мысли.

ДОГМАТ (греч. dogmatos – полагать, верить) – мысль, ставшая решением воли человека, его твердым убеждением.

ДОЛГ – один из императивных (повелительных, принуждающих) механизмов морали, форма актуализации индивидуального морального сознания.

ДУАЛИЗМ (от лат. dualis - двойственный) – мировоззренческая позиция, согласно которой сущность и происхождение исследуемого объекта можно уяснить, только признав наличие двух противоположных, не сводимых друг к другу равнонаправленных начал, лежащих в его основе.

- Е -

ЕРЕСИ (греч. hairesis – отбор, учение, школа) – фундаментальное исследование веры в ее основах (приверженцы таких учений – еретики); всякое догматическое заблуждение (раскольники, отступники).

- Ж -

ЖИЗНЬ – особая форма существования, характеризующаяся целостностью и способностью к самоорганизации.

- З -

ЗАКОН – 1. Категория, фиксирующая наличие в мире существенных, необходимых, устойчивых, повторяющихся связей, определяющих функционирование и развитие отдельных «фрагментов» реальности или мира в целом. 2. Применительно к социальной жизни – предписание, являющееся основой различных видов человеческой деятельности, регулирующее функционирование определенных социальных образований.

ЗНАК – чувственно воспринимаемый предмет, замещающий, представляющий другой предмет, свойство, отношение и используемый для приобретения, хранения, передачи информации.

- И -

ИДЕОЛОГИЯ – систематизированная совокупность идей, связанных прежде всего с определенным пониманием общественной жизни, оценкой ее качества, перспектив ее преобразования.

ИММАНЕНТНОЕ (от лат. immanens – пребывающий в чем-то, свойственным чему-либо) – внутреннее присущее предмету, явлению или процессу свойство.

ИНДИВИДУАЛИЗМ – мировоззренческая программа, провозглашающая в качестве высшей ценности интересы индивида, форма осознания индивидуальности.

ИРРАЦИОНАЛИЗМ (лат. irrationalis - неразумное) – в узком смысле – философское течение XIX - начало XX вв., отвергающее разум как единственную основу человеческого бытия. В широком смысле И. – характеристика различных философских концепций, авторы которых существенно ограничивают место разума в мире и в человеческой жизни и предлагают в связи с

этим изменить основные способы человеческой познавательной деятельности.

ИСКУССТВО – практически-духовная деятельность по освоению и воплощению *эстетических* ценностей.

ИСЛАМ (арабск. – покорность) – наиболее поздняя по времени появления монотеистическая религия. Возникла в начале XII в. на Аравийском полуострове.

ИСТИНА – характеристика знания со стороны его соотношения как с материальным миром, так и с областью идеального.

- К -

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ (греч. *kategoricos* – решительный, безусловный, лат. *imperatives* – повелительный) – формула долженствования, безусловного нравственного веления, введенная И. Кантом для выражения нормы нравственной воли.

КАЧЕСТВО – устойчивая совокупность свойств предмета, отличающая его от всех других предметов и помогающая установить сходство с определенными группами предметов.

КОСМИЗМ *русский* – специфическое мировосприятие, умонастроение, основанное на вере в органическое единение человека и Вселенной, «всего со всем».

КРЕАЦИОНИЗМ (лат. *creation* – создание, сотворение) – религиозное учение о создании мира Богом из ничего.

КУЛЬТУРА (лат. *cultura* – возделывание, воспитание, образование, почитание) – совокупность надбиологических средств и механизмов человеческой деятельности, необходимых для адаптации к природной среде и для регуляции общественной жизни.

- Л -

ЛЮБОВЬ – в узком смысле – тяготение, стремление людей друг к другу, включающее телесные, душевные и духовные аспекты.

- М -

МАГИЯ (лат. *magia*) – волшебство, колдовство, чародейство, призванное сверхъестественным путем воздействовать на явления природы, мир вещей, людей и духов.

МАТЕРИАЛИЗМ (лат. *materialis* – вещественный) – одно из главных направлений в философии наряду с идеализмом. Субстанцией, первоосновой всего существующего, он считает материю – независимую от сознания, духа реальность, часто рассматриваемую как вещественную, «телесную».

МЕРА – категория, в которой отражено определенное соотношение качественных и количественных характеристик предмета.

МЕТАФИЗИКА (греч. *ta meta ta physika* – букв. «то, что после физики») – учение о первоначалах бытия, лежащих за миром чувственно воспринимаемых вещей и постигаемых разумом, «интеллигибельных».

МИФ (греч. *mythos*) – 1. Древние повествования о богах и героях, о происхождении природного и социального космоса. 2. Один из способов осознания «вечных» проблем индивидуальной и общественной жизни.

МОНАДА (греч. *monas* – единица) – центральное понятие философии *Г.В. Лейбница*. М. – неделимая, непротяженная, нематериальная, вечная субстанция.

МОНИЗМ (от греч. *monos* – единственный) – учение, согласно которому все многообразие явлений и процессов, существующих в мире, проистекает из единой первоосновы, *субстанции*.

МОРАЛЬ (лат. *mores* – обычаи, нравы) – особая культурно-нормативная форма небιологической регуляции человеческих отношений.

- Н -

НАРРАТИВНЫЙ (англ., франц. *narrative* – повествование, рассказ) – понятие современной философии, в котором зафиксировано отношение человека к социально-культурной, социально-исторической, «душевной» реальности, понимаемое как постоянная интерпретация меняющегося текста.

НАТУРФИЛОСОФИЯ – построение завершенной системы природы, претендующей на исчерпывающее объяснение всех природных феноменов.

НИГИЛИЗМ (лат. *nihil* – ничто) – в самом общем смысле учение, центральным постулатом которого является полное отрицание традиций, норм, правил, общественных устоев, авторитетов.

НОМИНАЛИЗМ (от лат. *nominalis* – касающийся имени) – направление в средневековой *схоластике*, которое, в отличие от *реализма*, не признает онтологический (бытийный) статус общих понятий – «универсалий» (Росцелин, Оккам, Буридан, Николай из Отрекура и др.).

- О -

ОТЧУЖДЕНИЕ – характеристика особой формы взаимоотношения человека в процессе его жизнедеятельности с окружающим миром, при которой продукты собственной деятельности противостоят человеку, господствуют над ним, как нечто чуждое ему.

- П -

ПАНТЕИЗМ (греч. pan – все, theos – Бог) – учение, рассматривающее Бога в качестве безличной силы, постоянно присутствующей в мире, и в некотором смысле тождественной миру.

ПАРАДИГМА (греч. paradeigma – пример, образец) – в широком смысле – модель любого вида человеческой деятельности, принятая в качестве образца.

ПАТРИСТИКА (лат. patres – отцы) – философия и теология первых христианских богословов (II-VIII вв.), то есть Отцов церкви, развернувших истины веры в целостное и творческое философско-религиозное мировоззрение.

ПЕРСОНАЛИЗМ (лат. persona – существо, личность) – направление в современной христианской философии, рассматривающее личность в качестве высшей ценности, а весь мир – как проявление творческой активности верховной личности – Бога.

ПЛЮРАЛИЗМ (от лат. pluralis - множественный) – мировоззренческая установка, согласно которой существование какой-либо области действительности или мира в целом определяется множеством разнородных, не сводимых друг к другу начал и протекает в разнообразных формах.

ПОЗНАНИЕ – духовная деятельность, направленная на воспроизведение в субъектной, знаниевой форме мира предметов, состояний, процессов и др.; на систематизацию и хранение знаний.

ПРАГМАТИЗМ (греч. pragma – действие, практика) – философское направление, представители которого полагают, что основным критерием оценки как познавательной деятельности, так и всех проявлений культуры является соответствие их жизненной практике, опыту.

ПРИНЦИП (лат. principium – основа, начало) – 1. В онтологии – первооснова, начало мира; понятие П. сходно с понятием субстанции. 2. В гносеологии и методологии науки П. – это сложная, концентрированная форма знания, которая аккумулирует в себе основное направление исследования, его «дух».

ПРОВИДЕНЦИАЛИЗМ (лат. providential – провидение) – один из принципов религиозного мировоззрения, предполагающий предопределенность хода истории и событий отдельной человеческой жизни согласно воле Бога.

- Р -

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ – характеристика любого процесса (природного, социального, ментального) как разумно упорядоченного.

РЕАЛИЗМ понятий (от лат. *realis* – вещественный) – направление в средневековой философии, представители которого считали, что общие понятия (универсалии) существуют объективно, вне и до единичных вещей и до всякого познания их человеком.

РЕЛИГИЯ (лат. *religio* – благочестие, святыня) – особый тип духовно-практической деятельности, представляющей собой неразрывное единство мировоззренческой установки, переживания, действия, основывающийся на вере в священное.

РЕЛЯТИВИЗМ (лат. *relativus* – относительный) – признание относительности, условности, ограниченности человеческой деятельности в качестве основной ее характеристики.

- С -

САМОСОЗНАНИЕ – познание и оценка человеком самого себя как мыслящего, чувствующего и деятельного субъекта.

СЕНСУАЛИЗМ (лат. *sensus* – чувство, ощущение) – философское направление в теории познания, согласно которому основным источником и содержанием знания ощущение, которое обладает свойством самообоснованности и достоверности.

СИМВОЛ (греч. *symbolon* – знак, примета) – необходимый элемент культуры, воплощающий способность материальных вещей указывать на иное, идеальное содержание.

СИМУЛЯКР (букв. «подобие») – термин, утвердившийся в *постмодернизме* (Ж. Батай, Ж. Бодрийар, Ж. Делез, Ж. Деррида) для обозначения особого класса культурных объектов, к которым неприменимы традиционные характеристики означаемого и означающего.

СКЕПТИЦИЗМ (греч. *skeptikos* – рассматривающий) – признание в той или иной степени относительности нашего знания, сомнение в возможности получения абсолютного достоверного знания.

СОЛИПСИЗМ (лат. *solus* – один, *ipse* – сам) – крайняя форма субъективного идеализма; согласно С., существует только «Я» и его *сознание*.

СУБСТРАТ (лат. substratum – основа, «подстилка») – носитель свойств предмета; элементарное образование, взаимодействия которого с себе подобным определяет свойства рассматриваемого предмета.

СУДЬБА – форма переживания и осмысления человеком условий собственного существования в мире.

СЦИЕНТИЗМ (от лат. scientio – наука) – мировоззренческая позиция, согласно которой наука является высшим достижением человеческого духа, а особенности познавательной деятельности, характерные для естествознания, являются эталоном для любой формы познавательной активности.

- Т -

ТЕОЦЕНРИЗМ (греч. theos – Бог) – принцип религиозного мировоззрения, предполагающий рассмотрение Бога в качестве основы мира, его сущности.

ТОТЕМИЗМ – вера в сверхъестественное сродство между человеческими группами (родами, племенами) и определенными видами животных, реже – растений или даже предметов; ранняя форма религиозных представлений.

ТРАДИЦИЯ – исторически сложившиеся и передающиеся из поколения в поколение обычаи, правила, нормы человеческой деятельности.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ (от лат. transcendere – выходить за пределы) – выходящий за пределы эмпирического опыта и организующий этот опыт с помощью априорных (доопытных) форм.

ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ (от лат. transcendere – выходить за пределы) – выходящий за пределы любого возможного человеческого опыта, находящийся по ту сторону теоретического познания; это не столько предмет знания, сколько предмет веры.

- У -

УТИЛИТАРИЗМ – этическая система взглядов и поступков, в основе которой лежит стремление к пользе.

- Ф -

ФАТАЛИЗМ (от лат. fatalis – роковой, определенный судьбой) – учение, согласно которому все совершившееся в мире должно было совершиться обязательно.

ФИЛОСОФИЯ (греч. phileo – люблю и Sophia – мудрость) – особая форма духовного освоения мира, учение об общих принципах пребывания человека

в мире, взаимодействия с ним и его преобразования. Ф. возникает в VII-VI вв. до н.э. в Древней Греции и на Востоке – в Индии и Китае.

- Ц -

ЦЕННОСТЬ – 1. Понятие, которое характеризует «предельные», безусловные основания человеческого *бытия*. 2. Значение определенных предметов, явлений, процессов для *человека*, социальных групп, общества в целом.

- Э -

ЭВДЕМОНИЗМ (греч. eudemonia – счастье, блаженство) – этическая система, в основе которой лежит представление, что счастье является высшей ценностью, определяющей все поступки человека, цель его жизни.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ (лат. existentia – существование), «философия существования» – философское направление, в котором постулируется абсолютная уникальность человеческого бытия, не допускающая описания в научных терминах, невыразимая с помощью традиционных философских категорий.

ЭМПИРИЗМ (греч. empeiria – опыт) – гносеологическая и методологическая установка, полагающая чувственный опыт в качестве основного источника и содержания знания.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ (греч. episteme – знание) – раздел знания, в котором исследуются структура, формы, закономерности функционирования и эволюции знания.

ЭСХАТОЛОГИЯ (греч. eschatos – последний, logos – учение) – учение о конце мира и завершении человеческого существования.

ЭТИКА (греч. ethos – место общего пребывания, нравы определенного общества) – теоретическая дисциплина преимущественно философского характера, объектом изучения которой является происхождение, сущность, функции морали, структура морального сознания и поведения, связь морали с другими формами знания и деятельности.

Приложение 3 РЕКОМЕНДАЦИИ ПО НАПИСАНИЮ РЕФЕРАТИВНОЙ РАБОТЫ ПО ФИЛОСОФИИ

для студентов очной и заочной формы обучения

3.1 Подготовка к написанию реферата

Подготовка и составление реферата по философии выполняет задачу по закреплению знаний, полученных в процессе изучения данной дисциплины. Реферат представляет собой простейший вид научно-исследовательского поиска. Он развивает навыки работы со специальной научной и общегуманитарной литературой, применения полученных знаний к анализу теоретических и практических проблем. *Работа над рефератом предполагает отбор, изучение, анализ, сортировку, структурирование и оформление научной, научно-популярной, публицистической и иной литературы по теме реферата.*

Каждый студент может не только выбрать любую тему из рекомендованного списка перечисленных, но и предложить свою тему по проблематике курса в соответствии с его интересами, согласовав ее с преподавателем, ведущим курс лекций или семинарские занятия в группе.

В соответствии с выбранной темой студент должен самостоятельно, либо с помощью преподавателя или библиографа подобрать нужную информацию и изучить ее. Что бы содержание реферата было на уровне современной науки, рекомендуется заказать новую литературу. Далее следует просмотреть содержание опубликованных статей на избранную тему в естественнонаучных журналах, тематических сборниках, использовать фактический материал. При изучении литературы важно делать выписки по основным разделам реферата. Заключительный этап работы – составление текста реферата. На каждом этапе студент может консультироваться с преподавателем.

3.2 Структура, объем и содержание реферативной работы, критерии оценки.

3.2.1 Составление плана реферата

Реферат должен быть написан по определенному плану. Поэтому, избрав тему реферата, нужно составить его план. Первоначально составленный план будет ориентировочным, при чтении литературы и сборе материала он будет уточняться. План должен включать 3 – 4 основных вопроса из раздела. В каждом разделе надо сформулировать подразделы. Они помогают последовательно, логически стройно располагать собранный материал.

3.2.2 Структура реферата

Реферат состоит из введения, основной части, заключения, основных вопросов содержания (плана) и списка используемой при подготовке литературы.

– Во введении рассматривается актуальность избранной темы, ее назначений для теории и практики, дается краткий обзор литературы, использованной при освещении рассмотренных проблем.

– Основная часть включает в себя изложения автором сути проблемы и существующих в литературе основных подходов к ее пониманию и решению. При существующем ныне множественности мнений автором реферата могут быть представлены разные, в том числе противоположные, оценки и концепции, что лишний раз подтвердит его эрудицию. При этом важно, чтобы излагаемые положения были аргументированы и подкреплены фактическим материалом. ***Важным элементом содержания работы являются самостоятельные оценки, критические мнения самого автора по тем или иным рассматриваемым проблемам, его умение отличать рациональное от абсурдного, новое от старого.***

– В заключении реферата формулируются краткие выводы, отражающие основное содержание работы и авторские рекомендации.

– Список литературы с указанием выходных данных источников (автор, название работы, название журнала или сборника, место издательства и год издания) включает в себя не только цитируемую литературу, но и все изучаемые при работе над рефератом произведения. Работы перечисляются в алфавитном порядке фамилий авторов и названий сборников.

3.2.3 Объем реферата

Реферат пишется объемом 20 – 25 страниц машинописного текста на одной стороне листа формата А-4 с небольшими полями. Листы скрепляются вместе либо вкладываются в файлы специальной папки.

3.2.4 Содержание реферата

По характеру содержания студенческие рефераты обнаруживают две типичные ошибки. Одни рефераты бывают перегружены описательным, фактологическим, материалом и не содержат серьезных обобщений, другие, наоборот, носят слишком абстрактный характер или представляют перечень цитат или пересказ своими словами использованных литературных источников. Эти крайности следует избегать, сочетая цитирование источников, точек зрения, высказывания авторов с собственными обобщениями, сопоставлениями, выводами.

3.2.5 Оформление реферата

Работу следует правильно оформить. В титульном листе следует указать название вуза, факультета, кафедры, номер группы, фамилию и инициалы автора реферата, название темы, фамилию и инициалы научного руководителя, его научную степень и звание, год. Структура реферата должна соответствовать его плану (разделам, подразделам), указанным страницам разде-

ления составных частей. После приведенной в тексте реферата точной цитаты, выделенной кавычками, или указания фактических данных из использованного источника, необходимо сделать сноску. Для этого в конце цитаты ставятся порядковые номера, в зависимости от того, какая по счету данная цитата на странице, а внизу страницы под чертой после текста под этой цифрой указывается источник. Возможна и сквозная нумерация ссылок с перечнем цитированных источников перед списком использованной литературы. Соблюдение указанных правил поможет сделать реферат содержательной самостоятельной работой, изложить материал четко и логично, правильно его оформить, то есть выполнить все требования, которые предъявляются студенческому реферату.

3.2.6 Критерии оценки реферата

В число критериев входят следующие показатели:

- соответствие содержания реферата заявленной теме;
- полнота раскрытия темы, наличие в реферате сравнения и обобщения разных точек зрения на заявленную философскую проблему;
- соответствие структуры реферата предъявляемым требованиям;
- логическая стройность, обоснованность позиции автора, грамотность;
- наличие самостоятельных обобщений, сопоставлений, критических замечаний по какому-либо вопросу, т.е. всего, что характеризует творческий подход автора;
- аккуратность оформления реферата и его справочного аппарата.

3.2.7 Выполнение презентации по теме реферата.

По теме реферата может быть выполнена презентация, которую автор использует при защите в качестве средства визуализации материала. На слайды желательно выносить наиболее значимую информацию по теме, представленную схематично либо в виде тезисов, определений и т.д. Слайды могут включать любой материал, способный сосредоточить внимание слушателей на теме выступления (фото или портреты философов, символика и т.д.)

3.3 Тематика рефератов по философии.

1. Философия как тип мировоззрения. Взаимоотношения философского и религиозного мировоззрения.
2. Миф в современной культуре.
3. Философия и идеология (на материале истории философии в СССР).
4. Рефлексия как метод философии.
5. Философия и обыденное сознание.
6. Особенности религиозного мировоззрения.
7. Мировоззрение современной эпохи.
8. «Осевая эпоха» как период генезиса философии.
9. Духовная свобода как необходимое условие возникновения и существования философии.

10. Философия и история философии.
11. Генезис философии в России.
12. От мифа к логосу (роль мифопоэтического мышления в становлении философии).
13. Материализм и идеализм в истории философии.
14. Рационализм и эмпиризм.
15. Рационализм и иррационализм.
16. Идеализм объективный и идеализм субъективный: общее и особенное.
17. Материализм механистический и материализм диалектический.
18. Древнеиндийские религиозно-философские учения:
 - а) чарвака; б) джайнизм; в) буддизм; г) ньяя; д) вайшешика;
 - е) санкхья; ж) йога; з) миманса; и) веданта.
19. Философские школы древнего Китая:
 - а) конфуцианство; б) даосизм; в) моизм; г) легизм.
20. Основные черты древнеиндийской философии.
21. Метафизика джайнизма.
22. Школы буддийской философии.
23. Этика йоги.
24. «Бхагавадгита» как памятник культуры.
25. «Дао дэ цзин» как памятник культуры.
26. Основные идеи конфуцианства.
27. Общая характеристика, хронологические рамки и периодизация античной философии.
28. Софисты (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий) и Сократ.
29. Философия Платона.
30. Философия Аристотеля.
31. Скептицизм, стоицизм, эпикуреизм.
32. Неоплатонизм (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл).
33. Жизнь и учение Сократа.
34. Античная диалектика.
35. Учение Платона об идеальном государстве.
36. Метафизика Аристотеля.
37. Физика и этика Эпикура.
38. Особенности античного скептицизма.
39. Основные идеи и эволюция кинизма.
40. Этика поздних стоиков (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий).
41. Патристика. (Ориген, Тертуллиан, Аврелий Августин).
42. Схоластическая философия (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Бонавентура, Фома Аквинский, Дунс Скот, Уильям Оккам).
43. Философия в Византии.
44. Средневековая мусульманская философия.
45. Философская мысль средневековой Руси (X-XVII вв.).
46. Личность и Бог в учении Аврелия Августина.
47. Время и вечность в философии Аврелия Августина.

48. Понимание человека в античной философии и библейском мировоззрении.
49. Реализм и номинализм в средневековой философии.
50. Боэций – «учитель средневековья».
51. Философия Фомы Аквинского.
52. Соотношение веры и разума как проблема средневековой философии.
53. Основные черты эпохи Возрождения и Реформации.
54. Итальянские гуманисты XIV – XV вв. (Франческо Петрарка, Лоренцо Валла, Пико делла Мирандола).
55. Философские взгляды Николая Кузанского.
56. Социально-философские идеи Никколо Макиавелли.
57. Христианский гуманизм Эразма Роттердамского.
58. Религиозно-философские воззрения Мартина Лютера и Жана Кальвина.
59. Скептицизм Мишеля Монтеня.
60. Натурфилософия Джордано Бруно.
61. Учение о человеке в философии Возрождения.
62. Диалектика конечного и бесконечного в творчестве Николая Кузанского.
63. Натурфилософия Джордано Бруно.
64. Знание, вера и воля в теологии Реформации.
65. Культурно-историческое значение Реформации.
66. Скептицизм XVI в.
67. Общая характеристика западноевропейской философии XVII-XIII вв.
68. Философские воззрения Френсиса Бэкона.
69. Философская система Рене Декарта.
70. Основные идеи философии Томаса Гоббса.
71. Философия Бенедикта Спинозы.
72. Философское учение Джона Локка.
73. Философские взгляды Готфрида Вильгельма Лейбница.
74. Философия французского Просвещения (Вольтер, Руссо, Дидро, Гельвеций, Гольбах).
75. Проблема субстанции у Р.Декарта, Б.Спинозы, Г.В.Лейбница.
76. Механистический материализм Ж.Ламетри.
77. Философское учение Джорджа Беркли.
78. Величие и ничтожество человека в философии Блеза Паскаля.
79. Основные идеи философии Дэвида Юма.
- 80.Бернард Мандевиль о страстях и пороках человека
- 81.Общая характеристика немецкой классической философии. Эпоха и идеи.
- 82.Система «критической философии» И.Канта.
- 83.Философское учение И.Г.Фихте.
- 84.Философская эволюция Ф.В.Й.Шеллинга.
- 85.Система абсолютного идеализма Г.В.Гегеля.
- 86.Философия Л.Фейербаха.
- 87.Панлогизм Г.Гегеля.
- 88.Этика И.Канта.
89. Учение И.Канта о времени и пространстве.

90. «Философия откровения» Ф.В.Й.Шеллинга.
91. Философия марксизма.
92. Основные идеи философии А.Шопенгауэра.
93. Религиозно-философское учение С.Кьеркегора.
94. Философские воззрения Ф.Ницше.
95. Возникновение и развитие позитивистской философии («первый позитивизм» и «второй позитивизм»).
96. Неокантианство (марбургская и баденская школы).
- 97.Этика А.Шопенгауэра.
- 98.Основные темы философствования С.Кьеркегора.
- 99.Ф.Ницше и современность.
100. Гносеология эмпириокритицизма.
101. Век просвещения в России (М.В.Ломоносов, А.Н.Радищев).
102. Славянофилы: А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, Ю.Ф.Самарин, К.С.Аксаков.
103. Западники: П.Я.Чаадаев, В.Г.Белинский, А.И.Герцен.
104. Религиозно-философские взгляды Ф.М.Достоевского и Л.Н.Толстого.
105. Философская система Вл. Соловьева.
106. А.Н.Радищев о человеке, его смертности и бессмертии.
107. П.Я.Чаадаев о судьбе России.
108. Идея соборности в философии славянофилов.
109. Этика и эсхатология Вл. Соловьева.
110. Ф.М.Достоевский и Л.Н.Толстой о смысле жизни человека.
111. Мировоззренческое значение «Легенды о Великом Инквизиторе» Ф.М.Достоевского.
112. Античные концепции бытия: Парменид, Гераклит, Демокрит, Платон, Аристотель.
113. Учение о бытии в христианской философии.
114. Проблема бытия общего (номинализм и реализм).
115. Понимание бытия в философии Нового времени: Р.Декарт, Б.Спиноза, Г.В.Лейбниц.
116. Философский анализ доказательств бытия Бога.
117. Категория бытия в классической немецкой философии.
118. Учение о бытии в философии жизни и экзистенциализме.
119. Апории Зенона Элейского.
120. Основные формы движения: различия и взаимосвязь.
121. Основные концепции пространства и времени.
122. Проблема бесконечности пространства и времени.
123. Современная наука об эволюции Вселенной.
124. Диалектика как философское учение о развитии.
125. Синергетика – научная концепция самоорганизации.
126. Конструктивная роль случайности в процессах развития и творчества.
127. Понятие хаоса в современной науке.
128. Системность и оптимальность в природе и обществе.
129. Развитие идеи детерминизма в философии Нового времени.

130. Категории сущности и явления.
131. Понятие закона. Классификация законов.
132. Учение о бессознательном (З.Фрейд, К.Г.Юнг).
133. Проблема идеального в современной философии.
134. Тело, душа, дух как уровни бытия человека.
135. Сознание как отражение и творчество.
136. Дух и реальность (по работам Н.Бердяева).
137. Понимание истины в античной философии.
138. Проблема истины в философии Нового времени.
139. Истина абсолютная и истина относительная.
140. Скептицизм и агностицизм в философии.
141. Истина: знание и вера.
142. Отражение как принцип гносеологии.
143. Учение Д.Локка о первичных и вторичных качествах.
144. Гносеология Б.Спинозы.
145. Гносеология И.Канта.
146. Структура познавательного образа.
147. Особенности естественнонаучного и социально-гуманитарного познания.
148. Проблема истины в современной науке
149. Идеалы и нормы научного познания.
150. Роль научной рациональности в развитии цивилизации.
151. Природа научных революций.
152. Наука и нравственность.
153. Объяснение и понимание в социальном познании.
154. Наука, квазинаука, лженаука.
155. Феномен астрологии: прошлое и настоящее.
156. Истины науки и “правда искусства”.
157. Сциентизм и антисциентизм.
158. Искусство понимания (по работам Г. Гадамера).
159. Познание будущего: научный прогноз и религиозное пророчество.
160. Антропология Л. Фейербаха.
161. Антропология К. Маркса.
162. Антропология З. Фрейда.
163. Антропология М. Шелера.
164. Антропология Н. Бердяева.
165. Антропология П. Тейяра де Шардена.
166. Свобода подлинная и мнимая.
167. «Бегство от свободы» (по работам Э. Фромма).
168. Проблема отчуждения.
169. Свобода духа.
170. Ф.М. Достоевский о свободе и ответственности человека
171. Христианство о смысле жизни человека, его смерти и бессмертии.
172. «Стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить?» (по работам А. Камю).
173. Жизнеутверждающее мировоззрение А. Швейцера.

174. А. Шопенгауэр – теоретик вселенского пессимизма.
175. Л.Н.Толстой о смысле и бессмысленности жизни человека.
176. Ценность и опасность творчества.
177. Проблема взаимоотношений личности и масс.
178. Теория ценностей (аксиология) и социальная практика современности.
179. Социальная философия К. Маркса.
180. Сознательное и стихийное в деятельности человека и общества.
181. Взаимосвязь и различия нравственного и религиозного сознания.
182. Политическая деятельность и политическое сознание.
183. Особенности правового сознания в современной России.
184. Сущность и проблемы современной научно-технической революции.
185. Человек в информационно-техническом мире.
186. Проблема смысла истории.
187. Повторяемость и неповторимость в истории.
188. Концепция исторического круговорота.
189. Место и роль революций в общественном развитии.
190. Философия истории Г. Гегеля.
191. Понятие социального регулятора и его методологическое значение.
192. Развитие культуры: традиции и новаторство.
193. Культура «массовая» и культура «элитарная».
194. Национальное и общечеловеческое в культуре.
195. Философия и культура личности.
196. Трагизм бытия человека в современном мире.
197. Проблема достоверности социальных прогнозов.
198. Утопия и антиутопия как формы предвосхищения будущего.
199. Логический прагматизм Ч.С.Пирса.
200. Радикальный эмпиризм У.Джеймса.
201. Инструментализм Дж.Дьюи.
202. Прагматическая концепция истины.
203. Уильям Джеймс о характерных чертах религиозного сознания.
204. Философия жизни во Франции (Анри Бергсон).
205. Философия жизни в Испании (Хосе Ортега-и-Гассет).
206. Анри Бергсон о морали и религии.
207. Анри Бергсон об интеллекте и интуиции.
208. Морфология мировой истории О.Шпенглера.
209. Философские взгляды Бертрانا Рассела.
210. Людвиг Витгенштейн: от «Логико-философского трактата» к «Философским исследованиям».
211. Философия языка (кэмбриджская и оксфордская школы).
212. Жизнь и сочинения Л. Витгенштейна.
213. Б.Рассел о религии и морали.
214. Учение К.Г. Юнга о коллективном бессознательном.
215. «Индивидуальная психология» Альфреда Адлера.
216. Попытки синтеза марксизма и фрейдизма (Вильгельм Райх).
217. Структура научных революций (по Томасу Куну).

218. Методология исследовательских программ Имре Лакатоса.
219. Эпистемологический анархизм Пола Фейерабенда.
220. Критический рационализм К. Поппера.
221. Открытое общество и его враги (по произведениям К. Поппера).
222. К. Поппер о развитии научного знания.
223. Эпистемология и метафизика
224. Экзистенциализм в Германии: а) Карл Ясперс; б) Мартин Хайдеггер
225. Экзистенциализм в Испании: Мигель де Унамуно.
226. Карл Ясперс об экзистенции и коммуникации.
227. Мартин Хайдеггер от феноменологии к экзистенциализму.
228. Морис Мерло Понти: между экзистенциализмом и феноменологией.
229. «Философия свободы» Н. Бердяева.
230. Иррационализм Л. Шестова.
231. Философское учение П. Флоренского.
232. Основные идеи философии С. Франка.
233. Религиозно-философские воззрения С. Булгакова.
234. Религиозно-философское учение И. Ильина.
235. Жизнь и творчество А. Лосева.
236. Философское учение Н. Лосского.
237. Философия Л. Карсавина.

Приложение 4. ОСНОВНАЯ И ДОПОЛНИТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Основная литература

1. Философия : учебник / В. Н. Лавриненко [и др.] ; под ред. В. Н. Лавриненко. - 6-е изд., перераб. и доп. - М. : Юрайт, 2013. - 575 с. - (Бакалавр. Базовый курс). - для бакалавров.
2. Липский, Б. И. Философия : учебник / Б. И. Липский, Б. В. Марков. - М. : Юрайт, 2012. - 495 с. - (Бакалавр. Базовый курс). - для бакалавров.
3. Волкогонова О.Д., Сидорова Н.М. Основы философии: учебник. М., 2010.
4. Марков Б.В. Философия: Учебник для вузов. – СПб., 2009.
5. Руденко А.М. Философия в схемах и таблицах. – Ростов-на-Дону. 2013.
6. Философия /под редакцией В.П. Кохановского. – Ростов-на-Дону. 2009.
7. Философия: Учебник для вузов /под редакцией В.В. Миронова. – М., 2009.

Дополнительная литература

1. Антропологическая проблематика в западной философии. М., 1991.
2. Барбур И. Религия и наука. История и современность. М., 2001.
3. Барулин В.С. Социальная философия. М., 2000.
4. Барулин В.С. Социально-философская антропология. М., 2005.
5. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1994.
6. Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
7. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
8. Библихин В.В. Язык философии. М., 1993.
9. Брюнинг В. Философская антропология ... //Западная философия: Итоги тысячелетия. Екатеринбург. 1997.
10. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
11. Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук и социальной политики //Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
12. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
13. Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. М., 1989.
14. Виндельбанд В. О свободе воли //Избранное. Дух и история. М., 1995.
15. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.
16. Гартман Н. Познание в свете онтологии //Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург. 1997.
17. Гартман Н. Проблема духовного бытия...//Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
18. Гегель Г. Наука логики. В 3-х т. М., 1970-1972.
19. Гегель Г. Философия истории. М., 1993.
20. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1974.
21. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1993.
22. Гуревич П.С. Философская антропология. М., 2008.
23. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.

24. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
25. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 1991.
26. Зиммель Г. Избранное. Т. 1,2. М., 1996.
27. История философии: Запад-Россия-Восток. Кн. 1-4. М., 1996-1999.
28. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
29. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения //Соч. в 8-т. Т. 7. М., 1994.
30. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
31. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
32. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980.
33. Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
34. Кун Т. Структура научных революций. М., 2003.
35. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.
36. Марков Б.В. Философская антропология. СПб., 1997.
37. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие //Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13.
38. Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.
39. Мифы народов мира. Т. 1, 2. М., 1991.
40. Мотрошилова Р.В. Рождение и развитие философских идей: историко-философские очерки и портреты. М., 1991.
41. Никола Убальдо. Иллюстрированный философский словарь. М., 2006.
42. Новейший философский словарь. Постмодернизм. Минск. 2007.
43. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991.
44. Паскаль Б. Мысли. С.- Петербург. 1995.
45. Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980.
46. Поппер К. Предположения и опровержения. М., 2004.
47. Поппер К. Нищета историцизма. М., 1993.
48. Поппер К. Открытое общество и его враги. 1992.
49. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994.
50. Рассел Б. История западной философии. Т. 1,2. Новосибирск. 1994.
51. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т.1-4. СПб., 1994-1997.
52. Религии мира. Белфакс. 1994.
53. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре //Культурология. XX век. Антология. М., 1995.
54. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
55. Русская философия. Словарь. М., 1995.
53. Смысл жизни: Антология. М., 1994.
54. Соловьев Вл. Сочинения в 2-х т. М., 1990.
55. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
56. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2006.
57. Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1994.

58. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерки теории эстетической аксиологии. М., 1994.
59. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.
60. Тиллих П. Мужество быть //Избранное: Теология культуры. М., 1995.
61. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М., 1991.
62. Толстой Л.Н. Избранное. Ростов н/Д., 1998.
63. Тоффлер О. Метаморфозы власти. М., 2002.
64. Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.
65. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990.
66. Утопия и утопическое мышление. М., 1991.
67. Утопия и утопическое сознание. М., 1991.
68. Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965.
69. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990.
70. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.
71. Фрейд З. Я и Оно. М., 1998.
72. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2004.
73. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. М., 2004.
74. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
75. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
76. Хайдеггер М. Учение Платона об истине //Время и бытие. М., 1993.
77. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1991.
78. Хесле В. Гении философии нового времени. М., 1992.
79. Хесле В. Философия и экология. М., 1994.
80. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991.
81. Шацкий Е. Утопия и традиции. М., 1990.
82. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992.
83. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. М., 1993.
84. Шелер М., Избранные произведения. М., 1994.
85. Шестов Л. Сочинения в 2-х т. М., 1993.
86. Шопенгауэр А. Избранные произведения. М., 1992.
87. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск. 1993.
88. Шпенглер О. Человек и техника //Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
89. Штирнер М. Единственный и его собственность. Харьков. 1994.
90. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии //Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т.21.
91. Это человек: Антология. М., 1995.
92. Юнг К.Г. Тэвистокские лекции. М., 1995.
93. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Финогентов В.Н., Рожкова Н.В.

Основы философии

Учебно-методическое пособие

*Отпечатано в соответствии с качеством
предоставленного оригинал-макета*

Редактор Куц А.В.

Технический редактор Зарубина О.С.

Сдано в набор 24.02.2016г. Подписано в печать 15.03.2016г.

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.

Объем 26 печ. л. Тираж 70 экз.

Издательство ФГБОУ ВО Орловский ГАУ
302028, Орёл, бульвар Победы, 19